

Systematisch-Theologisches Teilprojekt

2 Design und Methode zur Rekonstruktion analytisch-theologischer Argumentationsmuster

In der akademischen Theologie ist die Deutung des Kreuzestodes Jesu in das dogmatische Fachgebiet der Soteriologie eingebettet, welches sich mit der Frage beschäftigt, worin Heil bzw. Erlösung besteht und wie der Mensch – oder ggf. sogar der gesamte Kosmos – dieses Heil erlangen kann. *Christliche* Soteriologie versucht in der Regel, die Rolle der Person Jesus Christus im Heilsgeschehen zu klären, wobei naturgemäß auch philosophische und exegetische Forschung rezipiert wird. Grundlage für die vorliegende Studie war wissenschaftliche soteriologische Literatur, die nach den im vorherigen Kapitel genannten Grundsätzen der analytischen Methode verfasst wurde. Hierzu ist es nicht notwendig, dass die jeweiligen Autor:innen sich dezidiert zu dieser Methode bekennen, sondern prinzipiell nach diesen Grundsätzen arbeiten.

Die Studie ging hierbei nach dem Dreischritt vor: Datenerhebung – Datenaufbereitung – Datenauswertung. Die Datenerhebung geschah durch die Auswahl relevanter Forschungsliteratur und Sammlung spezifischer Aussagen zur Rolle des Kreuzestodes Jesu in der Soteriologie. Im Schritt der Datenaufbereitung wurden (a) idealtypische soteriologische Modelle und Modellvarianten aus der Forschungsliteratur herausgearbeitet, (b) Kodierungsbegriffe zu zentralen Thesen, Motiven und Prämissen erstellt und (c) diese Begriffe in dasselbe heuristische Schema, das auch in der Auswertung der empirischen Daten im zweiten Teil dieser Studie verwendet wird, eingearbeitet. Im dritten Schritt der Datenauswertung wurden auf Basis einer text- und propositionsorientierten Diskursanalyse typische Argumentationsmuster herausgearbeitet, die sich im vorhandenen Textkorpus identifizieren lassen. Die einzelnen Schritte werden in diesem Kapitel genauer dargestellt und methodische Voraussetzungen geklärt.

2.1 Datenerhebung durch Identifizierung des Textkorpus

Die Erhebung von Daten zur Rekonstruktion analytisch-theologischer Argumentationen wurde mittels der Kombination eines thematischen und eines korpus-orientierten Ansatzes vollzogen. Die zur engeren Auswahl der Texte zugrunde gelegten Kriterien lassen sich vereinfacht in ein thematisches und ein formales unterteilen: (1) Der Text fokussiert die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu im theologischen Kontext mit der Frage nach Erlösung und Heil der Menschen. (2) Der Text stammt von einem akademischen Theologen bzw. einer Theologin, der bzw. die dem Feld der analytischen Theologie zugeordnet werden kann oder in diesem breit rezipiert wird.

Thematisch kamen insbesondere Texte in die Auswahl, welche die Frage bearbeiten, was im Kreuzesereignis mit Bezug auf das Heil der Menschen geschehen sei. Hierbei sind viele dogmatische Themen relevant, etwa die Christologie, das Sündenverständnis oder die Gotteslehre. Entscheidend bei der Auswahl war aber, dass die Themen auf das Kreuzesereignis fokussiert und in einen Zusammenhang gebracht wurden. So wurden etwa Aufsätze und Kapitel einschlägiger Autor:innen, die sich ausschließlich mit dem Verhältnis von göttlicher Natur und menschlicher Natur Christi beschäftigen, nicht primär berücksichtigt. Faktisch finden sich die entsprechenden, fachsprachlichen Texte im englischsprachigen Raum zumeist unter Titeln und Schlagwörtern wie *atonement*, *work of Christ* oder *salvation*.

Formal sollte ein ausgewählter Text von einer Person stammen, die sich entweder selbst als analytischer Theologe bzw. analytische Theologin bezeichnen würde, von anderen als solche:r identifiziert wird oder sich zumindest in die Nähe zu dem recht offenen Autor:innenfeld rücken lässt. Letzteres ist etwa erfüllt, wenn jemand einen Aufsatz in einem Sammelband veröffentlicht, der vornehmlich Beiträge analytischer Theolog:innen enthält, auf diese entsprechend Bezug nimmt und grundlegende Merkmale des analytischen Stils ansatzweise aufweist. Doch so wie das Feld der analytischen Theologie sich an den Übergängen nicht klar von einem etwaigen „nicht-analytischen“ Feld abgrenzen lässt, so lag auch die Textauswahl teils im Ermessen der Auswahltreffenden.

Die Vorgehensweise bei der Datenerhebung war die folgende: Zunächst wurden einige analytische Grundlagenerwerke und Hand-

bücher auf soteriologische Inhalte untersucht. Dadurch konnten einflussreiche Autor:innen und Werke identifiziert werden. Teilweise konnten einschlägige Werke unmittelbar aus Fußnoten und Literaturverzeichnissen der Grundlagenwerke übernommen werden; teilweise war eine Recherche mithilfe von Online-Datenbanken notwendig, z. B. unter Eingabe von identifizierten einschlägigen Personen und genannten Schlagwörtern wie *atonement*, *work of Christ* oder *salvation*. Hierzu wurden nicht nur theologische Datenbanken wie *Atla Religion Database* und *Index Theologicus*, sondern – aufgrund der philosophischen Ausrichtung vieler analytischer Theolog:innen – auch philosophische Plattformen wie *philpapers.org* genutzt.

2.1.1 Identifizierung einflussreicher Autor:innen

Innerhalb der analytisch-theologischen wissenschaftlichen Gemeinschaft gibt es einige Sammelbände, die dort als „Grundlagenliteratur“ gelten, was sich allein schon an der Häufigkeit der Zitation zeigt. Aus diesen Bänden und deren jeweiligen Zitationen lassen sich Rückschlüsse über „Autoritätspersonen“ innerhalb der Community schließen. Zu den durchgesehenen Sammelbänden gehören folgende Werke (linke Spalte) mit Beiträgen von folgenden Personen (rechte Spalte). In manchen Fällen wird aus der Einleitung oder der Buchstruktur deutlich, dass ein bestimmter Autor als nicht-analytischer oder nicht-theistischer Dialogpartner eingeladen wurde, in diesen Fällen wurde der Autor bzw. die Autorin in eckigen Klammern gesetzt. Hier werden zunächst die englischsprachigen Werke aufgelistet.

Oliver D. Crisp; Michael C. Rea (Hg.): <i>Analytic Theology. New essays in the philosophy of theology</i> Oxford/New York 2009	Michael C. Rea, Oliver D. Crisp, William J. Abraham, Randal Rauser, [John Lamont], [Andrew Chignell], [Andrew Dole], Nicholas Wolterstorff, Thomas McCall, Thomas M. Crisp, Michael Sudduth, Michael J. Murray, Eleonore Stump, Merold Westphal, Sarah Coakley
--	--

-
- | | |
|--|--|
| Michelle Panchuk;
Michael Rea (Hg.):
<i>Voices from the Edge:
Centring Marginalized Perspectives in
Analytic Theology</i>
Oxford 2020 | Joshua Cockayne, Helen De Cruz, David Eford,
Blake Hereth, Teri Merrick, Dawne Moon, Amy
Peeler, Kathryn Pogin, Kevin Timpe, Theresa
Tobin, Jack Warman, Sameer Yadav |
| James M. Arcadi; James
T. Turner, Jr. (Hg.):
<i>T&T Clark Handbook
of Analytic Theology</i>
London/New York 2021 | Oliver Crisp, Adam Green, Tyler D. McNabb, R.
Lucas Stamps, Benedikt P. Göcke, Daniel Howard-
Snyder, R. T. Mullins, Katherine Rogers, Benjamin
Arbour, Ross Inman, Jordan Wessling, David
Fergusson, Lindsay K. Cleveland, Timothy J.
Pawl, Johannes Grössl, William L. Craig, James
N. Anderson, Adonis Vidu, Carl Mosser, Joanna
M. B. Leidenhag, Andrew T. E. Loke, Joshua R.
Farris, Olli-Pekka Vainio, William Wood, Kent
Dunnington, Sameer Yadav, Hilary Yancey,
Michelle Panchuk, Faith G. Pawl, Aku Visala,
James T. Turner, David Eford, Nathaniel Gray
Sutanto, James M. Arcadi, Joshua Cockayne, Scott
Davison |
| Oliver D. Crisp; Joshua
Cockayne; Jonathan
C. Rutledge (Hg.):
<i>T&T Clark Reader
in Analytic Theology</i>
London/New York 2024 | William Wood, Sarah Coakley, Oliver D. Crisp,
Sameer Yadav, Michael C. Rea, Steven Nemes,
H. E. Baber, Thomas H. McCall, Richard Cross,
Timothy Pawl, Thomas Senor, Katherin A. Rogers,
Jonathan C. Rutledge, Hud Hudson, Marilyn
McCord Adams, Eleonore Stump, Tim Bayne,
Greg Restall, Mark C. Murphy, James T. Turner,
Timothy Pawl, Kevin Timpe, Jonathan L. Kvanvig,
Joshua Cockayne, Nicholas Wolterstorff, James M.
Arcadi, Terence Cuneo. |
-

Auch im deutschsprachigen Raum gibt es einige wenige Sammelbände, die entweder klassische analytische Autor:innen für den deutschen Sprachraum in Form von Übersetzungen zugänglich machen, analytische Autor:innen miteinander oder mit kontinentalen Denkern ins Gespräch bringen.

2.1 Datenerhebung durch Identifizierung des Textkorpus

<p>Bernd Irlenborn; Andreas Koritensky (Hg.): <i>Analytische Religionsphilosophie. Neue Wege der Forschung</i> Darmstadt 2013</p>	<p>William Hasker, Richard Swinburne, Joshua Hoffman, Gary Rosenkrantz, Linda Zagzebski, [Graham Oppy], William L. Craig, Robin Collins, Paul Copan, William L. Rowe, Paul Draper, Peter van Inwagen</p>
<p>Georg Gasser; Ludwig Jaskolla; Thomas Schärtl (Hg.): <i>Handbuch für analytische Theologie</i> Münster 2017</p>	<p>Georg Gasser, Klaus Viertbauer, Thomas Schärtl, Christoph Amor, Andreas Koritensky, Daniel von Wachter, Winfried Löffler, [Klaus von Stosch], Katherine Dormandy, [Hans-Joachim Höhn], Uwe Meixner, Klaus Müller, Paul Weingärtner, Johannes Grössl, Christian Tapp, [Reinhold Bernhardt], Armin Kreiner, [Gregor M. Hoff], [Bernhard Nitsche], Thomas Marschler, [Roman Siebenrock], [Hans Kessler], Veronika Wegener, [Matthias Remenyi], Bernd Irlenborn, Perry Schmidt-Leukel, Bruno Niederbacher, [Kerstin Schlögl-Flierl], Oliver Wiertz, [Saskia Wendel], Laurenz B. Puntel, Tobias Müller, Godehard Brüntrup, Ludwig Jaskolla</p>
<p>Georg Gasser; Klaus Viertbauer (Hg.): <i>Handbuch analytische Religionsphilosophie</i> Berlin 2019</p>	<p>Georg Gasser, Klaus Viertbauer, Christian Tapp, [Christoph Seibert], [Martin Laube], [Friedo Ricken], Perry Schmidt-Leukel, [Hartmut von Sass], [Dieter Schönecker], Daniel von Wachter, Oliver Wiertz, Winfried Löffler, Thomas Schärtl, Thomas Marschler, [Eva Schmidt], Armin Kreiner, Sebastian Gäb, Heiko Schulz, Marco Benasso, Veronika Weidner, Johannes Grössl, Benedikt P. Göcke, Godehard Brüntrup, [Natalja Deng], Katherine Dormandy</p>
<p>Hans-Joachim Höhn; Saskia Wendel; Gregor Reimann; Julian Tappen (Hg.): <i>Analytische und Kontinentale Theologie im Dialog</i> Freiburg 2021</p>	<p>Benedikt P. Göcke, [Gregor M. Hoff], Thomas M. Schmidt, Winfried Löffler, [Saskia Wendel], [Martin Breul], Thomas Schärtl, [Hans-Joachim Höhn], [Gregor Reimann], [Matthias Remenyi], [Michael Böhnke], [Julian Tappen], Klaus von Stosch, Johannes Grössl, [Karlheinz Ruhstorfer], Holm Tetens</p>

Simon M. Kopf; Georg Essen (Hg.): <i>Vorsehung und Handeln Gottes. Analytische und kontinentale Perspektiven im Dialog</i> Freiburg 2023	Simon M. Kopf, [Georg Essen], Christoph Amor, Bruno Niederbacher, [Oliver Wintzek], [Reinhold Bernhardt], Johannes Grössl, [Barbara Hallensleben], Georg Gasser, [Sarah Rosenhauer], [Georg Essen], [Martin Breul], Thomas Schärfl, [Christine Büchner]
---	---

Im Jahr 2012 wurde von William Abraham eine umfassende, thematisch geordnete Bibliographie analytisch-theologischer Literatur verfasst. Aufgrund der Fülle von Einträgen seien hier nur die Autor:innen in den thematischen Kategorien *Work of Christ* und *Soteriology* genannt. Zudem gibt es zwei bekannte Einführungen in die analytische Theologie, welche den Anspruch haben, einen breiten Überblick über wichtige Themen und Autor:innen zu gewährleisten – hieraus wurden auch einige wichtige Nennungen entnommen.

William J. Abraham: <i>Analytic Theology: A Bibliography</i> Dallas 2012	William J. Abraham, Robert M. Adams, Sarah Coakley, Richard Cross, Dawn DeVries, Stephen C. Evans, Paul Fiddes, Bryan Frances, Gordon Graham, John E. Hare, John Hick, Reinhard Hutter, Grace M. Jantzen, Daniel A. Keating, David Lewis, J. R. Lucas, Bruce D. Marshall, Ian A. McFarland, Basil Mitchell, Paul K. Moser, Onora O'Neill, Alvin Plantinga, Louis P. Pojman, Steven L. Porter, Richard L. Purtill, Philipp L. Quinn, Patrick Sherry, Janet Martin Soskice, Eleonore Stump, Richard Swinburne, Kathryn E. Tanner, J. O. Urmson, Sylvia Walsh, Merold Westphal, Susan Wolf, Nicholas Wolterstorff
---	--

Thomas H. McCall: <i>An Invitation to Analytic Christian Theology</i> Grand Rapids 2015 ¹⁸¹	Oliver D. Crisp, Austin Farrer, Peter Geach, Basil Mitchell, Alan G. Padgett, Alvin Plantinga, Richard Swinburne
---	--

181 Hier geht es vorrangig um die Methodik und Selbstverständnis analytischer Theologie, welche auch anhand von Fallbeispielen vorgestellt werden.

William Wood: <i>Analytic Theology and the Academic Study of Religion</i> Oxford 2021	William J. Abraham, Oliver D. Crisp, Richard Cross, William Hasker, Bruce Marshall, Thomas H. McCall, Marilyn McCord Adams, Trenton Merricks, Timothy Pawl, Michael C. Rea, Katherin Rogers, Jonathan C. Rutledge, Kathryn Tanner, Kevin Timpe, Merold Westphal, Nicholas Wolterstorff, Linda Zagzebski.
---	--

Eine schwierige Abgrenzung ist die zwischen analytischer Religionsphilosophie und analytischer Theologie. Während heute meist eine Grenzziehung anhand der Frage, ob Offenbarungsinhalte affirmativ oder von einem neutralen Standpunkt aus diskutiert werden, vorgeschlagen wird (auch wenn man in der modernen Theologie nicht mehr eindeutig zwischen den Ebenen von Natur und Gnade unterscheiden kann), lässt sich deutlich zeigen, dass bis ca. 2010 viel analytisch-theologische Literatur (die sich auch explizit mit christlichen Offenbarungsinhalten auseinandersetzt) unter den Bezeichnungen *analytic philosophy of religion* oder *philosophical theology* firmierte. So wirbt William Wood dafür, einige Bände nachträglich als analytisch-theologisch zu bezeichnen.¹⁸² Philosophische Theologie versteht Wood nämlich dahingehend, dass philosophische Methoden verwendet werden, um theologische Aussagen, wie sie in spezifischen religiösen Traditionen gemacht werden, besser zu verstehen.¹⁸³ Wenn hier analytisch-philosophische Methoden angewandt werden, könne man die Literatur deswegen eindeutig als analytisch-theologisch bezeichnen. Für die hier vorliegende Rekonstruktion analytischer Soteriologien spielt die Frage nach einem innertheologischen bzw. neutralen Standpunkt gegenüber theologischen Inhalten keine entscheidende Rolle. Somit sind auch die folgenden, religionsphilosophischen Bände zu inkludieren:

182 Vgl. W. Wood, *Analytic Theology*, 7, Fn 7. „Important collections of philosophical theology that might now be labeled ‚analytic theology‘ include [...]“

183 *Ibid.*: „Philosophical theology, as I understand it, uses the tools of philosophy to investigate the theological claims made by a specific religious tradition. Thus Christian philosophical theology investigates the meaning, coherence, and truth of specifically Christian doctrines like the Trinity, the incarnation, and the atonement.“

-
- Ronald J. Feenstra; Cornelius Plantinga, Jr. (Hg.): *Trinity, Incarnation, and Atonement: Philosophical and Theological Essays* Notre Dame 1989
 [Cornelius Plantinga, Jr.], [David Brown], Norman Kretzmann, Thomas V. Morris, Ronald J. Feenstra, Philip L. Quinn, Eleonore Stump, [Colin Gunton]
-
- Alan G. Padgett (Hg.): *Reason and the Christian Religion. Essays in honour of Richard Swinburne* Oxford 1994
 Richard Swinburne, William P. Alston, Richard M. Gale, Norman Kretzmann, William J. Wainwright, David Brown, Brian Hebblethwaite, Eleonore Stump, Peter van Inwagen, C. J. F. Williams, John Hick, J. R. Lucas, Philip L. Quinn, Rom Harré, David McNaughton
-
- James F. Harris: *Analytic Philosophy of Religion* Dordrecht 2002
 Eleonore Stump, Norman Kretzmann, Charles Hartshorne, [J. L. Mackie], [William Rowe], John Hick, Paul Draper, Richard Swinburne, William Alston, Alvin Plantinga, Basil Mitchell, Austin Farrer, John Hick, [Paul Knitter], Philip Quinn, [Gavin D'Costa], Joseph Runzo, [William Rowe], Peter Byrne, John Cobb, William J. Wainwright, William Alston, Keith Yandell
-
- Michael C. Rea (Hg.): *Oxford Readings in Philosophical Theology. Volume 1: Trinity, Incarnation, Atonement* New York 2009
 J. P. Moreland, William Lane Craig, Peter Forrest, Peter van Inwagen, Brian Leftow, Richard Cross, Material Constitution and the Trinity, Jeffrey E. Brower, Michael C. Rea, Craig A. Evans, Stephen T. Davis, Daniel Howard-Snyder, Thomas V. Morris, Peter Forrest, Marilyn McCord Adams, Eleonore Stump, Richard Swinburne, David Lewis, Stephen L. Porter, Richard Cross, Philip L. Quinn
-
- Michael Rea (Hg.): *Oxford Readings in Philosophical Theology. Volume 2: Providence, Scripture, and Resurrection* New York 2009
 Thomas P. Flint, Timothy O'Connor, William Lane Craig, David P. Hunt, Peter van Inwagen, William J. Abraham
-
- Oliver Crisp (Hg.): *A Reader in Contemporary Philosophical Theology* New York 2009
 Alvin Plantinga, Stephen T. Davis, Nicholas Wolterstorff, Paul Helm, Cornelius Plantinga Jr., Brian Leftow, Peter van Inwagen, Peter Forrest, Eleonore Stump, Thomas P. Flint, Thomas V. Morris, Robert M. Adams, Marilyn McCord Adams, Keith D. Wyma, Oliver D. Crisp, David Lewis, Philip L. Quinn, Richard Swinburne
-

Anna Marmodoro; Jonathan Hill (Hg.): <i>The Metaphysics of the Incarnation</i> Oxford 2011	Jonathan Hill, Brian Leftow, Oliver D. Crisp, Thomas P. Flint, Thomas Senor, Stephen T. Davis, Michael C. Rea, Richard Swinburne, Joseph Jedwab, Richard Cross, Anna Marmodoro, Robin Le Poidevin
---	---

Zu den bekanntesten Autor:innen „erster Generation“ zählen vor allem analytische Religionsphilosoph:innen, die sich in ihrer Forschung dezidiert mit spezifisch christlichen systematisch-theologischen (fundamentaltheologischen und dogmatischen, vereinzelt auch mit moraltheologischen) Themen auseinandergesetzt haben.

Zuletzt gibt es einige Zeitschriften, die im Umfeld der analytischen Theologie als wichtige Publikationsorte gesehen werden. Während im analytischen Kontext häufig gewählte Journals wie *Religious Studies* methodisch eine größere Offenheit aufweisen, gibt es drei Zeitschriften mit spezifisch analytischem Fokus: *Faith & Philosophy* (seit 1984), das *Journal for Analytic Theology* (seit 2013) und *Theologica* (seit 2016). Zeitweise galt auch das *European Journal for Philosophy of Religion* als wichtiges Organ, hier hat sich allerdings die Ausrichtung durch neue Herausgeber in den letzten Jahren grundlegend geändert. Lange Zeit gab es keine dezidiert analytisch-theologischen Buchreihen, mittlerweile haben sich die *Oxford Studies in Analytic Theology* (herausgegeben von Michael Rea und Oliver Crisp mit mittlerweile 28 Bänden) sowie die *Routledge Studies in Analytic and Systematic Theology* (herausgegeben von James Turner, Thomas McCall und Jordan Wessling mit mittlerweile neun Bänden) etabliert. Im deutschsprachigen Raum gilt die von Thomas Schärfl und Thomas Marschler begründete Reihe *Studien zur Systematischen Theologie, Ethik und Philosophie* im Aschendorff-Verlag als etablierte Reihe mit analytischem Schwerpunkt.

Als letzte Quelle zur Identifikation analytischer Autor:innen dienten schließlich Öffentlichkeitsarbeit und populärwissenschaftliche Formate. Das Online-Portal *clostotruth.com* etwa produziert regelmäßig Video-Interviews mit Autor:innen, die entweder selbst analytisch arbeiten oder in der analytischen Community hohe Anerkennung finden.

2.1.2 Identifizierung von analytisch-soteriologischer Literatur

Viele der identifizierten Autor:innen arbeiten primär zu religionsphilosophischen Themen wie z. B. religiöse Erfahrung, Gottesbeweise oder Theodizee. Ein erster Schritt der Sortierung relevanter Literatur bestand darin, Schriften und Kapitel mit soteriologischem Fokus zu sichten. Hierfür eignen sich Stichwörter wie *soteriology*, *redemption*, *atonement*, *salvation*, *deliverance from sin*, aber auch Erwähnungen von Auswirkungen des Lebens, Leidens und Sterbens Jesu für die Menschen (*Christ saves us through . . .*; *Christ died for . . .*; *Christ's work; effects of the Cross*). Häufig sind soteriologische Argumente auch in eine Christologie eingebettet, weswegen bei unseren Ergebnissen auch Werke mit den Stichworten *christology* oder *incarnation* im Titel erscheinen.

Hilfreich war bei der Auswahl auch die oben bereits genannte thematisch geordnete Bibliographie zur analytischen Theologie von William Abraham. Viele der unten genannten Werke – zumindest die vor 2012 publizierten – waren hier zu finden. Neuere Werke konnten entweder unmittelbar durch Zitation in den oben angegebenen Grundlagen- und Nachschlagewerken oder indirekt durch Literaturrecherche auf *Atla*, *Index Theologicus* und *Philpapers* identifiziert werden. Voraussetzung für die Aufnahme in den Textkorpus war eine erste inhaltliche Durchsicht, um festzustellen, ob das thematische Kriterium (Zusammenhang von Kreuz und Erlösung) und das formal-methodische Kriterium (analytische Vorgehensweise) gewahrt sind.

Folgende Monografien und Sammelbände analytischer Autor:innen konnten wir als eindeutig soteriologisch qualifizieren:

Craig, William L.	<i>The Atonement</i> (2018); <i>Atonement and the Death of Christ: An Exegetical, Historical, and Philosophical Exploration</i> (2020)
Crisp, Oliver D.	<i>Locating Atonement – Explorations in Constructive Dogmatics</i> (2015); <i>The Word Enfleshed – Exploring the Person and Work of Christ</i> (2016); <i>Approaching the Atonement: The Reconciling Work of Christ</i> (2020); <i>Participation and Atonement – An Analytical and Constructive Account</i> (2022)

2.1 Datenerhebung durch Identifizierung des Textkorpus

McCord Adams, Marilyn	<i>Christ and Horrors: The Coherence of Christology</i> (2006)
Pawl, Timothy	<i>In Defense of Conciliar Christology: A Philosophical Essay</i> (2016)
Rutledge, Jonathan C.	<i>Forgiveness and Atonement: Christ's Restorative Sacrifice</i> (2022)
Stump, Eleonore	<i>Atonement</i> (2019)
Swinburne, Richard	<i>Responsibility and Atonement</i> (1989)

Hinzu kommen zahlreiche Zeitschriften- und Sammelbandartikel, wovon wir hier nur einige prägnante Titel von Autor:innen nennen, die zwar keine eigenen soteriologischen Monografien verfasst haben, aber intensiv und konstruktiv zu diesem Thema arbeiten (d. h. nicht nur die Werke anderer Personen diskutieren). Autor:innen, von denen bereits eine Monografie ausgewertet wurde, werden in dieser Liste nicht mehr aufgenommen; in manchen Fällen wurden aber über die Monografie hinaus auch noch einzelne weitere Beiträge rezipiert.

Cockayne, Joshua	„The Imitation Game: Becoming Imitators of Christ“, <i>Religious Studies</i> 53 (2017)
Cross, Richard	„Atonement without Satisfaction“, in: <i>Oxford Readings in Philosophical Theology</i> (2009)
Davis, Stephen T.	„Atonement and the Wrath of God“, in: <i>Locating Atonement</i> (2015)
Farris, Joshua	„Reparative Substitution and the ‚Efficacy Objection‘: Toward a Modified Satisfaction Theory of Atonement“, <i>Perichoresis</i> 15 (2017)
Forrest, Peter	„The Incarnation“, in: <i>Developmental Theism</i> (2007)
Graham, Gordon	„Atonement“, in: <i>The Cambridge Companion to Christian Philosophical Theology</i> (2010)
Green, Adam	„Omnisubjectivity and Incarnation“, <i>Topoi</i> 36 (2017)
Hamilton, S. Mark	„Re-Thinking Atonement in Jonathan Edwards and New England Theology“, <i>Perichoresis</i> 15 (2017)
Lucas, John R.	„Reflections on the Atonement“, in: <i>Reason and the Christian Religion</i> (1994)

Quinn, Philip	„Abelard on Atonement: „Nothing Unintelligible, Arbitrary, Illogical, or Immoral About It.““, in: <i>Oxford Readings in Philosophical Theology</i> (2009)
Rogers, Katherine	„An Anselmian defense of the Incarnation“, in: <i>Debating Christian Theism</i> (2013)
Tanner, Kathryn	„Justification and Justice in a Theology of Grace“, <i>Theology Today</i> 55 (1999)
Thurow, Joshua C.	„He Died for Our Sins“, <i>Journal of Analytic Theology</i> 9 (2021)

2.1.3 Erweiterung des Textkorpus

Einige Bücher, Artikel und Buchbeiträge wurden von uns aufgenommen, obwohl die Autor:innen sich nicht selbst als analytische Theolog:innen identifizieren, jedoch in der analytischen Community breit rezipiert werden (wie in 2.1.1 herausgearbeitet).

Boyd, Gregory ¹⁸⁴	<i>Satan and the Problem of Evil: Constructing a Trinitarian Warfare Theodicy</i> (2001)
Myers, Benjamin J.	„The Patristic Atonement Model“, in: <i>Locating Atonement</i> (2015)
Tanner, Kathryn E.	„Cross, and Sacrifice: A Feminist-Inspired Reappraisal“, <i>Anglican Theological Review</i> 86 (2004)
Weaver, J. Denny	„The Nonviolent Atonement“ (Zweite Auflage 2011)

Indem also zunächst einflussreiche, analytisch-theologische Autor:innen identifiziert und in einem zweiten Schritt aus deren Pu-

184 Boyd wurde oben noch nicht als einschlägiger Autor genannt. Er ist im Rahmen seiner Forschung zum *Open Theism* innerhalb der analytischen Community allerdings akzeptiert und wurde hierzu breit rezipiert. Da er seine Lehrtätigkeit zugunsten der Leitung einer Freikirche aufgab, sind seine neueren Monografien, wozu auch seine soteriologischen Veröffentlichungen zählen, für ein breiteres Publikum ausgerichtet und tragen markante und provokative Titel, was erklärt, warum diese wissenschaftlich weniger stark rezipiert werden. Aber auch die neueren Bücher Boyds tragen methodisch eindeutig analytische Züge.

blikationen Texte mit soteriologischer Fragerichtung herausgefiltert wurden, nahm das zu untersuchende Textkorpus Konturen an. Dieses Vorgehen erwies sich auch deshalb als praktikabel, weil die Zahl der wichtigeren Autor:innen im analytisch-theologischen Feld sich noch gut überschauen lässt. Dass sich analytisch-theologische Texte hierbei nicht überall trennschaft als solche definieren lassen und es somit „Grenzfälle“ bei der Auswahl gab, machte das grundsätzliche Vorgehen nicht weniger nachvollziehbar.

2.2 Datenaufbereitung durch Modellbildung

Nachdem das Textkorpus erhoben wurde, folgte ein weiterer zentraler Schritt der Diskursanalyse, nämlich die Aufbereitung der erhobenen Daten. Die Studie folgt hierbei einem *corpus-driven* Ansatz, der im *Handbuch Diskursforschung* wie folgt beschrieben wird:

Beim induktiven corpus-driven-Zugang werden die im Korpus vorliegenden Daten zunächst beobachtet, um anschließend aus dieser Beobachtung heraus Regeln für spezifische sprachliche Phänomene abzuleiten. [...] Dies bedeutet, dass beim corpus-driven-Ansatz die Hypothesenbildung nach der bzw. erst durch die Analyse erfolgt. Forschende lassen sich hierbei quasi von den Daten ‚inspirieren‘ und entwickeln anschließend eine Hypothese bezüglich erkannter sprachlicher Phänomene und Strukturen. Das Korpus wird also als Datenquelle verstanden, die dazu dient, spezifische Strukturen sichtbar zu machen, zu erfassen und erst danach eine Klassifizierung der beobachteten Daten vorzunehmen.¹⁸⁵

Dieser Ansatz geht davon aus, dass das Korpus selbst die Grundlage für das Generieren von Theorien und Hypothesen liefert. Die Analyse ist weitgehend explorativ, und Forschende versuchen, Muster oder Trends zu erkennen, die direkt aus den Daten entstehen, ohne auf externe theoretische Vorgaben zurückzugreifen.

Zur ersten groben Einteilung und Betitelung der Argumentationen erwiesen sich prägnante, thematisch verdichtete Formulierungen als hilfreich, wie sie in nahezu allen soteriologischen Texten zu finden sind. Inhaltlich bringen diese zugespitzt zum Ausdruck,

185 D. Gür-Seker, Zur Verwendung von Korpora in der Diskurslinguistik, 599.

wie durch das Kreuzesereignis ein Übergang von einem unerlösten Zustand (Problem) zu einem erlösten Zustand (Ziel bzw. Folge) vollzogen wird. Oliver D. Crisp bezeichnet solche Formulierungen als „mechanisms of the atonement“ (Erlösungsmechanismen) und versteht sie als Zielpunkt soteriologischer Modellentwicklung.¹⁸⁶

Die im Textkorpus inhaltlich rekonstruierbaren Strukturen konnten daher als soteriologische Modelle bzw. Modellgruppen ausgewiesen werden. Modelle sind – wie bereits im vorangegangenen Kapitel ausführlich dargestellt – vereinfachende konzeptionelle Rahmen oder Beschreibungen, mit deren Hilfe komplexe Daten, Systeme und Prozesse geordnet und verstanden werden können. Sie repräsentieren bestimmte Aspekte eines Phänomens und weisen, vergleichbar mit einer Analogie, sowohl Ähnlichkeiten als auch Unterschiede zum Dargestellten auf.¹⁸⁷

Nur im Rahmen der Kernhypothese kam im vorliegenden Vorgehen der *corpus-based* Zugang der Diskursanalyse zum Tragen; in diesem Paradigma erfolgt die Analyse „mit einer bereits vordefinierten Hypothese, d. h., das Korpus wird nach von Forschenden festgelegten Kategorien untersucht“.¹⁸⁸ Dies liegt vor allem daran, dass die grundlegende Forschungsfrage – „Was hat das Kreuz mit unserem Heil zu tun?“ – bereits mit einer affirmativen Hypothese („Das Kreuz ist relevant für unsere Erlösung“) vorgegeben war und nicht aus dem Korpus selbst heraus entwickelt wurde.¹⁸⁹ Im Hinblick auf die Modellbildung hingegen wurde bewusst ein *corpus-driven* Zugang gewählt. Zwar enthält das Korpus auch Typologien, etwa in Form von Lehrbüchern oder Überblicksartikeln. Doch wurde einzig die Voraussetzung, dass soteriologische Modelle rekonstruierbar seien, an das Korpus herangetragen – nicht hingegen eine vorgegebene, explizite Typologisierung.

Die Grundstruktur eines solchen Modells – bestehend aus Problem, Mechanismus und Folge/Ziel – ergibt sich weitgehend aus

186 O. Crisp, *Approaching the Atonement*, 3: „At the heart of these questions, which are about the meaning of the atonement, is an issue that we will return to in each of the subsequent chapters. This issue has to do with the *meachanism* by means of which Christ reconciles us to God.“

187 Vgl. O. Crisp, *The Importance of Model Building in Theology*, 9f.

188 D. Gür-Seker, *Zur Verwendung von Korpora in der Diskurslinguistik*, 599.

189 Vgl. ebd.: „Das Interesse besteht somit darin, eine spezifische Hypothese bezüglich des Untersuchungsgegenstandes mittels Korpusdaten zu überprüfen.“

dem Korpus selbst, da mehrere Autor:innen ihre soteriologischen Modelle explizit in dieser Form gliedern. Um jedoch eine systematische Vergleichbarkeit mit dem laientheologischen Teilprojekt zu gewährleisten, wurde diese Struktur auch auf jene Autor:innen angewendet, die ihr Modell nicht ausdrücklich entlang dieser Dreigliederung entfalten. Auf diese Weise konnte die Vergleichbarkeit sowohl zwischen den verschiedenen Modelltypen als auch im Hinblick auf das laientheologische Teilprojekt erleichtert werden. Ergänzt wurde diese Struktur durch die Kategorie der Metareflexion.

2.2.1 Typologien soteriologischer Modelle

Im Verlauf dieser Studie wurde also aus dem Textkorpus heraus eine Typologie rekonstruiert, d. h. eine auf den Texten basierende Art und Weise, soteriologische Modelle zu unterscheiden und zu ordnen. Weder im kontinental- noch im analytisch-theologischen Bereich gibt es bereits detailliert ausgearbeitete Typologien. Einige etablierte Ansätze hierfür wurden im vorherigen Kapitel bereits dargelegt; gleichzeitig wurde evaluiert, dass diese sich als zu grobgliebig oder ungenau erweisen, wie z. B. die Unterscheidung von patristischen, scholastischen und neuzeitlichen Modellen. Von der englischsprachigen (nicht analytischen) Theologie wurde die (eher apologetisch ausgerichtete) Typologie Millard Ericksons aufgegriffen; aus der analytischen Theologie wurde die soteriologische Typologie Oliver Crisps rezipiert, welche – da Crisp Teil unseres Textkorpus war – die in dieser Studie vorgenommene Modellbildung beeinflusst hat. Da Crisp in seiner lehrbuchartigen Zusammenfassung etablierter Soteriologien selbst nach einer ähnlichen Methode vorging wie die vorliegende Studie (*model building*), ist es nicht überraschend, dass seine Typologie der von uns entwickelten ähnelt. Aus der Analyse unseres Textkorpus ergaben sich aber an einigen Punkte auch bedeutsame Unterschiede; z. B. zeigt sich bei Crisp eine stärkere Unterteilung nach historischen Gesichtspunkten sowie eine Nichtberücksichtigung des heilsgeschichtlich-offenbarungstheologischen Paradigmas in der Soteriologie.¹⁹⁰

190 Vgl. O. Crisp, *Approaching the Atonement*. Crisp behandelt patristische Motive wie Christus Victor, Rekapitulation sowie das Lösegeldmotiv ausführlich.

Die von uns entwickelte Typologie besteht aus sieben soteriologischen *Modellgruppen* (AT 1–7): Sieg, Wiedergutmachung, Strafe, Vorbildliche Tat, Offenbarung, Leiden Gottes, Verantwortungsübernahme Gottes. Wir nennen diese Modellgruppen, da jede Gruppe wiederum drei verschiedene Modelle enthält (AT 1.1–7.3). Die Variantenbildung erschien notwendig, da sich in der detaillierten Analyse häufig herausgestellt hat, dass Autor:innen auf den ersten Blick dieselbe Soteriologie vertreten (z. B. aufgrund einer gemeinsamen Bezeichnung, gemeinsamer historischer Referenzautor:innen, eines geteilten grundlegenden Mechanismus), in wichtigen einzelnen Aspekten aber eine grundlegend andere Auffassung haben. Zum Beispiel macht es beim patristischen Christus Victor-Modell (AT 1: Sieg) einen großen Unterschied, ob der Sieg als Sieg gegen den Tod (AT 1.1), als Sieg gegen den Satan bzw. personale Mächte des Bösen (AT 1.2) oder metaphorisch-dogmatisch als Überwindung der Erbsünde (AT 1.3) angesehen wird.

Während die Modellgruppen auf Grundlage des Textkorpus eindeutig voneinander abgrenzbar sind, gab es bei der Variantenbildung einen größeren Auslegungsspielraum. Dennoch versuchten wir uns auch hier am *corpus-driven* Ansatz zu orientieren und vor allem die explizite Abgrenzung von Referenzautor:innen, die einer bestimmten Modellgruppe zuzuordnen sind, voneinander als Orientierung zu verwenden. So ist es beispielsweise Autor:innen, die AT 1.1 vertreten, meist ein großes Anliegen, sich von der wörtlichen Auslegung eines Sieges über Satan, wie in AT 1.2 vertreten, zu distanzieren, und umgekehrt. Auch wenn in manchen Fällen eine Unterteilung in weitere Varianten möglich gewesen wäre, konnten wir auf Basis dieser Überlegungen und aufgrund der Schwerpunktsetzung auf vier Aspekte (Problem, Mechanismus, Ziel, Metareflexion) bei allen Modellgruppen jeweils drei Varianten rekonstruieren. Die erste Variante zählt hierbei als Hauptvariante, da sie diejenige ist, die innerhalb des Korpus als die am klarsten konturierte oder bedeutsamste Variante erschien. So ist beispielsweise im analytischen Diskurs eine bestimmte Auslegung bzw. Weiterentwicklung von Anselms Satisfaktionstheorie (AT 2.1) verbreitet, während die eher historische Position Anselms nur vereinzelt vertreten wird

cher (hier gesammelt in AT 1); AT 5 und 7 kommen bei ihm nicht als eigenständige Modelle vor.

(AT 2.2) bzw. es auch einige wenige Weiterentwicklungen gibt, die sich ganz grundsätzlich von Voraussetzungen Anselms distanzieren (AT 2.3). Die Hauptvariante ist also dasjenige Modell, welches am meisten inklusiv und intuitiv ist, d. h. nicht nur die Mehrheit der analytischen Autor:innen, die eine solche Position vertreten, repräsentiert, sondern auch das Verständnis abbildet, wie analytische Autor:innen, die andere Positionen vertreten, dieses Modell häufig verstehen.

2.2.2 Heuristisches Analyseschema

Die Erstellung der soteriologischen Modelle und ihre Klassifikation geschah unabhängig vom empirischen Teil der Studie.¹⁹¹ Allerdings entwickelten beide Teilprojekte vorab gemeinsam ein heuristisches Analyseschema, um einen adäquaten Modellvergleich (sowohl zwischen dem analytischen und laientheologischen Bereich wie auch zunächst intern) zu ermöglichen. Dieses besteht aus fünf Aspekten, welche in einem vollständigen Modell zum Kreuzestod Jesu inhaltlich behandelt sein sollten. Diese Aspekte, die im Folgenden beschrieben werden sollen, sind: der Grund (des Kreuzestodes), seine Bedeutung, seine Folge sowie explizite Vorannahmen und Metareflexionen.

Alle sich abzeichnenden Modelle beantworten die Frage „Warum musste Jesus sterben?“ bzw. „Welche Bedeutung hat der Kreuzestod?“ unter mehrfachen Hinsichten. Einerseits wurde der Grund bzw. die Ursache beleuchtet: Wessen Aktivität oder welche Umstände haben dazu geführt, dass Jesus am Kreuz gestorben ist? Hier lassen sich als Akteure Gott, Jesus (ob als Gott oder als Mensch selbst), sein Umfeld (Römer, Hohepriester, Pharisäer, seine Jünger) und die politischen und kulturellen Umstände, in denen

191 Für das Design der empirischen Studie wurde vom systematischen Teil des Projektkonsortiums eine vorläufige Typologie zur Verfügung gestellt, die jedoch nicht als Vorlage für die laientheologischen Modelle diente, da diese aus den Gruppengesprächen heraus entwickelt wurden. Ein ursprünglicher Plan, Gruppenteilnehmer mit dieser vorläufigen Typologie zu konfrontieren, wurde nicht weiterverfolgt bzw. dies nur am Ende der Gespräche unternommen, um Teilnehmern einen eigenständigen Abgleich zu ermöglichen.

Jesus sich befand, benennen. Das „Warum?“ lässt sich aber auch in Bezug auf die Bedeutung oder den unmittelbaren Zweck verstehen, ggf. auch als Bedeutung, die dem Ereignis im Nachhinein oder von heutigen Gläubigen zugeschrieben wurde. Der Aspekt „Folge“ bezieht sich auf die tatsächlichen Konsequenzen des Ereignisses für die Welt, die Gesellschaft oder für den einzelnen Gläubigen. Die Folgen können im Gegensatz zur Bedeutung tatsächlich auch davon abhängig sein, inwiefern das Ereignis rezipiert wird bzw. der einzelne Mensch zum Glauben kommt und einen spirituellen Weg beschreitet. Aus den gestellten Fragen ergeben sich daher bereits drei hermeneutische Dimensionen: Grund/Ursache, Bedeutung, Zweck/Folge. Diese Fragen wurden, gleichsam als heuristischer Schlüssel, sowohl an das Textkorpus (im systematischen Teilprojekt) als auch an die Gruppengesprächsteilnehmer:innen (im empirischen Teilprojekt) herangetragen.

Als weitere modellprägende Aspekte wurden die Aspekte „Explizite Vorannahme“ und „Metareflexion“ aufgenommen. Explizite Vorannahmen können sich auf die Beschaffenheit der Welt, auf die Natur des Menschen oder die Eigenschaften Gottes bzw. das Gott-Welt-Verhältnis beziehen, die Voraussetzungen dafür darstellen, dass Thesen der anderen Aspekte überhaupt sinnvoll gedacht werden können. Während die analytische Methode einen großen Wert darin sieht, alle impliziten Vorannahmen auch explizit zu formulieren, ist der laientheologische Diskurs häufig davon geprägt, dass Vorannahmen implizit bleiben; allerdings erlebten wir im Rahmen der Gruppengespräche häufig, dass einzelne Gesprächsteilnehmer:innen durch die Nachfragen anderer dazu gebracht wurden, ihre impliziten Vorannahmen explizit zu machen. Metareflexionen lassen sich immer dann identifizieren, wenn Personen ein Bewusstsein darüber haben, dass ihr aktueller Erklärungsversuch einer von vielen möglichen ist, dass ihre Vorannahmen nicht selbstverständlich sind oder dass das menschliche Erkenntnisvermögen in Bezug auf die gestellten Fragen begrenzt ist. Auch Reflexionen darüber, wie man zu einer bestimmten Erkenntnis gekommen ist, auf welche Autoritäten und Quellen man sich stützt oder welche philosophische Methodik man zugrunde legt, gehören in diese Kategorie.

Abbildung 2.1 Heuristisches Analyseschema für soteriologische Modelle

Aspekt: METAREFLEXION			
Aspekt: EXPLIZITE VORANNAHME	Aspekt: GRUND	Aspekt: BEDEUTUNG	Aspekt: FOLGE

Das heuristische Analyseschema erfüllt mindestens drei Zwecke. Zum ersten definierte es für die Projektgruppe, welche Mindestanforderungen wir an ein soteriologisches Modell zum Kreuzestod Jesu stellen: nämlich, dass alle Aspekte kohärent¹⁹² bearbeitet werden. Zum zweiten ermöglichte es einen gemeinsamen Fokus bei der Analyse des jeweiligen Textkorpus im praktisch-theologischen und systematisch-theologischen Projektteil. Dieser stellte sicher, dass das inhaltliche Erkenntnisziel bei der jeweiligen Datenaufbereitung übereinstimmte. Zum dritten dient ein inhaltlich mit Begriffen gefülltes, heuristisches Analyseschema als prägnante und übersichtliche Darstellung der einzelnen Modelle mit ihren zentralen Inhalten. Wie der letzte Punkt erreicht werden konnte, wird im Folgenden anhand der Kodierungsbegriffe erklärt.

2.2.3 Kodierungsbegriffe

Um das heuristische Analyseschema und seine Aspekte mit prägnanten, inhaltlichen Punkten zu füllen, arbeiteten wir aus den bestehenden Modellen Kodierungsbegriffe heraus. Hier unterscheidet sich die Vorgehensweise von der im Kapitel 5 dargestellten laientheologischen Vorgehensweise, was durch die unterschiedliche Methodik der Fachbereiche begründet ist. Während es im systematisch-theologischen Diskurs viele ausgearbeitete Theorien mit klar

192 Kohärent bedeutet hier nicht, dass alle Aspekte an einem Stück, ohne Unterbrechung, und logisch widerspruchsfrei behandelt werden müssen. In den Gruppendiskussionen unter Laien wurde etwa häufig assoziativ diskutiert, sodass Themensprünge enthalten sind. Kohärenz meint in diesem Kontext, dass in sprachlicher oder inhaltlicher Hinsicht ein Bezug zwischen den Aspekten nachgewiesen werden kann, der diese zu einem zusammengehörigen Argumentations- und Gedankenstrang (Modell) verbindet.

formulierten Thesen und verbreiteten Begriffsdefinitionen gibt, ist dies im laientheologischen Diskurs nicht der Fall. So können dort nicht unmittelbar aus bestehenden Texten Modelle herausgearbeitet werden, sondern es müssen zunächst Kodierungsbegriffe erkannt, definiert und Aspekten zugeordnet werden. Das laientheologische Vorgehen wird im weiteren Verlauf der Studie noch genauer entfaltet. Um einen angemessenen Vergleich zu ermöglichen, wurden aus den bestehenden analytisch-theologischen Modellbeschreibungen, wie sie in Kapitel 3 erarbeitet werden, zu einem späteren Zeitpunkt Kodierungsbegriffe herausgearbeitet und das heuristische Schema modellspezifisch mit Inhalt gefüllt.

Die Kodierungsbegriffe beziehen sich auf inhaltliche Kernpunkte der einzelnen Modelle und markieren häufig auch Unterscheidungsmerkmale zwischen Modellgruppen bzw. -varianten. Meistens konnten sie eindeutig den jeweiligen Aspekten zugeordnet werden. In manchen Fällen traten hier allerdings Schwierigkeiten auf. So ließen sich einerseits zwischen expliziter Vorannahme und Grund, andererseits zwischen Bedeutung und Folge fließende Übergänge wahrnehmen. Zur deutlicheren Unterscheidung hielten wir uns an folgende Prinzipien: Vorannahmen beziehen sich auf weltanschauliche Vorannahmen, theologische Grundentscheidungen (z. B. zum Gottesbegriff) und das konkrete Problem, das durch die Soteriologie gelöst werden muss (z. B. der Sündenfall); Gründe für den Kreuzestod beziehen sich auf unmittelbare Ursachen, die zum Kreuzestod geführt haben, ob nun von „oben“ (z. B. Gottes Wille, der mit der Inkarnation initiierte Plan zur Erlösung der Menschheit) oder von „unten“ (z. B. die ablehnende Haltung der damals lebenden Menschen zur Verkündigung Jesu) gedacht. Insgesamt wurde mit 130 Kodierungsbegriffen eine recht große Zahl inhaltlicher Kernpunkte herausgearbeitet, die aufgrund der Differenzierungen zwischen den Modellvarianten auch notwendig ist.

2.2.4 Übersicht über herausgearbeitete Kodierungsbegriffe

Im Folgenden werden die Kodierungsbegriffe, geordnet nach Aspekt und Fundstellen, aufgelistet und eine kurze Definition gegeben. Zudem wird der Aspekt benannt und die Modelle angegeben, in denen der zum „Code“ passende Inhalt aufgefunden

wurde. Die Fundstellen beziehen sich auf die Typologie, die im folgenden Kapitel entwickelt wird: Die Abkürzung AT steht für ein Modell innerhalb des analytisch-theologischen Diskurses, die Ziffern geben die Modellgruppen bzw. das genaue Modell an. An dieser Stelle mag es genügen, die Modellgruppen kurz zu benennen: AT 1 (Sieg); AT 2 (Wiedergutmachung), AT 3 (Strafe), AT 4 (Vorbildliche Tat), AT 5 (Offenbarung), AT 6 (Leiden Gottes) sowie AT 7 (Verantwortungsübernahme Gottes).

Kodierungsbegriff	Definition	Aspekt	Fundstellen
Sieg über den Tod	Der Mangelzustand des Todes wird aufgehoben.	Bedeutung	AT 1.1
Sieg über den Satan	Der Satan wird besiegt.	Bedeutung	AT 1.2
Sieg über die Mächte des Bösen	Die Mächte des Bösen werden besiegt.	Bedeutung	AT 1.2
Überwindung Adams	Christus revidiert die Auswirkungen von Adams Verfehlung.	Bedeutung	AT 1.3
Umkehrung der Sündengeschichte	Christus macht auf dramatische Weise aus der Sündengeschichte eine Heilsgeschichte.	Bedeutung	AT 1.3
Opfer	Christi Leben, Leiden und Sterben stellen ein Opfer für Gott dar.	Bedeutung	AT 2.1
Stellvertretende Wiedergutmachung (Sühne)	Der Kreuzestod stellt eine stellvertretende Wiedergutmachung Jesu an Gott dar.	Bedeutung	AT 2.1, AT 2.2
Verdienst	Christi Handeln als Mensch ist verdienstvoll und wird belohnt.	Bedeutung	AT 2.2, AT 2.3
Kommunikative Kraft	Der Kreuzestod besitzt kommunikative Kraft in der Vermittlung einer Botschaft von Gott.	Bedeutung	AT 2.1, AT 5
Stellvertretende Strafe	Der Kreuzestod Jesu stellt eine stellvertretende Strafe Gottes dar.	Bedeutung	AT 3.1, AT 3.2, AT 3.3
Reale Strafe	Die Menschheit wird in Christus real bestraft.	Bedeutung	AT 3.2
Beispielhafte Strafe	Die Strafe soll ein Exempel statuieren: Gott nimmt die Sünde ernst.	Bedeutung	AT 3.3
Vollkommene Handlung	Jesu Handeln ist moralisch vollkommen.	Bedeutung	AT 4.1

2 Rekonstruktion analytisch-theologischer Argumentationsmuster

Kodierungsbegriff	Definition	Aspekt	Fundstellen
Martyrium	Jesus steht konsequent für seine Botschaft ein und stirbt zuletzt für diese.	Bedeutung	AT 4.1
Vorbildliches Liebeshandeln	Jesu Handeln ist vorbildlich in der Liebe.	Bedeutung	AT 4.1, AT 4.2
Anleitung zum Vernunftgebrauch	Das Handeln Jesu kann Menschen zum freien Vernunftgebrauch anleiten.	Bedeutung	AT 4.3
Glaubwürdige Offenbarung	Gott offenbart sich in Leben, Leiden und Sterben Jesu Christi glaubwürdig als liebender Gott.	Bedeutung	AT 5
Sieg durch Gewaltfreiheit	Durch den souveränen und gewaltfreien Umgang Jesu mit dem Bösen besiegt er dieses.	Bedeutung	AT 5
Leiden Gottes	Gott leidet (spätestens) im Kreuzestod wirklich.	Bedeutung	AT 6.1, AT 6.2
Menschliche Ich-Perspektive	Gott nimmt eine menschliche Ich-Perspektive ein.	Bedeutung	AT 6.2
Gemeinschaft	Gott lädt die Menschen zur Gemeinschaft ein.	Bedeutung	AT 6.3
Verantwortungsübernahme Gottes	Gott übernimmt Verantwortung für die unvollkommene Schöpfung und das Leid in ihr.	Bedeutung	AT 7.1
Sühne Gottes	Gott sühnt dafür, dass er das Leid in der Schöpfung zugelassen hat.	Bedeutung	AT 7.1
Gottes „Opfer“	Gott opfert sich in Christus für die Menschen auf und leistet dadurch Sühne.	Bedeutung	AT 7.1
Wiedergutmachung Gottes an die Opfer	Gott leistet Wiedergutmachung für die Opfer menschlicher Gewalt.	Bedeutung	AT 7.2
Stellvertretende Wiedergutmachung Gottes für die Täter	Gott leistet stellvertretend für die menschlichen Täter Wiedergutmachung an die Opfer.	Bedeutung	AT 7.2
Schuldeingeständnis Gottes	Gott zeigt Reue über seine eigenen Taten und gesteht Schuld ein.	Bedeutung	AT 7.3
Kosmische Dimension	Der Kreuzestod betrifft die Machtverteilung im Kosmos bzw. dessen Grundkonstitution.	Voran- nahme	AT 1.1, AT 1.2, AT 1.3

2.2 Datenaufbereitung durch Modellbildung

Kodierungsbegriff	Definition	Aspekt	Fundstellen
Metaphysische Entität	Die Menschheit wird als eine metaphysisch zusammengehörige Entität verstanden.	Voran- nahme	AT 1.1, AT 3.2
Kosmischer Kampf	Der Kosmos ist geprägt durch einen anhalten Kampf zwischen Gott und bösen Mächten.	Voran- nahme	AT 1.2
Sündenfall Adams	Adams Verfehlung hat Auswirkungen auf die gesamte Menschheit.	Voran- nahme	AT 1.3
Teleologie	Die Menschheitsgeschichte ist von Gott zielgerichtet darauf angelegt, dass der Mensch reif wird und sich auf Gemeinschaft mit Gott hin entwickelt.	Voran- nahme	AT 1.3
Leben, Leiden und Sterben	Leben, Leiden und Sterben Jesu Christi sind zusammengenommen seine Erlösungstat.	Voran- nahme	AT 2.1
Stellvertretung	Jesus Christus handelt stellvertretend für die Menschheit.	Voran- nahme	AT 2.1, AT 2.2, AT 3.1, (AT 3.2)
Keine Äquivalenz	Keine Notwendigkeit einer Äquivalenz zwischen der Schuld und der Strafe bzw. Wiedergutmachung bzw. Sühne	Voran- nahme	AT 2.1, AT 3.1
Freiwilligkeit	Der Mensch Jesus handelt im Zusammenhang mit dem Kreuzesgeschehen freiwillig.	Voran- nahme	AT 2.1, AT 3.1
Gestörte Schöpfungsordnung	Die Schöpfungsordnung ist durch die Sünde gestört.	Voran- nahme	AT 2.2
Ehrverletzung	Die Ehre Gottes ist durch die Sünde verletzt.	Voran- nahme	AT 2.2
Wiedergutmachung oder Strafe	Vom lateinischen satisfaction aut poena: eines von beiden ist notwendig.	Voran- nahme	AT 2.2
Äquivalenz	Notwendigkeit einer Äquivalenz zwischen der Schuld und der Strafe bzw. Wiedergutmachung bzw. Sühne	Voran- nahme	AT 2.2, AT 3.2
Keine Verpflichtung Gottes	Gott ist moralisch nicht verpflichtet, reuigen Menschen zu vergeben.	Voran- nahme	AT 2.3

2 Rekonstruktion analytisch-theologischer Argumentationsmuster

Kodierungsbegriff	Definition	Aspekt	Fundstellen
Jüdische Opferpraxis	Die jüdische Opferpraxis zur Zeit Jesu ist der Deutungsrahmen zum Verständnis des Kreuzestodes.	Voran- nahme	AT 2.1
Gott handelt	Aktiv Handelnder ist vorrangig Gott selbst.	Voran- nahme	AT 3.1; AT 5
Reale Schuld	Die Menschheit ist durch die Sünde Adams kollektiv wie individuell schuldbeladen.	Voran- nahme	AT 3.2
Retributive Gerechtigkeit	Das zugrundeliegende Gerechtigkeitsverständnis ist das der Retribution.	Voran- nahme	AT 3.2
Gott als Herrscher	Gott steht als Herrscher über dem Recht, das er so flexibel anwenden kann: ‚rectoral justice‘	Voran- nahme	AT 3.3
Sündhafte Entfremdung	Die Menschen sind durch ihr sündhaftes Handeln und durch ebensolche Strukturen von Gott entfremdet.	Voran- nahme	AT 4.1
Jesus als Mensch	Jesus handelt als Mensch und wird nicht als wahrhaft göttlich angesehen.	Voran- nahme	AT 4.2, AT 4.3
Bedingungslose Vergebung	Gott vergibt den Menschen ohne Vorbedingung.	Voran- nahme	AT 5
Ernstnehmen der Sünde	Gott zeigt durch den Kreuzestod, dass es sich bei der Sünde um eine ernstzunehmende Größe handelt.	Voran- nahme	AT 5
Gewaltfreiheit	Gott und Jesus handeln unter Verzicht auf Gewalt.	Voran- nahme	AT 5
Verbitterung	Menschen können leicht eine verbitterte Haltung zur Welt annehmen.	Voran- nahme	AT 5
Vielversprechendster Weg	Für Gott besteht der vielversprechendste Weg, Menschen in ihrem Herzen zu erreichen, in der Passion Christi.	Voran- nahme	AT 5
Erworbene Leidensfähigkeit	Gott ist mit der Inkarnation leidensfähig und verwundbar.	Voran- nahme	AT 6.1

Kodierungsbegriff	Definition	Aspekt	Fundstellen
Unvollständige Empathiefähigkeit	Gott ist nicht vollständig empathiefähig mit den Geschöpfen, solange er nicht selbst leidet.	Vorannahme	AT 6.1
Leidensfähigkeit Gottes	Gott ist unabhängig von der Inkarnation leidensfähig.	Vorannahme	AT 6.2
Omnisubjektivität	Gott kennt die Bewusstseinszustände aller Geschöpfe.	Vorannahme	AT 6.2
Keine Ich-Perspektive	Gott besitzt keine menschliche Ich-Perspektive.	Vorannahme	AT 6.2
Leidensunfähigkeit Gottes	Gott ist leidensunfähig und unveränderlich.	Vorannahme	AT 6.3
Unvollkommenheit der Schöpfung	Die Schöpfung ist nicht vollkommen gut.	Vorannahme	AT 7.1
Unverschuldetes Leid	Die Geschöpfe leiden oft ohne eigene Schuld.	Vorannahme	AT 7.1
Menschliche Täter	Menschliche Täter sind für Leid verantwortlich.	Vorannahme	AT 7.2
Rationalistischer Schöpfergott	Bei Erschaffung der Welt handelt Gott aus rationalistischem Kalkül und ohne personal-liebende Zugewandtheit	Vorannahme	AT 7.3
Repräsentationalismus	Die Menschheit wird in Christus im Sinne einer Rechtsfiktion bestraft.	Vorannahme/ Grund	AT 3.1
Inkarnation	Zentrale Erlösungstat ist die Menschwerdung.	Grund	AT 1.1, AT 1.3
Kreuzestod	Zentrale Erlösungstat ist der Kreuzestod.	Grund	AT 1.2
Notwendigkeit	Angesichts der gefallenen Welt besteht eine Notwendigkeit für die getroffenen Maßnahmen	Grund	AT 2.2, AT 3.1, AT 3.2
Gerechtigkeit und Barmherzigkeit	Die Gottesattribute Gerechtigkeit und Barmherzigkeit müssen in Einklang gebracht werden.	Grund	AT 2.3, AT 3.1
moralisches Gesetz	Das moralische Gesetz (bzw. dessen „Ehre“) macht gewisse Handlungen Gottes erforderlich.	Grund	AT 3.3

2 Rekonstruktion analytisch-theologischer Argumentationsmuster

Kodierungsbegriff	Definition	Aspekt	Fundstellen
Befähigung Jesu	Gott befähigt Jesus durch seine Gnade.	Grund	AT 4.1
Liebe Gottes	Gott wird durch seine Liebe bewegt.	Grund	AT 5
Göttliches und menschliches Bewusstsein	Christus besitzt sowohl ein göttliches als auch ein menschliches Bewusstsein.	Grund	AT 6.1
Solidarität	Gott solidarisiert sich rückhaltlos mit den Geschöpfen.	Grund	AT 6.1; AT 7.1
Annahme der menschlichen Natur	Gott nimmt die menschliche Natur an.	Grund	AT 6.2, AT 6.3
Identifikation Gottes	Gott identifiziert sich sowohl mit menschlichen Täufern als auch ihren Opfern	Grund	AT 7.2
Liebende Beziehung	Gott geht eine liebende Beziehung zu jedem einzelnen Menschen ein.	Grund	AT 7.3
Charakterveränderung Gottes	Gott wird erst im Laufe der Schöpfungszeit zu einem liebenden, zugewandten Gott.	Grund	AT 7.3
Unsterblichkeit	Folge des Sieges über den Tod ist die Unsterblichkeit des Menschen.	Folge	AT 1.1
Vergöttlichung	Der Mensch erlangt Fähigkeiten und Eigenschaften, die ihn Gott-ähnlich machen.	Folge	AT 1.1, AT 1.3
Spiritueller Kampf	Die Gläubigen müssen ihr Leben als Teilnahme am kosmischen Kampf der guten gegen die bösen Mächte verstehen.	Folge	AT 1.2
Gewissheit des Sieges	Da die wichtigste „Schlacht“ gewonnen wurde, ist der eschatologische Sieg des Guten gewiss.	Folge	AT 1.2
Auferstehung als Beweis	Die Auferstehung ist ein Beweis des Sieges über die Mächte des Bösen bzw. Satan	Folge	AT 1.2
Pädagogische Hilfe	Gott erzieht die Menschheit zum Guten.	Folge	AT 1.3
Neue Zeitlinie	Das Christusereignis löst eine neue Zeitlinie aus, nämlich die einer „erlösten Welt“.	Folge	AT 1.3

Kodierungsbegriff	Definition	Aspekt	Fundstellen
Reue und Vergebungsbite	Menschen müssen mindestens Reue zeigen und um Vergebung für ihre Sünden bitten.	Folge	AT 2.1
ausreichende Wiedergutmachung	Dass die Wiedergutmachung ausreicht, wird von Gott zum Ausdruck gebracht.	Folge	AT 2.1
Inanspruchnahme	Um das Sühnewerk Christi in Anspruch zu nehmen, müssen Menschen aktiv darum bitten.	Folge	AT 2.1
Schöpfungsordnung	Die Schöpfungsordnung ist wiederhergestellt.	Folge	AT 2.2
Ehre	Die Ehre Gottes (in der Schöpfung) ist wiederhergestellt.	Folge	AT 2.2
(Selbst-)Verpflichtung Gottes	Gott ist nun verpflichtet, reuigen Menschen, die darum bitten, zu vergeben	Folge	AT 2.3
Verhinderung ewiger Höllenstrafe	Menschen, die glauben, können die ewige Höllenstrafe vermeiden.	Folge	AT 3.1
Straffreiheit	Menschen, die glauben, bleiben straffrei.	Folge	AT 3.1, AT 3.3
Strafe vollzogen	Die Strafe wurde real an der Menschheit vollzogen, sodass diese nun wieder unschuldig ist.	Folge	AT 3.2
Way of life	Jesu Handeln begründet einen neuen Lebensstil in der Welt.	Folge	AT 4.1
Gottesbewusstsein	In der Orientierung an Jesus eignen sich die Menschen ein aktives Gottesbewusstsein an.	Folge	AT 4.1
Befähigung	Jesu Handeln befähigt andere Menschen zu moralisch-spirituel-ler Vollkommenheit.	Folge	AT 4.1, AT 4.2
Transformation	Jesu bzw. Gottes Handeln ermöglichen eine Transformation der Menschen in Ausrichtung auf ebenjenes.	Folge	AT 4.1, AT 4.2, AT 5
Erlösung durch Vernunft	Menschen können sich durch eigenen Vernunftgebrauch von ihren Problemen erlösen.	Folge	AT 4.3

2 Rekonstruktion analytisch-theologischer Argumentationsmuster

Kodierungsbegriff	Definition	Aspekt	Fundstellen
Vertrauen	Menschen können sich Gott öffnen und ihm vertrauen.	Folge	AT 5
Unterbrechen der Gewaltspirale	Durch Jesu gewaltfreien Widerstand kann die Gewaltspirale unter den Menschen gebrochen werden.	Folge	AT 5
Erzählungen	Menschen können sich an Erzählungen von Jesus ausrichten und haben zudem neue Erzählungen von der Welt.	Folge	AT 5
Neues Gottes- und Weltbild	Ein neues Gottes- und Weltbild ist die Folge der Offenbarung.	Folge	AT 5
Umgang mit Gewalt und dem Bösen	Durch Jesu gewaltfreies Handeln wird ein neuer Umgang mit Gewalt und dem Bösen aufgezeigt.	Folge	AT 5
Charakteränderung	Menschen verändern ihren Charakter durch ein neues Gottes- und Weltverhältnis.	Folge	AT 5
Aufgabe des Widerstands	Menschen können sich Gott öffnen, indem sie ihren inneren Widerstand gegen die Gnade und Liebe Gottes aufgeben.	Folge	AT 5
Empathie	Durch Gottes Leiden vervollkommt sich seine Empathie mit den Geschöpfen.	Folge	AT 6.1
Nähe Gottes	Mit Gottes Leiden und Empathie ist eine persönliche Nähe zu den Menschen verbunden.	Folge	AT 6.1
Mind reading	Gott lernt die Bewusstseinszustände aller Menschen aller Zeiten kennen.	Folge	AT 6.1
Trennung aufgehoben	Die Trennung zwischen Gott und den Menschen ist aufgehoben.	Folge	AT 6.2
Beziehung zu Gott	Eine (neue) Beziehung zu Gott wird möglich.	Folge	AT 6.3
Befriedigung und Besänftigung	Die Menschen können ihren Zorn auf Gott besänftigen und sind befriedet.	Folge	AT 7.1
Glauben	Der Glauben an einen liebenden Gott wird ermöglicht.	Folge	AT 7.1

2.2 Datenaufbereitung durch Modellbildung

Kodierungsbegriff	Definition	Aspekt	Fundstellen
Hoffnung auf Neuschöpfung	Es gibt eine Grundlage für die Hoffnung, dass Gott alles neu und ohne Leid schaffen wird.	Folge	AT 7.1
Umgang mit dem Leiden	Menschen werden befähigt, mit dem Leiden anders umzugehen.	Folge	AT 7.1
Täter-Opfer-Versöhnung	Eschatologisch wird eine persönliche Vergebung und Versöhnung zwischen Opfern und Tätern möglich.	Folge	AT 7.2
Sühne der Täter	Für die Täter besteht die Möglichkeit, sich mit Gottes Wiedergutmachung zu verbinden und diese als eigene einzubringen.	Folge	AT 7.2
Vergebung durch die Menschen	Menschen können Gott vergeben.	Folge	AT 7.3
Weltbild des NT	Das im Neuen Testament vorliegende Weltbild enthält Satan und Dämonen als personale Akteure.	Metareflexion	AT 1.2
Zusammenfassung der Geschichte	Das Christuseignis stellt einen bedeutungsvollen Knotenpunkt, eine dramatische Verdichtung der Menschheitsgeschichte dar.	Metareflexion	AT 1.3
Analogie zum weltlichen Recht	Weltliches Recht und Strafpraxis eignen sich dafür, Analogien für das Handeln Gottes zu bilden.	Metareflexion	AT 3.1
Pluralismus der Vorbilder	Jesus ist eines von vielen Vorbildern, die den Menschen zum moralisch-spirituellen Lernen zur Verfügung stehen.	Metareflexion	AT 4.2
Infragestellung klassischer Dogmen	Klassische Dogmen wie die Gottheit Christi werden infrage gestellt.	Metareflexion	AT 4.2, AT 7.1, AT 7.2
Rationalismus	Die Ansicht, der Mensch könne durch seine Vernunft alle Probleme lösen, die lösbar sind.	Metareflexion	AT 4.3
Narrative Verständigung	Menschen verständigen sich narrativ über die von ihnen bewohnte Welt.	Metareflexion	AT 5

2 Rekonstruktion analytisch-theologischer Argumentationsmuster

Kodierungsbegriff	Definition	Aspekt	Fundstellen
Offenbarung in Geschichte und Erzählung	Gottes (Selbst-)Offenbarung ereignet sich in der Geschichte und in Erzählungen.	Metareflexion	AT 5
Leben, Tod, und Auferstehung	Leben, Tod und Auferstehung Jesu erschließen sich nur gegenseitig und werden im Zusammenhang betrachtet.	Metareflexion	AT 5
Fiktionalität und Wirklichkeitstreue	Es wird gefragt, wie sich Fiktionalität und Wirklichkeitstreue in den Erzählungen der Offenbarung Gottes verhalten müssen, damit diese glaubwürdig sind.	Metareflexion	AT 5
Historische Tatsachenberichte	Die Offenbarungserzählungen müssen historische Tatsachenberichte sein, damit sie glaubwürdig sind.	Metareflexion	AT 5.1
Fiktionale Story	Die Offenbarungserzählungen können als rein fiktionale Erzählungen angesehen werden und sich trotzdem in der Praxis als glaubwürdig erweisen.	Metareflexion	AT 5.2
Theodizee	Zentraler Aspekt dieses soteriologischen Modells ist explizit die Theodizee.	Metareflexion	AT 7.1, AT 7.2, AT 7.3

Mit den vorliegenden Kodierungsbegriffen war die Datenaufbereitung im analytisch-theologischen Projektteil abgeschlossen. Der entscheidende Schritt war die Rekonstruktion soteriologischer Modelle aus dem Textkorpus sowie auf dieser Basis das Erstellen einer Typologie der Modelle gewesen. Dies geschah in Absprache mit dem praktisch-theologischen Studienteil auch anhand eines gemeinsam entwickelten, heuristischen Analyseschemas mit den Aspekten „Bedeutung“, „explizite Vorannahme“, „Grund“, „Folge“ sowie „Metareflexion“. Einen nur sekundären Schritt bildete in der analytisch-theologischen Teilstudie das Herausarbeiten der oben dargestellten Kodierungsbegriffe, analog zu jenen im praktisch-theologischen Studienteil, die dort jedoch eine grundlegende Funktion bereits zum Auffinden von Modellen hatten. So aufbereitet, konnte der nächste Arbeitsschritt der Datenanalyse angegangen werden.

2.3 Datenanalyse durch Herausarbeiten von Argumentationsmustern

Das heuristische Schema ist zwar bereits die Grundlage eines Argumentationsmusters, allerdings werden die logischen Zusammenhänge der Aspekte nicht immer unmittelbar klar. Bei der Herausarbeitung von Argumentationsmustern (Kapitel 4) ging es darum, wie Personen ihre Aussagen begründen bzw. wie sie verschiedene genannte Aspekte in einen argumentativen Zusammenhang bringen. Hierbei spielt es zunächst keine Rolle, ob es sich nun um Autor:innen fachtheologischer Texte handelt, die ein soteriologisches Modell verteidigen, oder um Gläubige ohne theologische Ausbildung, die versuchen, die Bedeutung des Kreuzestodes zu verstehen. Es zeigt sich, dass auch analytische Autor:innen nicht immer dem analytischen Ideal „Prämisse – Prämisse – Konklusion“ folgen, sondern auch auf andere Muster zurückgreifen. Dies scheint durchaus nachvollziehbar: Jede Argumentation, die nicht zirkulär sein oder im infiniten Regress enden will, wird in ihrer Argumentationskette einen Abbruch erleben, weil eine Prämisse auf andere Weise als mit einem formallogischen Argument begründet werden muss.

Die Vorgehensweise bei der Herausarbeitung von Argumentationsmustern in der vorliegenden Studie war folgende: Die systematischen Modelle und Modellvarianten wurden miteinander verglichen hinsichtlich der Fragen, wie ein Autor oder eine Autorin zu einem bestimmten Modell gelangt, welche Autoritäten oder Legitimationsquellen er bzw. sie dabei aufruft, wie die Frage- bzw. Problemstellung genau eingegrenzt wird und inwiefern ein konkreter Mechanismus formuliert wird, um drei Zustände (unerlöster Zustand, Heilsereignis, erlöster Zustand) in ein kausales oder in anderer Form plausibilisierbares Verhältnis zu bringen. In manchen Fällen wurden diese Reflexionen bereits von den Autor:innen selbst im Rahmen einer Metareflexion vollbracht, in manchen Fällen mussten diese präzise – teilweise unter Rückgriff auf weitere Literatur der jeweiligen Autor:innen – herausgearbeitet werden. Auch formale Kriterien, z. B. Verwendung von Fachvokabular und Formalisierungen spielen in der Analyse eine Rolle, ebenso die Verortung der jeweiligen Teildiskurse innerhalb des übergreifenden wissenschaftlichen Diskurses.

Dieser Teil der Studie erhebt keinen quantitativen, sondern nur einen qualitativen Anspruch. Es ging um eine Zusammenstellung von Argumentationsmustern bzw. argumentativen Vorgehensweisen, die bei den untersuchten Texten von analytisch geprägten Autor:innen zur Soteriologie aufzufinden sind, unabhängig davon, ob sie für die analytische Methode im Allgemeinen typisch oder untypisch sind. Aus dieser Zusammenstellung wurden schließlich charakteristische Merkmale analytisch-theologischer Argumentation in der Debatte um die Bedeutung des Kreuzestodes herausgearbeitet.

2.3.1 Wissenschaftlicher Diskurs

Methodisch relevant ist die Tatsache, dass in diesem Teil der Studie Texte nicht isoliert voneinander betrachtet werden, sondern ihre Einbettung in einen wissenschaftlichen Diskurs mitberücksichtigt wird. Hier tritt auch ein wichtiger Unterschied zum laientheologischen Analyseteil auf: Während dort Texte im konkreten Kontext von Gruppengesprächen entstanden und ausgewertet wurden, stehen akademische Texte immer in einem diskursiven Kontext, der andere Veröffentlichungen der jeweiligen Autorin, Veröffentlichungen anderer Autor:innen, auf die sich die Autorin zustimmend oder abgrenzend bezieht, sowie wissenschaftliche Diskussionen auf Konferenzen und anderen akademischen Veranstaltungen umfasst. Dennoch ist eine gewisse Vergleichbarkeit gegeben, da auch Gruppendiskussionen im Kontext einer Gruppe stattfinden, welche sich bereits über einen längeren Zeitraum hinweg ausgetauscht hat; dieser Kontext spielt in den jeweiligen Gesprächen durchaus eine Rolle. Um jedenfalls Gruppengespräche mit akademischen Veröffentlichungen adäquat vergleichen zu können, ist es notwendig, den akademischen Diskurs als Gesamten in den Blick zu nehmen, auf den in den jeweiligen Texten auch immer direkt und indirekt verwiesen wird.

2.3.2 Legitimationsquellen

Ein wichtiger Aspekt unserer Analyse waren die Legitimationsquellen der jeweiligen Autor:innen. Da es unmöglich ist, jede These argumentativ durch eine andere These zu begründen (vgl. das philosophische *Münchhausen-Trilemma*¹⁹³), muss jede Argumentation einmal zu einem Abbruch kommen. Bei einem solchen Abbruch einer Argumentationskette muss man sich entweder auf eine Autorität, eine Beobachtung bzw. Erfahrung, eine Intuition oder einen bestehenden Konsens berufen.¹⁹⁴ Das Ausweisen und ggf. Hinterfragen von Autoritäten, Überlegungen zur Authentizität von Erfahrungen, zur Gültigkeit von Intuitionen oder zur Relevanz von Konsensen unter Gläubigen haben wir in der Studie im Aspekt der Metareflexion zusammengefasst. Meistens (mit der Ausnahme von AT 5) ist dieser Aspekt nicht relevant für die Konstruktion des Modells; bei der Rekonstruktion von Argumentationsmustern spielt er hingegen eine große Rolle. Viele Autor:innen verweisen zwar auf ihre Legitimationsquellen, selten wird aber – im Gegensatz zu Texten der kontinentalen Theolog:innen, wo methodische Fragen tendenziell eine größere Bedeutung haben – eine explizite Begründung angeführt, warum bestimmte Legitimationsquellen anderen überlegen sind bzw. warum bestimmte religiöse Autoritäten als Autoritäten für die jeweils vorliegende soteriologische Erörterung dienen. Unsere Textanalyse legte einen Fokus auf solche Textstellen. Häufig konnten die Legitimationsquellen der Autor:innen gerade in diskursiven Texten identifiziert werden, wo sie sich etwa von der Vorgehensweise ihrer Gesprächspartner:innen abgrenzten.

193 Das Münchhausen-Trilemma besagt, dass jede Begründung letztlich entweder in einen unendlichen Regress, einen Zirkelschluss oder einen dogmatischen Abbruch mündet, sodass eine absolut sichere Wissensgrundlage unmöglich ist. Vgl. K. Albert, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1968, 11–15.

194 Möglich sind auch Axiome oder transzendente Argumentationen (Vermeidung von performativen Widersprüchen), welche aber in der vorliegenden Studie keine Rolle spielen. Letztere Argumentationsfiguren finden sich, wenn überhaupt, im kontinentalen (nicht-analytischen) theologischen Diskurs.

2.3.3 Idealtypische Vorgehensweise

Die Autor:innen sind einerseits im wissenschaftlichen Diskurs verortet und greifen jeweils auf unterschiedliche Legitimationsquellen zurück. Darüber hinaus untersuchten wir die gedanklichen und argumentativen Schritte im Prozess der Entwicklung soteriologischer Modelle, soweit sie aus den Texten hervorgehen. Dabei fokussierten wir uns im Verlauf der Untersuchung insbesondere auf drei „Ankerpunkte“, welche in nahezu allen Texten angetroffen wurden und einen entscheidenden Einfluss sowohl auf die formale Darstellung als auch die inhaltliche Füllung eines Modells haben. Der erste dieser Ankerpunkte liegt in der Definition der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, also der Frage, worin genau das Problem gesehen wird, *von dem* erlöst werden soll. Ein zweiter, weit verbreiteter Baustein in den Texten ist die Formulierung einer Kurzformel, welche ein soteriologisches Modell durch die Beschreibung der Erlösungsbedürftigkeit, des Heilsereignisses und des erlösten Zustandes auf den Punkt bringen soll. Diese Formel wird im analytisch-theologischen Bereich häufig als Erlösungsmechanismus bezeichnet, häufig aber mit dem Wortfeld *narrative / story*. Der dritte Fokus lag, nach der konzisen, formelhaften Zusammenfassung eines Modells, auf dem Begründungshorizont: Welche fachliche, häufig nicht-theologische Expertise rezipieren die Autor:innen in welcher Weise für ihr Modell, um dieses zu explizieren und plausibilisieren? Hier zeigte sich ein recht breites Spektrum im Rückgriff etwa auf die Rechtsphilosophie bis hin zur Neuropsychologie. Nachdem diese „Ankerpunkte“ der Modellentwicklung identifiziert waren, konnten wir durch einen übergreifenden Vergleich zwei wiederkehrende Muster entdecken, welche an den drei Punkten je spezifische Eigenschaften entwickelten. Dies ermöglichte uns die Rekonstruktion zweier Paradigmen sowohl formaler als auch inhaltlicher Natur, die oben bereits angesprochen wurden: das staurozentrische Paradigma sowie das heilsgeschichtliche Paradigma.

2.4 Fazit

Im systematischen Teil dieser Studie werden analytisch-theologische und im Stil eng verwandte Texte, die sich mit Deutungen des Kreuzestodes auseinandersetzen, gesammelt, geordnet und inhaltlich sowie formal analysiert. Aus der detaillierten Analyse werden soteriologische Modelle herausgearbeitet, die mithilfe der Kriterien bzw. Aspekten „explizite Vorannahme“, „Grund [des Todes Jesu]“, „Bedeutung [des Todes Jesu]“, „Folge [des Todes Jesu]“ sowie „Metareflexion“ dargestellt werden. Um der Komplexität und Vielfalt der aufbereiteten Texte gerecht zu werden, werden zu jedem übergreifenden Modell Varianten herausgearbeitet, bei denen zwar in einzelnen Kriterien deutlich vom Hauptmodell abgewichen wird, gleichzeitig aber große inhaltliche Ähnlichkeiten zu diesem bestehen bleiben oder auch enge historische Entwicklungslinien nachgewiesen werden können. Als Vorarbeit zu einem späteren Vergleich mit den aus der laientheologischen Analyse gewonnenen Modellen werden bei der Formulierung der Modelle Kodierungsbegriffe verwendet, die zentrale, den jeweiligen Aspekten zuordenbare Motive präzise zusammenfassen. Mithilfe dieser Kodierungsbegriffe lässt sich für jedes Modell das heuristische Schema mit Inhalt füllen, welches dann unmittelbar mit dem entsprechenden laientheologischen Schema verglichen werden kann.

3 Soteriologische Modelle

In diesem Kapitel werden nun die soteriologischen Modelle, die im analytisch-theologischen Projektteil rekonstruiert wurden, inhaltlich vorgestellt. Insgesamt konnten 21 unterschiedliche Modelle herausgearbeitet werden, die sich zu sieben Modellgruppen zusammenfinden. Deren Titel lassen bereits eine grobe, inhaltliche Struktur erkennen: „Sieg“ (AT 1), „Wiedergutmachung“ (AT 2), „Strafe“ (AT 3), „Vorbildliche Tat“ (AT 4), „Offenbarung“ (AT 5), „Leiden Gottes“ (AT 6) sowie „Verantwortungsübernahme Gottes“ (AT 7). In der tabellarischen Zusammenschau der Modellgruppen lassen sich bereits erste historische und systematische Traditionslinien erkennen, welche auch an den historischen Ursprüngen und den jeweiligen Vertretern festgemacht werden können (3.1).

Innerhalb dieser Modellgruppen wiederum konnten jeweils drei unterschiedliche Modelle rekonstruiert werden. Jeweils eine von diesen wird in diesem Kapitel als „Hauptvariante“ präsentiert (3.2). Welches Modell als Hauptvariante gilt, wurde unter anderem nach der Prominenz im analytisch-theologischen Diskurs entschieden: Teils war die Auswahl klar, teils musste unter drei ähnlich häufig vertretenen Modellen innerhalb einer Modellgruppe eher willkürlich eines als Hauptvariante herausgegriffen werden. Mehrfach besteht die Hauptvariante auch aus einer Mittelposition zwischen zwei Extremen. Es gibt somit keinen qualitativen Unterschied zwischen den Modellen. Allein aus Zwecken der Übersichtlichkeit wurde jeweils eine exemplarische Hauptvariante bestimmt. In einer zweiten Runde zu den „übrigen Modellen und Übergangsformen“ werden anschließend die restlichen Modelle präsentiert und gleichzeitig Überlegungen zu Übergängen und Anknüpfungspunkten unter den Modellen angestellt (3.3).

Die Rekonstruktion der Modellgruppen basiert auf dem Textkorpus aus dem analytisch-theologischen Bereich. Allerdings werden anschließend an die Vorstellung der einzelnen Modelle auch Kontextualisierungen in den kontinental-theologischen, deutschsprachigen Bereich vorgenommen. Hierbei wird in erster Linie die katholische Theologie betrachtet, wobei vereinzelt auch einschlägige

protestantische Positionen dargestellt werden, jedoch ohne den Anspruch, den dortigen Diskurs umfassend abzubilden. Aufgrund dieses Vorgehens wird in diesem Kapitel auch Literatur rezipiert, die nicht unmittelbar analytisch-theologisch einzuordnen ist.

Anschließend an die Darstellung der Modelltypologie werden zwei Schritte unternommen, die dazu dienen, die erhobenen Daten in eine symmetrische Form zu jenen Daten des laientheologischen Bereichs zu bringen. Hierfür wurden für alle grundlegenden, inhaltlichen Unterscheidungsmerkmale der Modelle „Kodierungsbegriffe“ erstellt (3.4) und diese innerhalb des heuristischen Schemas zusammengestellt (3.5). Genauere Erläuterungen hierzu finden sich unten.

Die folgende tabellarische Zusammenschau liefert einen Überblick über die sieben herausgearbeiteten Modellgruppen, ihre Ursprünge sowie jeweils exemplarische Vertreter:innen aus dem analytisch- und kontinental-theologischen Feld. Lediglich für die Modellgruppe AT 7 gibt es (noch) keine historischen Ursprünge, da die Entwicklung dieser Modelle jüngeren Datums ist und somit die exemplarisch genannten Personen gleichzeitig als die ersten Urheber:innen gelten können.

Die ersten vier Modellgruppen werden in ähnlicher Form in historischen Überblickswerken zur Soteriologie angeführt, meist mit weiterer Unterdifferenzierung des ersten Modells (*Deifikation*, *Rekapitulation*, *Christus Victor*). Analytische Modelle, die sich nicht in gängige Typologien einordnen lassen, wurden als neue Modelle in die Übersicht eingeführt.

Kontinentale Vertreter:innen dienen hier in erster Linie als Orientierung und Einordnung für Lesende, die mit der analytischen Tradition wenig vertraut sind. Die dortigen Zuordnungen sind aufgrund der methodischen Unterschiede auch weniger eindeutig. Weder die historischen noch die kontinentalen Autor:innen werden in diesem Kapitel ausführlich besprochen; dies geschieht nur dann, wenn Anknüpfungspunkte zur analytischen Tradition gefunden werden können (wie z. B. bei Wallace und Rusk) oder Argumentationsmuster in analytischem Stil enthalten sind. Zudem sollte betont werden, dass die Autor:innen meist nicht nur genau einer Modellgruppe zugeordnet werden können, sondern häufig verschiedene Modelle kombinieren. Die Tabelle unten stellt also eine Vereinfachung zum Zweck der Übersichtlichkeit dar.

Modellgruppe	Ursprünge	Exempl. analytische Vertreter:innen	Exempl. kontinentale Vertreter:innen bzw. Sympathi- sant:innen
AT 1: Sieg	Irenäus von Lyon Athanasius von Alexandrien Kyrill von Alexandrien	Benjamin Myers Kathryn Tanner	Karl-Heinz Menke
AT 2: Wiedergut- machung	Augustinus Anselm von Canterbury Thomas von Aquin	Richard Swinburne Joshua Farris Richard Cross	Thomas Marschler Gerhard Gäde Georg Plasger
AT 3: Strafe	Eusebius von Caesarea Johannes Calvin Charles Hodge	William Lane Craig Oliver Crisp	Wolfhart Pan- nenberg
AT 4: Vorbildli- che Tat	Pelagius Faustus Socinus Johann Lo- renz Schmidt F. D. E. Schleier- macher	John Hick Perry Schmidt- Leukel	Hans Küng A. J. Wallace R. D. Rusk Adam Kotsko
AT 5: Offenba- rung	Peter Abaelard Thomas von Aquin	J. Denny Weaver Eleonore Stump Jonathan Rut- ledge	Thomas Pröpper Ulrich Barth Raymund Schwager René Girard
AT 6: Leiden Gottes	Sabellius Martin Luther (Johann Ger- hard)	Eleonore Stump Adam Green Marilyn Adams	H. U. v. Balthasar Jürgen Molt- mann
AT 7: Verantwor- tungsübernahme Gottes	—	Marilyn Adams Peter Forrest	Ottmar Fuchs Jürgen Werbick Magnus Striet Harald Schön- dorf

Zunächst sollen jeweils die ausgewählten Hauptvarianten aus den Modellgruppen dargestellt werden. Das Augenmerk liegt dabei insbesondere auf der jeweiligen Problemstellung (Konkretisierung der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen), dem jeweiligen Erlösungsmechanismus (im Zusammenhang mit dem Kreuzestod Jesu) und den konkreten Folgen des Erlösungsereignisses für die Menschen. Zu Beginn jeder Variante findet sich als Idealtypus eine prägnante Zusammenfassung zur Bedeutung des Kreuzestodes Jesu.

Die Modelle wurden in einer Weise rekonstruiert, dass sie einerseits für sich genommen als vollgültige Soteriologien gelten können. Andererseits aber sind viele Modelle (gruppenübergreifend) kombinierbar, sodass (analytisch-)theologische Autor:innen in der Praxis meist ein soteriologisches Modell bevorzugen und dieses mit Elementen weiterer Modelle angereichert haben. Eleonore Stump beispielsweise kann hauptsächlich in der Modellgruppe AT 5 „Offenbarung“ verortet werden. Allerdings spielen bei ihr auch das Leiden Gottes (AT 6) sowie eine Verantwortungsübernahme Gottes (AT 7) eine wichtige Rolle. William Lane Craig dagegen ist Vertreter des Modells AT 3.1 innerhalb der Modellgruppe „Strafe“, betont aber etwa auch, dass Jesus in seinem Handeln ein „Vorbild“ sei (vgl. AT 4).

3.1 Sieg (AT 1)

AT 1.1: Christus bekommt als Gott (und Mensch) Zugang zu den Mängeln der Menschennatur und insbesondere deren Sterblichkeit und kann diese aufheben, damit die Menschen ewiges Heil erlangen können.

Der Typus kommt in den meisten Einteilungen in der Reihung als erster, weil er im Allgemeinen der patristischen Zeit zugeordnet wird. In der klassisch gewordenen Typologie Gustaf Auléns steht er als „Christus victor“ neben den historisch nachfolgenden Modellen „Christus victima“ und „Christus exemplar“.¹⁹⁵ Gisbert Gres-

195 Vgl. M. Ovey, *Employing Christus Victor Models of the Atonement*, 297. Oliver D. Crisp betont jedoch in Abgrenzung zu Aulén, dass die frühen Kirchenväter keine einheitliche Erlösungslehre vertreten hätten, sondern viel-

hake umschreibt Auléns „Christus Victor“-Typus als „Erlösung als Paideia durch Christus im Rahmen des antiken griechischen Kosmos-Denkens“¹⁹⁶. Darin erkennt er vier Grundmotive: erstens die Verortung des Christusgeschehens im pädagogischen Prozess der Heilsgeschichte; zweitens das Leben und Sterben *für uns*, das in Irenäus' Rekapitulationslehre zum Ausdruck kommt; drittens der Kampf Jesu gegen den Teufel, der eng mit dem Lösegeldmotiv verbunden ist; und viertens die alle vorgenannten Punkte zusammenfassende Vergöttlichung des Menschen.¹⁹⁷ Die Vergöttlichung des Menschen geschieht nach Greshake durch das Wirken des Logos im Kosmos, welches im Christusereignis kulminiert.¹⁹⁸ Nichts anderes wird auch mit dem Bild der Rekapitulation der Menschheit ausgedrückt: In Christus wird Adam ersetzt und die Menschheit einem „neuen Haupt“ unterstellt. Gleichzeitig wird die Macht des Bösen in der Geschichte hervorgehoben; diese Macht wurde durch Christus gebrochen, was mythologisiert als Sieg über den Satan dargestellt wird.¹⁹⁹

mehr unterschiedliche, überlappende Motive und Ideen identifiziert werden könnten, die sich historisch nicht direkt in ein klares Modell zusammenfügen ließen. Vgl. O. Crisp, *Approaching the Atonement*, 31; 45.

196 G. Greshake, *Wandel der Erlösungsvorstellungen*, 71.

197 Ebd., 72–76.

198 Ebd., 81f.: „Die Erlösung setzt an bei der Inkarnation des Logos, ja mehr noch: beim Schöpfergott, der in die steckengebliebene Menschheitsgeschichte vollendend eingreift und sie durch den Logos zu ihrem eigentlichen Ziel, der Gemeinschaft mit Gott, erzieht. Die Heilsgeschichte (oikonomia) bildet somit im Grunde ein ontologisch-kosmisches Geschehen ab, nämlich die ‚Rückwärts‘-Streben des Abbilds zum Urbild.“

199 Der Kampf gegen den Teufel kann in der Hauptvariante aus zwei Gründen ausgeklammert werden: Zum einen, weil in der heutigen Theoriebildung der Satan als personaler Gegenspieler Christi eine marginalisierte Rolle spielt. Höchstens wird der Teufel als Metapher für das Böse – etwa in Form von struktureller gesellschaftlicher Ungerechtigkeit – verwendet und somit entmythologisiert. Zum anderen kann mit Benjamin Myers festgestellt werden, dass schon in der Patristik der „Kampf gegen den Teufel“ als mythisches Bild nur zur Ausmalung einer tieferliegenden Bedeutung verwendet wurde. Vgl. B. Myers, *The Patristic Atonement Model*, 76f. Mit Bezug auf Gregor von Nyssa schreibt er: „Wenn Gregor erklärt, warum es bei dem mythischen Bild geht, werden zwei Dinge klar: erstens, dass das wirkliche Problem nicht Satan, sondern der Tod ist; und zweitens, dass der Tod kein Rivale ist, mit dem Gott kämpfen müsste, sondern nur ein Mangel an Leben.“ (Übersetzung: Johannes

Für die hier zu entwickelnde Typologie ist es jedoch erforderlich, über die historischen Motivstudien hinauszugehen und aus der Fülle des Materials auch heute noch vertretbare Theorien zu sichten. Die hier dargelegte Hauptvariante stützt sich auf ein von Benjamin Myers entwickeltes „Patristisches Erlösungsmodell“²⁰⁰ (*patristic atonement model*) und fokussiert das Christus-Victor-Motiv. Mit Bezug auf patristische Autoren wie Athanasius und Kyrrill von Alexandrien, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz argumentiert Myers, dass die Erlösung nicht in einem ‚Kampf‘ zwischen Gott und Satan errungen werde – dies stellt für ihn ein großes Missverständnis frühchristlicher Verkündigung dar.²⁰¹ Stattdessen liege die Erlösung faktisch in einem *Sieg über den Tod*.²⁰² Oliver D. Crisp sieht in Myers Ansatz eine konstruktive Einbettung patristischer Motive in ein umfassendes Erlösungsmodell.²⁰³

Benjamin Myers fasst den Erlösungsmechanismus, der hier für unser Modell übernommen wird, wie folgt zusammen:

When Christ's human nature succumbs to death, the fullness of divine life enters the privative state of death. As a result, the privation is filled, i.e., cancelled out. In the death of Christ, death dies. (*The mechanism*.)²⁰⁴

Um die Menschheit erlösen zu können, müsse Gott in seiner Fülle also selbst den Mangelzustand des Todes aufheben. Dies wiederum könne nur durch eine Inkarnation mit der Annahme wahrer Menschheit (inkl. der Fähigkeit zu sterben) und wahrer Gottheit (inkl. der Fähigkeit, jeden Mangel aufzufüllen) geschehen. Die Menschheit wird hierbei als metaphysische Entität angesehen, die einer gemeinsamen, menschlichen Natur angehört und als Ganze

Kronau) Jeglicher Dualismus von Gott und einer personalen Gegen-Macht des Bösen würde ein grobes Missverständnis der frühen christlichen Lehre darstellen – Gustaf Aulén habe sich bei der Beschreibung seines „Christus Victor“-Typus von der lebhaften Bilder-Sprache der Patristik irreführen lassen.

200 Vgl. ebd.

201 Ebd., 77.

202 Ebd., 78: „The atonement is not a struggle against Satan but a defeat of death [...]“

203 Vgl. O. Crisp, *Approaching the Atonement*, 56.

204 B. Myers, *The Patristic Atonement Model*, 73.

der Macht des Todes anheimgefallen ist.²⁰⁵ Daher gilt auch: „What happens to human nature in Christ happens to humanity as a whole [...]“. ²⁰⁶

Somit ist hier streng genommen die Inkarnation, nicht der Kreuzestod oder die Auferstehung der Angelpunkt und stellt eine notwendige Bedingung zur Erlösung der Menschheit dar. Theoretisch hätte Christus auch auf andere Weise, auch ohne Leiden, sterben können. Und in der Auferstehung wird nur das vollzogen, was bereits in der Inkarnation grundgelegt war. So schreibt Kathryn Tanner, die sich ebenfalls dem Modell zuordnen lässt:

Humanity is purified, healed, and elevated – saved from sin and its effects (anxiety, fear, conflict, and death) – as a consequence of the very incarnation through which the life-giving powers of God’s own nature are brought to bear on humanity in the predicament of sin.²⁰⁷

Doch ist auch das Kreuz für Tanner wichtig, weil nur so die Macht des göttlichen Logos die leidgeplagte Menschheit erreichen könne.²⁰⁸

Im deutschsprachigen Raum vertritt Karl-Heinz Menke ein ähnliches Modell.²⁰⁹ Menke betont, dass „Christus [...] ganz unabhängig vom Glauben seiner Adressaten für alle Menschen aller Zeiten eine grundlegende Veränderung bewirkt“ hat.²¹⁰ Durch Jesu physischen Tod sei die Beziehung von Vater und Sohn an den „Ort der Sünde“, die „Scheol“, gelangt.²¹¹ Menke verwendet den Begriff „Scheol“, um die durch Sünde verursachte Verblendung und die Gefangenschaft des Menschen in sündhaften Strukturen zu bezeichnen. Diese Strukturen verhinderten die Freiheit des einzel-

205 Vgl. B. Myers, *The Patristic Atonement Model*, 73.

206 Ebd., 73.

207 K. Tanner, *Christ the Key*, 254.

208 Vgl. ebd., 257.

209 Vgl. K.-H. Menke, *Gott sühnt in seiner Menschwerdung*, 111f.: „So wahr das wirkliche Totsein des Gekreuzigten ist, so wahr ist auch das Fortbestehen der hypostatischen Union des toten Jesus mit dem innertrinitarischen Sohn. Der bis zur Passivität des wirklichen Totseins reichende Gehorsam des Sohnes trägt das Leben nur dann in den Tod, wenn durch seine Passivität die Aktivität des Vaters in die Scheol gelangt.“

210 Ebd., 107.

211 Ebd., 111.

nen Menschen.²¹² Durch den Abstieg in die Hölle, die Scheol, gelangt die innertrinitarische Beziehung dahin, wo Beziehungs- und Zukunftslosigkeit die Menschen gefangen halten, an den Ort der Sünde.²¹³ Dies stellt sich Menke offenbar als real-geschichtlichen Vorgang vor: Es geht darum, dass Sünder:innen eine Möglichkeit und Hoffnung erhalten, aus dem Gefängnis der „Scheol“ in die Beziehung zu Gott zu gelangen.²¹⁴ Menke verwendet zwar die klassischen Begriffe der Stellvertretung²¹⁵ und des Sündopfers, interpretiert diese aber im Rahmen einer patristischen Soteriologie, bei welcher der Tod umqualifiziert²¹⁶ wird, ein neuer Bund ermöglicht wird und Auswege aus der (individuellen) Hölle gefunden werden.²¹⁷ Matthias Reményi bezeichnet diesen Prozess als „Verschlingung des Todes in die göttliche Lebensfülle hinein zugunsten des Lebens“.²¹⁸

Zusammenfassend lässt sich auf folgende Punkte hinweisen, die für das Modell charakteristisch sind: (1) *Das Problem* wird in der Sterblichkeit gesehen, welche als Folge des Sündenfalls die gesamte Menschheit betrifft. (2) *Der Erlösungsmechanismus* besteht in der Inkarnation, der Vereinigung göttlicher und mensch-

212 Vgl. K.-H. Menke, Inkarnation, 114; 123: „Jeder Mensch, der sein irdisches Leben als Sünder beendet, erfährt – so glaubt Israel zur Zeit Jesu – den physischen Tod als ‚Scheol‘, als Bindung an das Gefängnis seiner Sünde.“

213 Vgl. ebd., 129.

214 Ebd., 129.

215 Bei der Stellvertretung ersetzt nicht einer den anderen – dies bezeichnet Menke als „unechte“ Stellvertretung. Vielmehr *setzt* bei der Stellvertretung der eine den anderen. Es geht um eine Raum- und Zeit-Setzung für einen anderen, der so sie selbst werden kann bzw. an ihre eigene Stelle zurückkehrt. Stellvertretung ist ein Bundesgeschehen und das Gegenteil von Ersatz. Vgl. K.-H. Menke, Stellvertretung, 259; Ebd., 20; 23: „Stellvertretung setzt einen Raum bzw. ein Medium der Kommunikation zwischen mindestens einem vertretenden und einem vertretenen Subjekt voraus; und Stellvertretung bedeutet immer das Geschenk von Zeit; denn der vertretenen wird durch die vertretende Person Zeit gegeben, sie selbst zu werden bzw. an die eigene Stelle zurückzukehren.“

216 Vgl. K.-H. Menke, Jesus ist Gott der Sohn, 144: „Sühnende Wirkung hat Jesu Opfergabe nicht als ein die Schuld des Sünders vor Gott ausgleichendes Verdienst, sondern weil sie die Stelle der Sünde (= das Kreuz) in eine Stelle des Gebens (= Liebe) verwandelt.“

217 Vgl. ebd., 147.

218 M. Reményi, Auferstehung denken, 319.

licher Natur. (3) Die Folge ist nicht nur eine Wiederherstellung der nicht-gefallenen menschlichen Natur und der damit einhergehenden Überwindung der Sterblichkeit; die Natur wird zudem mit der übernatürlichen Gabe der Möglichkeit einer Gemeinschaft mit Gott (Vergöttlichung) ausgestattet.²¹⁹

3.2 Wiedergutmachung (AT 2)

AT 2.1: Christus leistet als Gott und Mensch stellvertretend für die Menschen eine angemessene Sühne bzw. Wiedergutmachung für deren Sünden, um ihnen eigenständige Wiedergutmachung, Vergebung und ewiges Heil zu ermöglichen.

In diesem Typus wird der Kreuzestod Jesu als ein Mittel der Wiedergutmachung der Menschen gegenüber Gott angesehen. Vertreten wird dieses klassische, auf Anselm von Canterbury (siehe besonders die Variante AT 2.1) aufbauende, aber in manchen Punkten abweichende Modell heute prominent vom analytischen Religionsphilosophen Richard Swinburne. Wiedergutmachung besteht für Swinburne aus vier Elementen:

Atonement involves four components: reparation, repentance, apology, and what, for want of a better word, I shall call penance (though not all of these are always required).²²⁰

Die stellvertretende Sühne Christi (als *reparation* und *penance*) ist für Swinburne damit nur eine notwendige, keine hinreichende Bedingung für die Erlösung: Vollenden müssen die Menschen den Prozess selbst durch Reue (*repentance*) und Vergebungsbitte (*apology*).²²¹ Mit dieser Erweiterung begegnet Swinburne auch den klassischen Einwänden gegenüber Anselm, denen zufolge stellvertretende Sühne nicht möglich sei. Swinburne transformiert das Opfer-Modell: Christi Lebens- und Kreuzesopfer habe keine Wirkung, solange Menschen sich nicht entscheiden, es bei der Wiedergutma-

219 Vgl. B. Myers, *The Patristic Atonement Model*, 87.

220 R. Swinburne, *The Christian Scheme of Salvation*, 297.

221 Vgl. R. Swinburne, *Responsibility and Atonement*, 161.

chung ihrer Sünden einzusetzen.²²² Es bestehe zudem kein Anlass dazu, im Opfer Christi ein Äquivalent dessen zu sehen, was die Menschen Gott schulden – die Gewichtung sowohl von menschlicher Sünde und der entsprechend benötigten Wiedergutmachung als „unendlich an Wert“ findet Swinburne, übereinstimmend mit Duns Scotus, unangemessen.²²³ Dies sei auch deshalb nicht nötig, weil Gott gezeigt habe, dass er die Opfergabe Jesu Christi als ausreichende Wiedergutmachung (*reparation* und *penance*) für die menschliche Sünde akzeptiert hat.²²⁴

Fokussiert wird in diesem Modell die Freiwilligkeit der Hingabe Jesu. Für Gott stellt der Kreuzestod eine wertvolle Opfergabe dar: die perfekte Hingabe eines menschlichen Lebens.²²⁵ Dies impliziert die Freiwilligkeit des Opfers auf menschlicher Seite.²²⁶ Swinburne integriert thomistische Elemente in die anselmische Theorie, indem er das Spezifische des Opfers, nämlich den Kreuzestod, zwar als angemessen, nicht aber als notwendig betrachtet.²²⁷ Gott hätte jeden beliebigen, moralisch guten (supererogatorischen) Akt eines Menschen als angemessene Wiedergutmachung für die Sünden der Welt annehmen können²²⁸, wählte aber einen Akt, der eine hohe Wahrscheinlichkeit für die Heiligung zukünftiger Menschen, die davon erfahren, mit sich bringen würde. Philip L. Quinn notiert hierzu:

So it seems that the particular goods to which Swinburne refers could have been attained without the evils of the Passion and the Crucifixion.²²⁹

222 Vgl. ebd., 153.

223 Vgl. ebd., 154.

224 Vgl. ebd., 160. Ähnlich argumentiert auch Jonathan Rutledge; vgl. J. Rutledge, *Forgiveness and Atonement*, 208.

225 Vgl. R. Swinburne, *Responsibility and Atonement*, 152.

226 Ebd., 155.

227 Vgl. R. Swinburne, *The Christian Scheme of Salvation*, 294. Swinburne sieht sein Erlösungsmodell als ähnlich zu dem Ansatz Thomas von Aquins an.

228 Vgl. ebd., 160.

229 P. Quinn, *Swinburne on Guilt, Atonement and Christian Redemption*, 290.

Er bezweifelt, ob unter den Umständen der Nicht-Notwendigkeit das Leiden und Sterben Jesu noch als angemessen zu bezeichnen sei.²³⁰ Im Modell AT 2.1 wird dies jedoch angenommen.

In der deutschsprachigen evangelischen Theologie gibt es einige Denker, die der anselmischen Satisfaktionslehre positiv gegenüberstehen, sie zwar erweitern und leicht modifizieren, aber im Kern erhalten.²³¹ In der deutschsprachigen katholischen Theologie ist Thomas Marschler einer der wenigen Dogmatiker, die Anselms Satisfaktionstheorie positiv aufgreifen und in ähnlicher Weise wie Swinburne weiterdenken.²³² Marschler verweist hier auch auf verbindliche Definitionen des Konzils von Trient und die generelle Notwendigkeit von Wiedergutmachung, weswegen man die Satisfaktionslehre nicht einfach verwerfen sollte.²³³ Er argumentiert in Abgrenzung zu einer vollständig objektivistischen Deutung Anselms allerdings dafür, dass der Sünder mit der Sühneleistung Jesu keine „verobjektivierte ‚Opferfrucht‘“ oder einen Verdienst zugeteilt bekommt.²³⁴ Vielmehr sei die Teilnahme am Opfer durch das

230 Vgl. ebd., 290 f.

231 Vgl. K. Wengst, Zum Verstehen des Todes Jesu als stellvertretender Sühne; H. Hempelmann, Hat das Kreuz Jesu eine Heils-Bedeutung, 157: „Angeregt durch Anselm, der nicht undifferenziert verworfen werden sollte, v. a. aber im Anschluss an die biblischen Traditionen wird man also dogmatisch die Sühne als theologischen Begriff des Kreuzes Jesu favorisieren, weil hier (a) Sünde als ein nicht nur ethisch zu bewertender Sachverhalt deutlich wird, (b) Sünde als ein die Weltordnung Gottes störendes, seine šdāqāh verletzendes und damit Leben gefährdendes Geschehen entfaltet werden kann, (c) Sühne als stellvertretende Existenzhingabe und darin Gabe neuen Lebens wirklich ein Heilsereignis bedeutet und mehr ist als eine subjektive Interpretation.“

232 Matthias Remenyi greift in einem seiner Beiträge zur Deutung Anselms einen Vortrag Thomas Marschlers auf und ordnet diesen wie folgt ein: „Auch wenn Marschler einleitend betont, dass es sich bei diesem Beitrag lediglich um eine pastorale Anregung, nicht aber um einen wissenschaftlichen Beitrag handle, zeichnet sich der Text doch nicht nur durch eine pointierte Positionierung, sondern auch durch eine präzise Rekonstruktion der Thematik aus“ (M. Remenyi, Stellvertretung, nicht Äquivalenz, 702 Fn. 27).

233 Vgl. T. Marschler, Erlösung erzählen – verstehen – verkündigen, II.5. Marschler fügt hinzu: „Man wird auch auf die Gefahr verweisen müssen, dass die Rede von einer ‚bedingungslosen Vergebung‘ in der Gefahr steht, die anthropologische Realität der Sünde und ihrer Folgen zu depotenzieren und der unmittelbar evidenten Praxis in unserem alltäglichen Umgang mit menschlicher Schuld nicht gerecht zu werden“ (ebd.).

234 Vgl. ebd., II.6.b

Aufgenommenwerden des sündigen Willens in den reinen Opferwillen Christi bedingt.²³⁵ Zur Freiwilligkeit des Opfers Jesu gehöre so auch die Freiwilligkeit des Gläubigen, an diesem Opfer Anteil haben zu wollen.

Zusammenfassend lässt sich auf folgende Punkte hinweisen, die für das Modell charakteristisch sind: (1) *Das Problem* wird darin gesehen, dass die Menschen Gott eine Wiedergutmachung für ihre Sünden schulden. Es steht Gott zu festzulegen, welche Handlungen er als angemessen gelten lässt. (2) *Der Mechanismus*: Jesus Christus vollbringt in seinem Gehorsam bis zum Kreuz freiwillig und stellvertretend einen supererogatorischen Akt der Wiedergutmachung. (3) *In der Folge* können Menschen diese Erlösungstat durch ihren eigenen Beitrag von Reue und Entschuldigungsbitte für sich in Anspruch nehmen.

3.3 Strafe (AT 3)

AT 3.1: Christus wird als (Gott und) Mensch stellvertretend für alle Menschen von Gott bestraft, damit andere Menschen der Strafe entgehen und ewiges Heil erlangen können.

In diesem Modell wird der Kreuzestod als eine stellvertretende Bestrafung der Menschen in der Person Jesus Christus durch Gott interpretiert. Die Modellgruppe „Strafe“ wird im analytisch-theologischen Feld am breitesten diskutiert.²³⁶ Das Unterscheidungs-

235 Vgl. ebd.

236 Da sich die Darstellung der Modelle im Rahmen dieses Kapitels auf die jeweiligen Hauptvertreter fokussiert, kann nicht auf jeden einzelnen Beitrag zur Modellgruppe eingegangen werden. Deshalb sollen hier beispielhaft einige Texte genannt werden. In der Diskussion geht es häufig um die Frage, ob es gerecht sei, dass eine unschuldige Person eine Strafe auf sich nimmt (vgl. J. T. Strabbing, *The Permissibility of the Atonement*; D. Lewis, *Do We Believe in Penal Substitution*; S. L. Porter, *Swinburnian Atonement*). Daniel J. Hill und Joseph Jedwab setzen sich mit den Voraussetzungen für eine stellvertretende Bestrafung auseinander (vgl. D. J. Hill/J. Jedwab, *Atonement and the Concept of Punishment*), während Nicholas Wolterstorff nach dem Verhältnis von Vergebung und Gerechtigkeit fragt (vgl. N. Wolterstorff, *Does Forgiveness Undermine Justice*). Stephen T. Davis und Eric T. Yang bringen den Zorn Gottes sowohl mit einer Satisfaktions- als auch einer Straftheorie in Verbindung (vgl. E. T. Yang/S. T. Davis, *Atonement and the Wrath of God*).

kriterium zum oben entfalteten Modell Wiedergutmachung liegt darin, dass der Mensch Gott hier nichts Wertvolles zurückgibt oder eine Ehre wiederherstellt; vielmehr vollstreckt Gott an Christus eine Strafe. Zwar kann auch hierbei die Rede von einer freiwilligen Übernahme der Strafe²³⁷ durch Christus oder einem Verdienst Christi die Rede sein, dies aber zuallererst *für* die Menschen und erst mittelbar *für* Gott, der die Strafe als Subjekt eben stellvertretend vollstrecken will.

Im Modell AT 3.1 ist die Strafe angesichts der begangenen Sünden notwendig, kann aber, ähnlich wie in Swinburnes Wiedergutmachungs-Modell, von Gott (innerhalb enger Grenzen) flexibel verhängt werden. Indem Gott eine Person stellvertretend für alle anderen Menschen bestraft, könnten diese der Strafe entgehen. Das Erlösungsmodell einer stellvertretenden Bestrafung Jesu Christi für die Menschheit kam in der protestantischen Theologie mit Martin Luther auf, entwickelte sich aber besonders in der calvinistischen Tradition zu einer wirkmächtigen Interpretation des Kreuzesgeschehens.²³⁸

Nach William Lane Craig, dem bekanntesten analytischen Vertreter dieser Soteriologie, wird Christus am Kreuz von Gott bestraft, wobei Gottes Sohn diese Strafe aus freiem Willen auf sich nimmt. Die Strafe bestehe nicht allein im Tod, sondern konkret im Leiden, weil die Strafe auch der Schwere der Sünden aller Menschen gegenüber angemessen sein müsse.²³⁹ Craig geht sogar so weit zu sagen, dass am Kreuz *wir* Menschen durch einen Stellver-

237 Vgl. M. Murphy, Not Penal Substitution but Vicarious Punishment, 260. Murphy nennt sein Modell ‚vicarious punishment‘.

238 Die meisten Dogmenhistoriker sind sich einig, dass Johannes Calvin der erste Theologe ist, der diese Soteriologie ausformuliert hat; allerdings berufen sich heutige Vertreter:innen auch darauf, dass einige Elemente in patristischer Zeit angelegt und in Anselms Satisfaktionstheorie bereits vorweggenommen wurden. Vgl. Vlach, Penal Substitution in Church History.

239 Vgl. W. L. Craig, The Atonement, 59: „Retributive theories of justice require that the punishment be proportionate to the crime if justice is to be satisfied.“ Vgl. Farris/Hamilton, The Logic of Reparative Substitution, 65: „Christ dies in order to absorb the retributive (penal) consequences of divine justice precipitated by human sin, being treated by God as if he were those individuals to whom the punishment were due.“

treter bestraft werden.²⁴⁰ Um eine solche stellvertretende Strafe zu ermöglichen, habe Gott eine Rechtsfiktion (*legal fiction*) erschaffen, die es ihm ermöglichte, Christus, der selbst nicht gesündigt hatte, so zu behandeln als ob er gesündigt hätte.²⁴¹ Nur auf diese Weise könne die göttliche Gerechtigkeit mit Gottes Barmherzigkeit in Einklang gebracht werden.

Vergleichen könne man diese Rechtsfiktion mit der Situation in einem Unternehmen, bei dem in bestimmten Fällen eine Vorgesetzte für die Verfehlungen ihrer Untergebenen zur Verantwortung gezogen werden kann (*vicarious liability*).²⁴² Juristische Konstruktionen wie z. B. die „juristische Person“ können in der Praxis reale Folgen für konkrete Personen mit sich bringen: „A legal fiction is a device that is adopted precisely in order to bring about real and objective differences in the world.“²⁴³ Gott könne durch dieses Mittel Straffreiheit für die Menschheit (bzw. einen Teil derselben) herstellen:

The Logos, the second person of the Trinity, has voluntarily consented to serve as our proxy before God by means of his incarnation and baptism, so that by his death he might satisfy the demands of divine justice on our behalf.²⁴⁴

Voraussetzung für die Theorie ist, dass Gott mit seinem Gesetz – in engen Grenzen – flexibel umgehen kann und so in der Ahndung von Vergehen Handlungsspielraum besitzt:

[...] God can relax these strict demands to make provision for a non-lawbreaker (i.e. Christ) to substitute himself for another and in so doing be liable to punishment.²⁴⁵

240 W. L. Craig, *The Atonement*, 62: „Christ was not merely punished instead of us, rather, we were punished by proxy. For that reason, divine justice is satisfied.“

241 Ebd., 47: „On this view, although Christ did not himself commit the sins in question, God chose to treat Christ *as if* he had done those acts. Such language is formulaic for the expression of legal fictions.“ Ebd., 57: „[H]e was declared legally guilty before God. Therefore, he was legally liable to punishment.“

242 Vgl. W. L. Craig, *Atonement and the Death of Christ*, 188.

243 Vgl. W. L. Craig, *The Atonement*, 48 f.

244 Ebd., 62.

245 J. R. Farris/S. M. Hamilton, *Craig on Penal Substitution*, 254. Vgl. ebd.: „In other words, according to Craig (and his reading of Turretin), because God

Geklärt werden muss in diesem Typus, warum nicht einfach jede Person individuell bestraft werden kann. Als implizite Prämisse des Argumentationsmusters scheint zu gelten, dass eine angemessene individuelle Bestrafung zur Verunmöglichung einer Gemeinschaft mit Gott führen würde – hier ist das Modell im Einklang mit der anselmischen Tradition, auf welche dessen Vertreter sich meist berufen. Craig sieht die ewige Pein der Verdammten in der Hölle durch das Leiden Christi aufgrund seiner Intensität äquivalent aufgewogen.²⁴⁶ Dass Christus stellvertretend für die Menschen in Haftung genommen werden kann, setzt, wie Christopher Woznicki herausgearbeitet hat, auch eine bestimmte Relation von Christus zu den Erlösten voraus, die z. B. durch die Kombination der Göttlichkeit Christi und der Gottähnlichkeit des Menschen konstituiert sein könnte.²⁴⁷ Häufig wird im Zusammenhang mit dem Strafmodell auch der Zorn Gottes als eigene Eigenschaft diskutiert.²⁴⁸

Im deutschsprachigen Raum vertritt etwa der protestantische Theologe Wolfhart Pannenberg die Theorie eines stellvertretenden Strafleidens Jesu.²⁴⁹ Dabei wird die „Geschickhaftigkeit“ des Todes Jesu betont, welcher aus einem göttlichen Plan hervorgeht.²⁵⁰ Von einer Leistung Christi zu sprechen, wie Anselm dies tut, wird von Pannenberg abgelehnt²⁵¹; Jesu Sendung zur Verkündigung müsse

can do whatsoever he pleases, he can (as judge) modify the strict legal demands of various legislation of which he himself is the author in order to justifiably treat one person *as if* he were another (i.e. legal fiction), and all this without worry of any sort of moral protestation of the creature.“

246 Vgl. W. L. Craig, Eleonore Stump's Critique of Penal Substitutionary Atonement Theories, 533.

247 Vgl. C. Woznicki, Review of Atonement by W. L. Craig, 406f.

248 Vgl. S. Davis, Atonement and the Wrath of God.

249 Vgl. W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie, 287: „Daß der Tod Jesu in seinem eigentlichen Sinne als stellvertretendes Strafleiden zu verstehen ist, das ist seit Paulus und seiner Schule wohl bei Luther zum erstenmal wieder in voller Schärfe erkannt worden. Die spätere evangelische Theologie hat diese Erkenntnis leider nicht durchgehalten.“ Vgl. dazu G. Wenz, Wolfhart Pannenburgs Systematische Theologie, 193.

250 Vgl. W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie, 285. In Systematische Theologie II, 496, spricht Pannenberg von einem „göttliche[n] ‚Muß‘ über seinem Weg in den Tod“.

251 Vgl. W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie, 285.

zunächst von seinem Weg in den Tod unterschieden werden.²⁵² Gott sei folglich der primär Handelnde im Erlösungsgeschehen; er lasse Jesus stellvertretend die Strafe tragen, die eigentlich für andere bestimmt wäre: „[Gott] hat ihn damit auch an ‚unserer‘ Stelle (nicht nur anstelle seiner jüdischen Richter und des jüdischen Volkes) die Strafe tragen lassen, die der Sünde schlechthin zukommt, weil sie aus ihrem inneren Wesen folgt, die Strafe des Todes als Konsequenz der Trennung von Gott.“²⁵³ Das Tragen (lassen) der stellvertretenden Strafe – Pannenberg spricht nicht von einer aktiven „Bestrafung“ durch Gott²⁵⁴ – ermögliche die Erlösung derjenigen Menschen, die mit Christus verbunden sind.²⁵⁵

Zusammenfassend lässt sich auf folgende Punkte hinweisen, die für das Modell charakteristisch sind: (1) *Das Problem* wird darin gesehen, dass die Menschen aufgrund ihrer Sünden bestraft werden müssen. (2) *Der Mechanismus*: Gott bestraft stellvertretend Jesus Christus und lässt dies im Rahmen einer Rechtsfiktion als Strafe für die Menschen gelten. (3) *In der Folge* sind die Menschen von den Straffolgen befreit, insofern sie an Christus glauben (Rechtfertigung).

3.4 Vorbildliche Tat (AT 4)

AT 4.1: Christus vollbringt als (Gott und) Mensch mit seiner freien Hingabe eine moralisch vollkommene Handlung, welche andere Menschen zu moralischer und spiritueller Charakterlichkeit ermutigt und befähigt, wodurch diese ewiges Heil erlangen können.

Grundlegend für dieses Argumentationsmuster ist, dass der Kreuzestod primär als ein vorbildliches Handeln interpretiert wird, an

252 Vgl. ebd.: „Überdies ist trotz des Zusammenhanges Jesu mit der Überlieferung vom Leiden der Propheten doch wohl anzunehmen, zumindest damit zu rechnen, daß der Sühnecharakter des Todes Jesu nicht schon ein Gedanke Jesu selbst gewesen ist [...]“

253 W. Pannenberg, *Systematische Theologie II*, 472.

254 Allerdings übernimmt er in den *Grundzügen der Christologie* die Terminologie Luthers, nach der „die Strafe unserer Sünde an ihm [Christus] vollzogen wurde“ (286).

255 Vgl. G. Wenz, *Pannenburgs Systematische Theologie*, 194.

dem sich die Menschen orientieren, moralische Normen ableiten und spirituelles Wachstum generieren können. Fokussiert wird also die Entscheidung Jesu, das Kreuz auf sich zu nehmen, sowie sein Widerstehen aller Versuchungen, die ihn von seinem Weg abbringen wollten. Durch Nachahmung des Handelns Jesu kann der Gläubige eine Transformation durchlaufen, die ihn seiner Gott-ebenbildlichkeit (wieder) näherbringt.

Dieses Modell verbreitete sich als selbstständige Theorie erst seit dem Zeitalter der Aufklärung, als christliche Dogmen generell durch die historische Forschung in Frage gestellt wurden. *Petrus Abaelardus* (gest. 1142) steht zwar im englischen Sprachraum für eine Interpretation des Kreuzesgeschehens als sogenanntes *moral exemplar* bzw. *moral example* (moralisches Musterbeispiel bzw. Vorbild); auch die *moral influence theory* wird oft mit Abaelard assoziiert. Wie dessen Soteriologie jedoch genau eingeordnet werden kann, wird kritisch debattiert.²⁵⁶ Nach der Definition von Wayne Grudem geht Abaelards Ansatz (*moral influence*) über eine reine Vorbild-Theorie (*moral example*) bereits hinaus: „Whereas the moral influence theory says that Christ’s death teaches us how much God loves us, the example theory says that Christ’s death teaches us how we should live.“²⁵⁷ Daher wird er im Rahmen der vorliegenden Typologie nicht als Grundlage dieses Modells, sondern als Vorläufer des Modells AT 5 vorgestellt.

Faustus Socinus (gest. 1604) dagegen kann eindeutig in das Modell „Vorbild“ eingeordnet werden. Socinus bestreitet die Gottheit Jesu und sieht in ihm ein von Gott auserwähltes Vorbild, das den Menschen – in seinem Leben sowie in der Auferstehung – den Weg zum ewigen Leben zeige. Hierbei geht es weniger um eine (Selbst-)Offenbarung Gottes als um eine direkte Wegweisung für die Menschen.²⁵⁸ Wayne Grudem zählt Socinus zur *example theory*, also unserer Vorbild-Theorie:

The example theory [...] says that Christ’s death simply provides us with an example of how we should trust and obey God perfectly.²⁵⁹

256 Vgl. E. Stump, *Atonement*, 487, Fn. 2.

257 W. Grudem, *Systematic Theology*, 581f.

258 Vgl. W. L. Craig, *Atonement and the Death of Christ*, 127 f.

259 W. Grudem, *Systematic Theology*, 581.

Oliver Crisp, der zwar selbst kein Anhänger dieses Modells ist, es aber wohlwollend erforscht, grenzt es von einem *no-atonement moral exemplarism* ab. Ein solcher Exemplarismus, wie ihn etwa John Hick vertritt, stelle aus seiner Sicht keine Erlösungs- bzw. Versöhnungslehre dar, weil er einerseits die Besonderheit und Einmaligkeit Christi nicht erklären kann, andererseits auch keinen Mechanismus aufzeige, wie die gefallenen Menschen mit Gott versöhnt werden. Es gebe aber eine Variante des Exemplarismus, die Crisp *atonement moral exemplarism* nennt, welche als christliche Erlösungslehre gelten könne. Christi Tat muss so besonders sein, dass sie nicht nur moralisch heraussticht, sondern eine einmalige Wirkung auf andere Menschen haben könne:

Only if Christ's example of love in his crucifixion is able to radically change a person, changing them from someone alienated from God's love and mired in sin, to someone living a life of self-sacrifice and ministry, especially ministry to the poor and disadvantaged, as a follower of Christ and member of the church, is his work sufficient.²⁶⁰

Die Folge des Kreuzestodes im Argumentationsmuster „Vorbild“ besteht in einer ermöglichten Neuausrichtung und Verwandlung des Lebens in spiritueller und moralischer Hinsicht.²⁶¹ Sehr häufig wird beschrieben, dass diese Neuausrichtung des Lebens durch eine Nachahmung²⁶² Jesu in seinem Handeln und Wirken erreicht werden kann.²⁶³ Durch die Erzählung von Leben und Kreuzestod kann eine verwandelnde Erfahrung ausgelöst werden.²⁶⁴ Worin genau diese Verwandlung besteht, wird variabel ausgeführt: Individuell

260 Vgl. O. Crisp, *Approaching the Atonement*, 88.

261 Vgl. J. Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, 139.

262 Vgl. J. Cockayne, *The Imitation Game*, 9: „However, if imitating Christ is essential for the redemption of human agents through the process of sanctification, and eventually, deification, then it will be important that our account of imitation captures the transformative nature of this process.“

263 Vgl. A. J. Wallace/R. D. Rusk, *Moral Transformation*, 10: „Hence ‚imitating Christ‘ features as a particularly important concept within the New Testament.“

264 Vgl. O. Crisp, *Approaching the Atonement*, 87: „Now, it is important to see from this story about Smith that the no-atonement version of moral exemplarism may involve a kind of transformative experience.“

betrachtet können Menschen zur Nächstenliebe²⁶⁵, zur Aufgabe eines egoistischen Lebensstils²⁶⁶, zur Bußfertigkeit²⁶⁷ oder zum Vertrauen auf Gott angeregt werden.²⁶⁸ Besonders im Letzteren sieht Crisp das Spezifische des jesuanischen Ideals, das über einen bloß moralischen Vorbildcharakter hinausgeht. Indem sich eine Person Jesus zum Vorbild nimmt, kann sie die Entfremdung zu Gott überwinden und Gottes Liebe erfahren. Dadurch erlangt sie ein Gottvertrauen, das selbst die Angst vor dem Tod entmachtet und zu wahrhaft selbstlosem Handeln befähigt.

Adam Kotsko, ein kontinental geprägter amerikanischer Theologe, der diesem Modell zugeordnet werden kann, legt besonderes Gewicht auf die neuen Sozialformen, die Jesus durch seinen vorbildhaften Lebensstil (*way of life*²⁶⁹) gestiftet habe, insbesondere, weil er die Angst aus menschlichen Beziehungen genommen habe: „Christ’s followers attempted to create new forms of sociality that presupposed that Christ’s style of life had a real future, sharing goods and crossing boundaries (most notably between Jew and Gentile).“²⁷⁰ Auf die Angst und Unterdrückung in menschlichen Beziehungen gebe Jesus mit seinem Lebensstil eine überzeugende Antwort²⁷¹, die zur Nachahmung anrege: Beziehungen heilen, für Kranke und Schwache da sein, mit Mitmenschen frei und nicht besitzergreifend umgehen.²⁷²

265 Vgl. A. J. Wallace/R. D. Rusk, *Moral Transformation*, 117: „Jesus taught his disciples that the two greatest commandments are those which instructed them to love God and to love one’s neighbour.“

266 Vgl. J. Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, 121: „If one sees salvation/liberation as the transformation of human existence from self-centredness to a new orientation centred in the ultimate divine Reality, the transaction theories of salvation then appear as implausible answers to a mistaken question.“

267 Vgl. ebd., 128: „Likewise, it is suggested, remorse at having crucified the son of God can lead to repentance and hence God’s forgiveness.“

268 Vgl. Wallace/Rusk, *Moral Transformation*, 133.

269 Vgl. A. Kotsko, *Exemplarism*, 488.

270 A. Kotsko, *The Politics of Redemption*, 202.

271 Vgl. ebd., 201.

272 Vgl. ebd., 203: „A good measure of this confidence stems from the simple and unheroic nature of Christ-likeness: restoring connections, caring for wounded bodies, sharing goods, freely and unpossessively enjoying another person, refusing the temptation of fear.“

Auch in der deutschsprachigen Theologie wird häufig das Leben und Wirken Jesu als soteriologisch bedeutsam, manchmal sogar als bedeutsamer als Kreuzigung und Auferstehung angesehen. Vor allem in der evangelischen Theologie wird seit Schleiermacher das „Gottesbewusstsein“ Jesu als Grundlage seiner Vorbildhaftigkeit angesehen. Für ihn ist es dieses aktive Gottesbewusstsein, welches Christ:innen in der Nachfolge teilen und sich aneignen können.²⁷³ Der Kreuzestod selbst müsse immer in Zusammenhang mit Jesu Botschaft gesehen werden: Ulrich Barth unterstreicht, dass der Kreuzestod Jesu Botschaft Glaubwürdigkeit verleihe: „Jesus starb – so würde ich diesen Punkt zusammenfassen – für die Authentizität und Unantastbarkeit seiner persönlichen Gottesbeziehung. Er wurde sozusagen Märtyrer in eigener Sache.“²⁷⁴ Die Aufopferung seines Lebens sei der „Ermöglichungsgrund einer neuen Religion“²⁷⁵ geworden. Gegen eine Deutung als bloß moralischer Exemplarismus spricht, dass Propheten von ihrer Botschaft nicht getrennt werden können, was auch der Grund dafür ist, dass sie oft angefeindet oder gar getötet werden. Dass Jesus bis zum Tod am Kreuz an seiner Botschaft festhält, gibt eben dieser Botschaft Glaubwürdigkeit und Kraft und befähigt und motiviert dadurch andere, dieser Botschaft inklusive aller moralischer Implikationen zu folgen.

Das Modell „Vorbild“ ist hier thematisch eng konzipiert, da Interpretationen, die eine Offenbarung über Gott selbst beinhalten, nicht mehr hinzugehören. In Jesu vorbildlichem Handeln werden häufig zusätzlich Hinweise auf Gottes Wesen gesehen; daher ist eine *reine* Vorbild-Theorie, welche Offenbarung allein in moralischen und spirituellen Kategorien zu deuten sucht, selten. Umgekehrt wird das Modell jedoch von verschiedenen Autor:innen als Bestandteil in alle anderen Modelle integriert und ist in der Debatte damit allgegenwärtig.

Zusammenfassend lässt sich auf folgende Punkte hinweisen, die für das Modell charakteristisch sind: (1) *Das Problem* wird darin gesehen, dass Menschen von Gottes Liebe entfremdet leben und in Sünde verstrickt sein (können). (2) *Der Mechanismus*: Durch sein

273 Vgl. J. Gordon, Friedrich Schleiermachers Theology of Salvation, 297.

274 U. Barth, Symbole des Christentums, 389.

275 Ebd., 389.

Handeln ist Jesus (Christus) für die Menschen ein Vorbild, das eine transformierende Wirkung haben kann. (3) *In der Folge* ist es den Menschen ermöglicht, in der Nachfolge Jesu ein neues Leben zu führen, das sich für andere Menschen hingibt und Gutes tut.

3.5 Offenbarung (AT 5)

AT 5.1: Gott offenbart sich in Christi Selbstlosigkeit, welche sich im Kreuz manifestiert, als liebender Gott. Diese Selbstoffenbarung Gottes befähigt die Menschen zum Glauben an einen liebenden Gott, wodurch sie ewiges Heil erlangen können.

Inhalt dieses Argumentationsmusters ist eine (Selbst-)Offenbarung des liebenden, treuen und zugewandten Charakters Gottes im Kreuzesereignis. Diese kann Menschen dazu bewegen, sich der Liebe Gottes zu öffnen, Vertrauen zu fassen und ihr Leben neu auszurichten. Ein entscheidender Moment für dieses Modell stellt im katholischen Denken das Zweite Vatikanische Konzil mit der dogmatischen Konstitution *Dei Verbum* dar, weil es von der geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus spricht; damit nimmt es Abstand von einem rein instruktionstheoretischen Offenbarungsmodell. Dieser Paradigmenwechsel wurde aber – entgegen verbreiteten Vorurteilen gegen die analytische Theologie – auch von vielen analytischen Autor:innen umgesetzt.²⁷⁶

Wie im letzten Abschnitt bereits angedeutet, steht *Abaelard* am Übergang zwischen dem Vorbild-Modell und dem Offenbarungsmodell AT 5.²⁷⁷ Bei ihm konnte gut gezeigt werden, dass der Übergang zwischen dem Modell „vorbildliche Tat“ und dem Modell „Offenbarung der Liebe Gottes“ ein fließender ist. Die Vorbild-Handlung setzt voraus, dass Christus als Mensch handelt und als solcher auch nachgeahmt werden kann. Hierbei kann es sich zwar

²⁷⁶ Vgl. W. Abraham, *Canon and Criterion*, 79.

²⁷⁷ P. Abaelard, *Expositio in epistolam ad Romanos*, 289: „Uns aber scheint, daß wir darin im Blute Christi gerechtfertigt und mit Gott versöhnt sind, daß er uns noch mehr durch Liebe an sich gebunden hat durch diese einzigartige uns erwiesene Gnade, daß sein Sohn unsere Natur angenommen hat und in ihr, indem er uns ebenso durch das Wort wie durch das Beispiel unterwies, bis zum Tode ausgehalten hat.“

um eine vorbildliche Hingabe an Gott und die Ermöglichung einer neuen Gottesbeziehung handeln, nicht jedoch (vorrangig) um eine Offenbarung Gottes selbst. Dies wird nur im Modell „Offenbarung“ angenommen: Dort erscheint Gott als Handlungssubjekt und Erkenntnisobjekt für die Menschen zugleich – Gott teilt sich handelnd selbst mit. Für die hier entwickelte Typologie steht jedoch fest, dass Abaelard über das reine „Vorbild“-Modell hinausgeht. Nach Abaelard ist es die Liebe Gottes für die sündigen Menschen, welche sich im Kreuzestod zeigt.²⁷⁸ Das Problem für Abaelard liegt zentral im verhärteten menschlichen Herzen mit seiner Angst und der Unkenntnis Gottes.²⁷⁹ Das Modell „Offenbarung“ beinhaltet Aspekte des Modells „Vorbild“, geht aber darüber hinaus, weil Gott in Christus sein liebendes Wesen zu erkennen gibt und uns an diesem Wesen Anteil haben lässt.

Das soteriologische Paradigma „Offenbarung der Liebe Gottes“ lässt sich in seinen Grundzügen anhand von J. Denny Weavers „Narrative Christus Victor“-Interpretation veranschaulichen. Zunächst werden hierbei alle Voraussetzungen einer Konzeption des Kreuzesgeschehens als stellvertretendes Strafleiden für nichtig erklärt: Gott vergebe voraussetzungslos die Sünde der Menschen, bevor der Mensch etwas dafür tut.²⁸⁰ Dies bedeute jedoch nicht, dass die Sünde nicht ernst genommen wird.²⁸¹ Jedoch ist die Vergeltung in Weavers „narrative Christus Victor“-Modell mehr an psychologischen Erkenntnissen und der Idee der *restorative justice* orientiert.²⁸² Bei letzterer geht es um eine Heilung von sowohl Opfer als auch Täter²⁸³ und um ein Unterbinden der Gewaltspirale²⁸⁴:

For the offender, the goal is to bring the offender to recognize the harm committed and to begin to take steps to restore the harm done or to bring about restitution to the victim.²⁸⁵

278 Vgl. P. Quinn, Abaelard on Atonement, 364.

279 Vgl. J. K. Beilby/P. R. Eddy, The Atonement: An Introduction, 19.

280 Vgl. D. Weaver, The Nonviolent God, 202.

281 Vgl. ebd.

282 Vgl. ebd., 215.

283 Vgl. ebd., 216.

284 Vgl. ebd., 217.

285 Ebd., 210.

Einer Satisfaktionstheorie stellt er die Erzählung vom gewaltfrei handelnden Jesus gegenüber, an der sich christliche Theologie und Praxis orientieren müssten²⁸⁶:

The discussion shapes a way of living that reflects analysis derived from the narrative of Jesus and what that narrative reveals for an understanding of God. Living in that narrative is what Christians are about.²⁸⁷

Es geht also darum, sein eigenes Verhalten an den Erzählungen über Jesus auszurichten und sich am daraus offenbar werdenden Gottesbild zu orientieren. Dies versteht Weaver als „Leben in der Christus-Erzählung“. In Bezug auf Strafe und Sühne entwickelt er so einen möglichst gewaltfreien, auf Heilung zielenden Ansatz. Alle Menschen seien in die Erzählung vom Tod Jesu einbezogen, weil sie zeigt, dass die Kräfte des Bösen dem gewaltfreien Reich Gottes unterlegen sind.²⁸⁸ Offenbarung geschieht nach diesem Ansatz im Medium einer Geschichte bzw. Erzählung, in der der Kreuzestod als zentrales Ereignis vorkommt. Menschen bekommen durch eine solche Erzählung einen neuen, souveränen Umgang mit Gewalt und dem Bösen aufgezeigt, welcher sich aus dem offenbar gewordenen Charakter Gottes ergebe. Dies geschieht in vielen Fällen auch durch eine Identifikation mit dem Geschick Jesu Christi.²⁸⁹

Nach Eleonore Stump, die noch deutlicher als Weaver eine analytische Variante dieses Modells vertritt, liegt das Ziel des göttlichen Handelns im Christusereignis darin, möglichst viele Menschen zu einem Leben in Gnade zu führen.²⁹⁰ Der Mensch könne nur erlöst werden, wenn er seine praktische bzw. psychologi-

286 Vgl. ebd., 210: „In my view, the practice of retributive justice, which reflects the theological assumptions of satisfaction atonement, is not practice that is developed or derived from the narrative of Jesus, who rejected violence.“

287 Ebd., 222.

288 Vgl. ebd., 202.

289 Vgl. J. R. Lucas, *Reflections on the Atonement*, 274.

290 Vgl. E. Stump, *Atonement*, 197: „A life in grace is the goal of the atonement, and so insight into the nature of the goal illuminates the means to that goal which is provided by the atonement.“

sche Identität und damit seinen Charakter verändert²⁹¹, indem ein „Wille zum Glauben“ handlungsleitend wird. Dieser Wille bestehe in einem übergeordneten Willen, durch Gottes Hilfe einen Willen zu formen, der das Gute will.²⁹² Er setze eine Anerkennung der eigenen Neigung zum Fehlverhalten sowie vergangener schlechter Taten voraus wie auch eine Annahmefähigkeit für Gottes Liebe und Vergebung.²⁹³ Die Erzählung, dass Gott sich in Christus selbst für die Menschen hingegeben hat, sei, insofern sie glaubwürdig ist, ideal für eine solche spirituelle Transformation der Menschen:

[A]wareness of the passion and death of Christ (through narrative or by some other means) is a most promising way for God to help a human person towards the surrender to God that only she herself can give.²⁹⁴

Mit dem Kreuzestod wähle Christus den vielversprechendsten Weg, die Herzen von Menschen aufzubrechen (*melt human hearts*), welche durch Enttäuschung, Bitterkeit, Sorgen und Einsamkeit verhärtet und damit nicht disponiert zur Annahme göttlicher Liebe und Vergebung sind.²⁹⁵ Für die Modellgruppe „Offenbarung“ liegt der Schlüssel darin, dass Menschen ihren inneren Widerstand gegen die Liebe Gottes aufgeben. Das Bewusstsein von Leiden und Tod Christi im Kontext einer glaubwürdigen Erzählung seines gesamten Lebens und Wirken hilft Menschen, zu Gott umzukehren – und ist damit für Gott ein Mittel zu einem Ziel, das er ohne Mitwirkung des Menschen nicht erreichen kann. Diese Umkehr führt bei Stump dann zu dem schon oben genannten Wandel in der persona-

291 Vgl. ebd., 204: „The change of practical or psychological identity which alters the elements of character that a person had previously felt helpless to reform or had not cared to reform is the regeneration that justification initiates, on Aquinas’s account of justification.“

292 Vgl. ebd., 204: „The will of faith is therefore the global second-order will to have, through God’s help, a will that wills the good, universally understood.“

293 Vgl. ebd., 204: „For these reasons, this act of will depends on a person’s recognition of his propensity to wrongdoing and his past wrong actions and on his acceptance of God’s love and forgiveness even so.“

294 Ebd., 285.

295 Vgl. ebd., 278.

len Identität, einem Heilungsprozess des menschlichen Willens²⁹⁶ durch die kooperative Gnade Gottes²⁹⁷ sowie letztlich einer so ermöglichten Nähe und Gemeinschaft mit Gott.²⁹⁸

Im Anschluss an Stump sehen Meghan D. Page und Allison Krile Thornton die Erlösungsbedürftigkeit der Menschen in ihrer psychologischen Verfasstheit, insbesondere im Schamgefühl. Dabei interpretieren sie die Paradieserzählung als den Verlust der Gemeinschaft mit Gott und sehen ein daraus resultierendes Schamgefühl als psychologische Konstante, die Menschen untereinander und von Gott isoliert.²⁹⁹ Dabei machen sich die beiden auch hermeneutische Gedanken zu ihrer Auslegung des Alten Testaments bezüglich der Erlösungsfrage:

At this point, the reader may wonder whether our interpretation of Genesis is intended to be symbolic or literal. Our own view resides in the middle of this spectrum: we take this symbolic story to characterize the true narrative of a disturbing break between creation and creator.³⁰⁰

Der Bruch zwischen Gott und Menschen resultiere aus einer neurobiologischen Verfasstheit, die es den Menschen – aufgrund des Schamgefühls – nicht erlaube, ihre eigene Vulnerabilität und Schwäche anzuerkennen, was zu Isolation von anderen Menschen und Gott führe.³⁰¹ Angesichts des Schamgefühls bestehe nun die Erlösung darin, dass Menschen durch Christus aufgezeigt be-

296 Vgl. ebd., 23: „For Aquinas, Christ’s passion and death produced many good effects for human beings. But the main one is that of providing the grace that heals the defect in the human will through the processes of justification and sanctification.“

297 Vgl. ebd., 206 f.: „God can cooperate with a human person’s will in the process of sanctification because God’s grace can work together with the good higher-order desire that is already present in the will of the human person being sanctified.“

298 Vgl. ebd., 127: „On the account of closeness I have argued for here, even God cannot be close to a person and united with a person who is divided within himself.“

299 Vgl. M. D. Page/A. K. Thornton, *A Moral Exemplar Account of Atonement*, 411f.

300 Ebd., 412.

301 Vgl. ebd.

kämen, dass Gott sie in ihrer Unzulänglichkeit liebe: „Christ’s humility provides reassurance that God is not irreparably repulsed by us – and in fact loves us – in the midst of our inadequacy.“³⁰²

Das Modell Eleonore Stumps wird von zahlreichen Autor:innen aus dem analytisch-theologischen Feld rezipiert, wobei teils grundlegende Elemente wie die bedingungslose Vergebung Gottes abgelehnt werden³⁰³, teils konstruktiv weitergedacht wird.³⁰⁴

Die Frage, ob die erlösungswirksame Erzählung von der Liebe Gottes in Jesus Christus eher fiktional oder eher wirklichkeitsgetreu ist, kann innerhalb der Hauptvariante AT 5 – innerhalb gewisser Grenzen – unterschiedlich beantwortet werden. Für Eleonore Stump stellen die biblischen Geschichten bzw. die biblische Meta-Erzählung das Mittel dar, um ihre eigene Lebenserfahrung verorten zu können. Die Erzählungen bleiben dabei jedoch nicht isoliert, sondern integrieren Weltwissen aus verschiedenen Bereichen: Hierzu gehören etwa historische und naturwissenschaftliche Fakten, die theologische Tradition des Christentums, sowie eine existenzielle Annehmbarkeit. Die Glaubwürdigkeit der Offenbarungserzählung kann aus Sicht Stumps nur gewahrt bleiben, wenn externe Kriterien eine enge Verknüpfung mit der Wirklichkeit herstellen. Gleichzeitig werden jedoch explizit auch fiktionale Erzählungen als Teil der Offenbarung gewürdigt.³⁰⁵ Gary M. Comstock, der sich mit narrativer Theologie im US-amerikanischen Kontext beschäftigt hat, würde Stump (und wohl auch Weaver) als *impure narrativist theologians*³⁰⁶ bezeichnen: Einerseits werden biblische Erzählungen als Grundlage der christlicher Theoriebildung gewürdigt und auch Fiktionalität anerkannt; andererseits ist die große Erzählung konstitutiv offen für Verknüpfungen mit der Weltwirklich-

302 Vgl. ebd., 418.

303 Vgl. etwa R. Swinburne, *Stump on Forgiveness*, 512.

304 Vgl. etwa M. Rea, *The Ill-Made Knight*.

305 Die „Wahrheit der Fiktionen“ zeige sich insbesondere im Personenwissen, weil auch in der Fiktion Charakter analysiert und Botschaften gefunden werden könnten. Neben faktuellem Wissen können Erzählungen also auch solches Wissen enthalten, dass aus fiktionalen Erzählungen gewonnen wurde. Selbst wenn das gesamte Buch Hiob rein fiktional wäre, schreibt sie, so spielte es bei der Konstruktion ihrer *defense* dennoch eine wichtige Rolle.

306 Vgl. G. Comstock, *Two Types of Narrative Theology*, 688.

keit (etwa aus Wissenschaft, Erfahrung und Interpretation). *Pure narrativist theologians* wären solche, welche die Wahrhaftigkeit der Erzählungen allein nach ihren praktischen Konsequenzen bewerten würden.³⁰⁷ Diese Unterscheidung wird bei den Modellvarianten zu AT 5 noch eine Rolle spielen.

In der deutschsprachigen katholischen Theologie steht Thomas Pröpper für eine direkte Verknüpfung der Offenbarung der Liebe Gottes mit der Erlösung. Leben, Tod und Auferstehung Jesu bilden für ihn einen „unzerreißbaren Bestimmungszusammenhang“.³⁰⁸ Der menschlichen Freiheit werde durch den Liebeserweis Gottes „eine Weise der Selbstbestimmung ermöglicht, die das Gesetz der Angst und Selbstbehauptung durchbricht.“³⁰⁹ Ein Denken, das mit der Analytik der Freiheit beginnt, könne Offenbarung und freie Mitteilung als primäre Prädikate für den Gottesbegriff zulassen.³¹⁰ In der deutschsprachigen evangelischen Theologie vertritt Ulrich Barth einen ähnlichen Ansatz: Für ihn ist Christi ganzes Leben ein Bild für die Liebe Gottes, welches durch seinen Kreuzestod nicht konstituiert, aber bekräftigt wird.³¹¹ Auch die Sündenbocktheorie René Girards³¹² und daran anknüpfend eine dramatische Erlösungslehre wie die von Raymund Schwager³¹³ wären innerhalb der Modellgruppe „Offenbarung“ zu verorten.

Zusammenfassend lassen sich folgende Kernelemente für das sehr weit gefächerte und – insbesondere in der deutschsprachigen Theologie – häufig vertretene Modell AT 5 rekonstruieren: (1) *Das Problem* wird darin gesehen, dass die Menschen ihre Lebenswirklichkeit, über die sie sich narrativ verständigen, oft als einengend empfinden und an ihr resignieren. (2) *Der Mechanismus*: Gott

307 Vgl. ebd., 707: „Purists hold that the truthfulness of the Christian story is to be measured solely by its practical consequences.“

308 T. Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 197.

309 Ebd., 198.

310 Vgl. ebd., 191.

311 Vgl. U. Barth, Symbole des Christentums, 389: „Er starb und opferte sich aber auch für uns (etiam pro nobis), sofern das aus seinem Inneren entsprungene, den Jüngern weitergegebene und durch die Hingabe seines Lebens bekräftigte Bild von Gottes unendlicher Liebe uns die Chance eines ganz neuen Verhältnisses zu Gott eröffnete.“

312 Vgl. R. Girard, Der Sündenbock.

313 Vgl. R. Schwager, Jesus im Heilsdrama.

offenbart in Jesus Christus geschichtlich in glaubwürdiger Weise seine Liebe zu den Menschen. (3) *In der Folge* haben die Menschen in der Geschichte Jesu eine Erzählung, die ihre gesamte Lebenswirklichkeit neu qualifizieren und für guten Mut und aufrechten Willen in der Welt sorgen kann. In einer solchen präsentischen Heilsperspektive wird die eschatologische Heilsperspektive ansatzweise vorweggenommen.

3.6 Leiden Gottes (AT 6)

AT 6.1: Gott erfährt in Christus als Mensch echtes Leiden bis hin zur Gottverlassenheit am Kreuz, was Gott ermöglicht, Empathie mit seinen Geschöpfen zu haben, was wiederum Heil als ewige Gemeinschaft von Menschen mit Gott ermöglicht.

Vertreter:innen dieses Argumentationsmusters behaupten, Gott selbst habe am Kreuz gelitten, und brechen somit mit der theologischen Tradition der Leidensunfähigkeit (*Impassibilität*) Gottes. Von nahezu allen Kirchenvätern und Kirchenlehrern wird vertreten, dass Christus ausschließlich in seiner menschlichen Natur gelitten und eine Gottverlassenheit erfahren habe, nicht aber in seiner göttlichen Natur. Als soteriologisches Element ist das Mitleiden Gottes mit den Menschen bereits in der frühen Kirche vorhanden: Im Streit um den Doketismus wurde etwa betont, dass nur erlöst werden könne, was Gott auch angenommen habe – also die Menschennatur mit all ihren Erfahrungsmöglichkeiten.

Marilyn Adams geht zwar über Modell AT 6 hinaus, weshalb sie später im Rahmen von Modell AT 7 ausführlicher behandelt wird, teilt jedoch mit AT 6 die wichtige Voraussetzung des Mitleidens Gottes. Nach Adams findet durch das Leiden, welches Jesus Christus in seiner menschlichen Natur erfährt, eine echte, objektive „Veränderung“ in Gott statt.³¹⁴ Durch die Inkarnation werde Gott verwundbar (*radically vulnerable*) gegenüber den (Mit-)Men-

314 Vgl. M. McCord Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, 83: „Thus, when it comes to defeating horrors, Divine passibility seems prima facie to afford certain systematic advantages.“

schen³¹⁵, was eine Veränderung in Gott bedeute.³¹⁶ Adams bezieht sich hierbei auf die chalzedonische Zwei-Naturen-Lehre als Schlüssel³¹⁷, sieht aber (trotz der Unvermischtheit der Naturen) durchaus die Möglichkeit einer echten Leidensfähigkeit Gottes unabhängig von der Inkarnation³¹⁸ und eines Leidens sowohl in Jesu menschlicher als auch göttlicher Natur.³¹⁹ Die Inkarnation macht einen entscheidenden Unterschied für die Verletzlichkeit und Leidensfähigkeit Gottes: Selbst wenn Gott veränderbar und leidensfähig sei, wäre er ohne Menschwerdung nicht verletzlich gegenüber schlimmen, sinnzerstörenden Übeln (*horrendous evils*).³²⁰

Für Eleonore Stump besteht die Leidensfähigkeit Gottes, welche durch den inkarnierten Christus aufgrund der Ewigkeit Gottes überzeitlich Bestand hat³²¹, in einem Teilen (*mind-reading*) der mentalen Zustände und einer Empathie aller Menschen zu allen Zeiten und Orten:

In fact, it seems in principle possible that, since God is present to every time and space, Christ can use his human mind and the power of his

315 Vgl. E. Stump, *Atonement*, 128: „In becoming incarnate, God makes himself radically vulnerable to other human beings.“

316 Vgl., M. McCord Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, 168.

317 Vgl. ebd., 168: „Once again, let me emphasize how Chalcedonian Christology (or its metaphysically near relatives) is key here. [...] It is God’s becoming a human being, experiencing the human condition from the inside [...].“

318 Vgl. M. McCord Adams, *Christ and horrors*, 141: „My focus on horrors leads me to agree with Swinburne that the Divine nature is mutable and passible, although ever exercising self-determination over whether and how it changes.“; Vgl. auch M. McCord Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, 168–174.

319 Vgl. ebd., *Horrendous Evils and the Goodness of God*, 174: „[...] I prefer a version of my Christological hypothesis according to which God the Son suffers in *both* natures – in the Divine nature (not only feeling our feelings but also ‚God-sized‘ distress of the sorts just mentioned in section 6.4) and in the human nature (participation in horrors within the framework of a finite consciousness; cf. section 5.2 above).“

320 Vgl. M. McCord Adams, *Christ and horrors*, 142: „Put otherwise, even if Divinity is mutable and passible, the Divine Persons in Their Divine nature are not vulnerable to horrors.“

321 Vgl. E. Stump, *Atonement*, 134: „And on the doctrine of eternity, God’s having an assumed human nature is not something true of God at some times but not at others; rather, it is something characteristic of God always in the limitless eternal *now*.“

divine nature to mind-read at once the entire mind of every human being at every time and space.³²²

Vermittelt wird dieses durch die angenommene, menschliche Natur, die Gottes Leidensfähigkeit sicherstellt³²³, und die göttliche Natur, welche die Universalität der Empathiefähigkeit mit Menschen ermöglicht.³²⁴ Auf diese Weise hat der allwissende Gott nicht nur propositionales Wissen (*knowledge that*), sondern auch Empathie und personales Wissen.³²⁵

Stump geht sogar so weit, eine Deutung des Kreuzesgeschehens vorzulegen, bei der sie dieses als Auslöser für die universelle Empathie und das Teilen mentaler Zustände aller Menschen durch Christus beschreibt:

In his passion Christ does what he can do unilaterally to achieve union with human beings; he opens himself up at once to the psyches of all post-Fall human beings, so that their psyches come to indwell in Christ in the human mind that Christ assumed as his own.³²⁶

Zwar sei ihr grundlegender Ansatz nicht abhängig von dieser Interpretation des Verlassenheitsrufes Jesu (*cry of dereliction*) als Ausdruck eines universellen Öffnens der Psyche Christi für die mentalen Zustände aller Menschen zu allen Zeiten.³²⁷ Dennoch gehen Stumps Überlegungen in diese Richtung. Am Kreuz summierten sich in Christus alle Erfahrungen von schlimmen Übeln, bösen Gedanken und Taten der Menschheit.³²⁸ Überwältigt von dieser Erfahrung, zusätzlich zu seinem physischen Leiden am Kreuz, verliert Christus die Fähigkeit, die Nähe Gottes, des Vaters, zu finden: „In

322 Ebd., 135.

323 Vgl. ebd., 134: „When Christ suffers and dies, he does so in the human nature of Jesus; but the person suffering and dying is God.“

324 Vgl. ebd., 135.

325 Vgl. ebd., 133.

326 Ebd., 228.

327 Vgl. ebd., 171: „I am not wedded to this explanation of the connection between the experience underlying the cry, on the one hand, and the physical suffering and death of Christ, on the other [...]“

328 Vgl. ebd., 164: „In this condition, Christ will have in his psyche a simulacrum of the stains of all the evil ever thought or done, without having any evil acts of his own and without incurring any true stain on the soul.“

that condition, why would he not feel abandoned by God?“³²⁹ Für Stump ist dies eine mögliche Interpretation der biblischen Behauptung, dass Christus am Kreuz die Sünden aller Menschen aller Zeiten getragen habe.³³⁰ Die Einheit der Person Christi löst sich teilweise auf: Menschliches und göttliches Bewusstsein erreichen sich nicht mehr, gleichzeitig trennt sich im Tod die menschliche Seele Christi vom Körper – dahinter sieht Stump eine gewisse Logik.³³¹

Aus Stumps Sicht bestehen die Folgen des Kreuzesereignisses darin, dass auf der Seite Gottes eine Voraussetzung für die innige Gemeinschaft (*mutual indwelling*³³²) mit Menschen geschaffen wurde, welche das Ziel des *Atonement* ist und als Leben in Gnade (*life in grace*) bezeichnet wird.³³³ Die Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen beruht jedoch auf Gegenseitigkeit³³⁴: Indem Gott am Kreuz sich für alle mentalen Zustände der Menschen geöffnet und diese in sich aufgenommen hat³³⁵, schafft er von seiner Seite aus³³⁶ eine notwendige Voraussetzung³³⁷ für die Gemeinschaft.³³⁸

329 Ebd., 165.

330 Z. B. in 1 Petr 2,24. Vgl. ebd., 164: „To suppose that there is such mind-reading in Christ is one way of interpreting the theological claim that on the cross Christ bore the sins of all human beings at all times [...]“

331 Vgl. ebd., 171.

332 Vgl. ebd., 174.

333 Vgl. ebd.: „From this point on, I will take this mutual indwelling of God and a human person to be a life in grace, and I will call a person in such a life ‚a person in grace.‘“

334 Vgl. ebd., 17: „But union is reciprocal, and it requires mutual closeness.“

335 Vgl. ebd., 357: „On the cross, Christ opened himself up to what is Jerome’s – not only all the sinfulness in Jerome’s psyche, but everything else in his psyche as well.“

336 Vgl. ebd., 168: „[Christ’s atonement] provides a necessary condition for a metaphysically great kind of union, and only the incarnate Christ’s passion can provide this condition.“

337 Vgl. ebd.: „This interpretation of the cry of dereliction gives only one necessary condition for mutual indwelling between God and a human person in this life.“

338 Vgl. ebd., 233: „God’s part of the mutual indwelling between God and a human person is accomplished by Christ on the cross [...]“ „Es bestehen in dieser Argumentationslinie also rein objektive Voraussetzungen in Gott; vgl. ebd., 228: „In his passion Christ does what he can do unilaterally to achieve union with human beings.“

Die wichtigste Folge des wirklichen, auch physischen (Mit-)Leidens Gottes besteht darin, dass Gott eine echte Gottverlassenheit nach menschlicher Art verspürt – für Stump steht hierfür paradigmatisch der Verlassenheitsschrei Jesu.³³⁹ Für Adams drückt sich die Gottverlassenheit Gottes darin aus, dass Gott wirklich (mit uns) erlitten hat, was es heißt, keinen Sinn in seinem Leben und Leiden zu sehen.³⁴⁰

In der deutschsprachigen evangelischen Theologie ist etwa Jürgen Moltmann der Überzeugung, dass Gottes Liebe leidensfähig und leidensbereit sein muss, um Menschen zu erlösen: „Kraft dieser wechselseitigen Einwohnung (*perichoresis*) des Vaters und des Sohnes ineinander sind Jesu Leiden göttliche Leiden und ist Gottes Liebe leidensfähige und leidensbereite Liebe.“³⁴¹ Gott erbarme sich, indem er fremdes Leiden auf sich nimmt, an ihm teilnimmt und in die Gemeinschaft mit den Leidenden eintritt.³⁴² Eine Theologie der Hingabe müsse als Theologie des Schmerzes Gottes und des göttlichen Mitleidens aufgefasst werden.³⁴³ In der katholischen Theologie bekräftigt Hans Urs von Balthasar, Gott könne durch seinen Tod und seine Auferstehung Tod und Schmerz nur besiegen, weil Schmerz und Tod ihm selbst innerlich seien.³⁴⁴ Während Balthasar den Weg Jesu in die menschliche Gottverlassenheit spekulativ im Rahmen seiner „Karsamstagstheologie“ entfaltet, deutet Josef Ratzinger ähnlich wie Stump eine soteriologische Deutung der Gottverlassenheit am Kreuz an, durch die Gott in die tiefste Einsamkeit der Menschen eingehen könne.³⁴⁵ Nach Jan-Heiner Tück hat sich der Gekreuzigte mit

339 Vgl. ebd., 165: „In that condition, why would he not feel abandoned by God?“

340 Vgl. M. McCord Adams, *Christ and horrors*, 142: „[H]owever ghastly the things that we and God experience, the Divine mind [without the Incarnation] cannot be ‚blown‘ by them [...]“

341 J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 199.

342 Vgl. ebd., 201.

343 Vgl. ebd., 199: „Die *Theologie der Hingabe* wird missverstanden und in ihr Gegenteil verkehrt, wenn sie nicht als die *Theologie des Schmerzes Gottes* und damit des *göttlichen Mitleidens* aufgefasst wird.“

344 Vgl. H. U. v. Balthasar, *Das Endspiel*. Theodramatik IV, 221f.: „Nur weil Schmerz und Tod Gott selbst innerlich sind, und zwar als flüssige Form der Liebe, kann er Tod und Schmerz durch seinen Tod und seine Auferstehung besiegen [...]“ Balthasar zitiert hier aus einem persönlichen Brief an ihn.

345 Vgl. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, 280: „In diesem letzten Gebet Jesu erscheint, ähnlich wie in der Ölbergsszene, als der tiefste Kern seiner

den Leidenden „rückhaltlos solidarisiert“; seine Passion sei ein „Akt der rettenden compassio Gottes mit den Opfern der Geschichte“.³⁴⁶

Zusammenfassend lässt sich auf folgende Punkte hinweisen, die für das Modell charakteristisch sind: (1) *Das Problem* wird darin gesehen, dass Gott nicht wirklich mit den Menschen mitfühlen kann, wenn er nicht selbst Mensch geworden und als solcher gestorben ist. (2) *Der Mechanismus*: Durch die Inkarnation und den Kreuzestod Jesu Christi erfährt Gott menschliches Leiden. (3) *In der Folge* fühlt Gott in maximalem Umfang mit den Menschen mit und ist empathisch. Weil Nähe auf gegenseitiger Empathie beruht, ist so die Voraussetzung für Nähe zwischen Gott und seinen Geschöpfen geschaffen, was wiederum den Menschen eine Gemeinschaft mit Gott eröffnet.

3.7 Verantwortungsübernahme Gottes (AT 7)

AT 7.1: Gott übernimmt in Christus (als Mensch) Verantwortung für die unvollkommene Schöpfung, indem er sich dem Leiden dieser Welt aussetzt.

Inhalt dieses recht jungen Argumentationsmusters ist ein Handeln Gottes im Kreuzestod Jesu Christi, das zum Ausdruck bringt, dass Gott als Schöpfer für die Umstände, in denen Menschen leben, die hauptsächliche Verantwortung trägt. Indem sich Gott erniedrigt und menschliches Leiden erfährt, leistet *er* Sühne für die unvollkommene Schöpfung, welche unermessliches, zu einem großen Teil unverschuldetes Leid für seine Geschöpfe mit sich bringt. Die Lösung des Theodizee-Problems – die Frage, wie ein allmächtiger und allgütiger Gott schlimmes Leid in der Welt zulassen kann – wird als Voraussetzung für die Erlösung der Menschen angesehen: Nur wer Gott als liebenden Gott annehmen kann, strebt auch nach ewiger Gemeinschaft mit ihm bzw. kann sich auf diese Gemeinschaft ein-

Passion nicht irgendein physischer Schmerz, sondern die radikale Einsamkeit, die vollständige Verlassenheit. Darin kommt aber schließlich einfach der Abgrund der Einsamkeit des Menschen überhaupt zum Vorschein, des Menschen, der im Innersten allein ist.“

346 J.-H. Tück, *Am Ort der Verlorenheit*, 52 (Kursivierung entfernt).

lassen.³⁴⁷ Weniger die Rechtfertigung des Menschen (Anthropidizee) als diejenige Gottes (Theodizee) steht im Mittelpunkt des Erlösungsgeschehens. Die Solidarität, die Gott dadurch zeigt, dass er sich der unvollkommenen Schöpfung mit all seinen Konsequenzen aussetzt, ermöglicht den Menschen ein neues Vertrauen auf Gott.

Marilyn McCord Adams vertritt als analytisch geprägte Autorin ein solches Modell, zentriert das Bedeutungsspektrum des Kreuzestodes allerdings um den Opferbegriff: Sie legt dar, welche Opfertypen es insbesondere im Alten Testament gibt, und stellt Analogien zum Kreuzestod Jesu her. Gottes Handeln wird als entsprechend dem jüdischen Versöhnungstag *Jom Kippur* als Sühnopfer angesehen. Die Analogien reichen von einem *communion sacrifice* über ein *gift sacrifice* bis hin zum *thank offering*. Zum Ausdruck kommen hierdurch die Übernahme der Verantwortung für die Schöpfung der Menschen in einer Leid enthaltenden Welt durch Gott, die Ehrung der Menschen, der Dank gegenüber den Menschen (dafür, dass sie den „Preis“ für die Möglichkeit der Existenz einer Schöpfung zahlen) sowie die Wiedergutmachung Gottes gegenüber der Menschheit.

Die Folgen des Kreuzestods bestehen nach Adams erstens darin, dass die Verantwortung Gottes für diese Welt von Gott selbst bezeugt und damit offenbart wird.³⁴⁸ Gott gebe zu erkennen, dass er nicht mehr von den Menschen verlangen wird, als er sich selbst auch zumutet.³⁴⁹ Gott stille den Zorn der Menschen, indem er als Zielpunkt für unseren Zorn sich selbst hingibt.³⁵⁰ Der Gekreuzigte absorbiere die Wut und die Verzweiflung der Menschen und erleide das schlimmste, was es für Menschen zu erliden gibt.³⁵¹ In diesem Ausleben des Zorns der Menschen an jenem Gott, der letztlich

347 Exemplarisch für dieses Argumentationsmuster steht der Einwand Iwans in Dostojewskis Roman *Die Brüder Karamasow*: Angesichts des sinnlosen Leidens und Sterbens von Kindern kündigt Iwan an, seine „Eintrittskarte“ für den Himmel, sollte er eine solche erhalten, zurückgeben zu wollen.

348 Vgl. M. McCord Adams, *Christ and Horrors*, 277 f.: „Thereby God bears witness to the truth about human being in this world, to our horrendous predicament, and testifies to the truth about Divine responsibility for it.“

349 Vgl. ebd., 276.

350 Vgl. ebd.: „But the Lamb of God is offered not simply as a distraction from our anger, but as a target for our anger.“

351 Vgl. ebd., 277.

verantwortlich ist für die menschliche Erfahrung schlimmer Übel, liege eine Befriedigung (*satisfaction*)³⁵² oder Besänftigung (*propitiation*)³⁵³.

In der deutschsprachigen Theologie vertreten Ottmar Fuchs und Jürgen Werbick ein ähnliches Modell. Fuchs betont wie Adams Gottes Verantwortung für die unvollkommene Schöpfung, für welche *Gott* (!) Sühne leisten muss.³⁵⁴ Diese Art der Sühne erfordere von Gott, sich den Bedingungen der menschlichen, leidvollen Existenz auszusetzen: „Sühne heißt, mit der eigenen Existenz auszutragen und gutzumachen, was man selbst oder was Andere Anderen zugefügt haben.“³⁵⁵ Dies beinhaltet konstitutiv auch die Erfahrung der Gottverlassenheit am Kreuz.³⁵⁶ Werbick sieht die Notwendigkeit von Hoffnung als innerweltlicher Erlösungsperspektive, die mit einer Würdigung der Menschen als Subjekte einhergeht, „denen kein Dasein auferlegt wird, das sie entwürdigt“.³⁵⁷

Zusammenfassend lässt sich auf folgende Punkte hinweisen, die für das Modell charakteristisch sind: (1) *Das Problem* wird darin gesehen, dass die Menschen in der Welt schwere Leiderfahrungen machen, für die sie (teils) nicht verantwortlich sind, und die ihnen den Glauben an einen liebenden Gott verunmöglichen. (2) *Der Mechanismus*: Gott übernimmt in Jesus Christus als Schöpfer sichtbar die Verantwortung für das Leiden der Menschen. (3) *In der Folge* können die Menschen anders mit dem Leid umgehen und sind befähigt und gerechtfertigt, auf eine eschatologische Verwandlung und/oder Neuschöpfung zu hoffen, die jeden Menschen mit dem Leiden des irdischen Lebens versöhnt.

352 Vgl. ebd.: „Because God is ultimately responsible for human vulnerability and horror-participation, acting out our anger on God, letting it do ist worst to God, ultimately will give satisfaction.“

353 Vgl. ebd., 276: „But God comes into our world in order to expose Godself to human wrath. Thus, God’s offering of the Word made flesh functions as a *propitiation*.“

354 Vgl. O. Fuchs, Sühnt Gott für den ‚Staub des Todes‘, 164: „Gott solidarisiert sich im Gottessohn dann auch mit den Menschen, die diese Sühne Gottes einklagen. So sühnt er als Menschensohn stellvertretend für des Schöpfers Rettungsverweigerung und Eschatologieverzögerung, insgesamt für das Zulassen dieser leidvollen Welt.“

355 Ebd.

356 Vgl. ebd., 164–166.

357 J. Werbick, *Hoffnung für diese Welt auf eine neue Welt*, 202.

3.8 Weitere Modelle und Übergangsformen

Nachdem die im analytisch-theologischen Bereich prominenten Hauptvarianten vorgestellt wurden, kommen nun die jeweiligen Alternativen innerhalb der Modellgruppen an die Reihe. Grundpfeiler der Hauptvariante (Modellvariante 1) bleiben im Vergleich zu den Alternativen in der Regel bestehen – sonst wären eine Zusammenfassung in Modellgruppen und eine gemeinsame Betitelung nicht sinnvoll gewesen. Doch wichtige Prämissen oder inhaltliche Schwerpunktsetzungen treten in veränderter Form auf.

Die folgende Übersicht stellt alle 21 rekonstruierten, soteriologischen Modelle im analytisch-theologischen Bereich in ihrer Zuordnung zur Modellgruppe dar.

Soteriologische Modellgruppe	Modellvariante 1	Modellvariante 2	Modellvariante 3
AT 1: Sieg	1.1 Sieg über den Tod	1.2 Sieg über Satan und die Mächte des Bösen	1.3 Überwindung der Sünde Adams
AT 2: Wiedergutmachung	2.1 Stellvertretende, angemessene Wiedergutmachung	2.2 Stellvertretende, äquivalente Wiedergutmachung	2.3 Verdienst Christi
AT 3: Strafe	3.1 Stellvertretende Strafe	3.2 Reale Strafe	3.3 Exemplarische Strafe
AT 4: Vorbildliche Tat	4.1 Einzigartiges vorbildliches Liebeshandeln	4.2 Vorbildliches Liebeshandeln (Pluralismus der Vorbilder)	4.3 Anleitung zum Vernunftgebrauch (Rationalismus)
AT 5: Offenbarung	5.1 Offenbarung	5.2 Offenbarung in historischen Tatsachenberichten	5.3 Offenbarung in fiktional-metaphorischen Erzählungen
AT 6: Leiden Gottes	6.1 Echtes Leiden Gottes	6.2 Teilen einer menschlichen Ich-Perspektive	6.3 Einladung zur Gemeinschaft mit Gott
AT 7: Verantwortungsübernahme Gottes	7.1 Verantwortungsübernahme Gottes	7.2 Gottes stellvertretende Wiedergutmachung an die Opfer und für die Täter	7.3 Gottes Schuld eingeständnis

3.8.1 Kosmischer Sieg über den Satan oder „Rekapitulation“ der Menschheit (AT 1.2 & 1.3)

Das Modell „Sieg über das Böse“ lässt sich anhand der Rückfrage, gegen wen der Sieg Christi am bzw. durch das Kreuz gerichtet ist, differenzieren. In der Tradition finden sich hier einerseits stark personale Motive (Sieg gegen den Satan), aber auch nicht-personale Interpretationen (Sieg gegen das Böse bzw. den Tod) sowie metaphorische Deutungen, nach denen der Sieg für eine Wiedererlangung von etwas Verlorenem bzw. der Wiederherstellung von etwas Beschädigtem steht. Weil der Sieg gegen das Böse bzw. den Tod die umfassendste, deutungsoffenste Variante darstellt, wurde diese als grundlegendes Modell gewählt. Im Folgenden sollen die personale und die metaphorische Deutung als Varianten ausgeführt werden.

AT 1.2: Christus siegt am Kreuz als Gott und Mensch über den Satan und die Mächte des Bösen und nimmt ihnen ihren Einfluss im Kosmos.

Gustaf Aulén hatte diese Variante als den ‚klassischen‘ und ‚dramatischen‘ Interpretationstypus zum Kreuzestod bezeichnet: Dem christlichen Glauben zufolge sei die Geschichte eine Arena des Konflikts zwischen dem Willen Gottes und dessen Gegnern.³⁵⁸

Dass mit dem Kreuzestod ein ‚Lösegeld‘ an den Satan gezahlt und die Menschen aus dessen Macht freigekauft worden seien, wird gegenwärtig kaum mehr vertreten und etwa von Oliver D. Crisp als unplausibel zurückgewiesen.³⁵⁹ Origenes und Gregor von Nyssa hatten explizit von einem Lösegeld an den Satan gesprochen, das Christus entrichtete.³⁶⁰ Gregor sprach gar von einer List, bei der die Inkarnation Gottes als ein „Fischköder“ für Satan fungiert habe. Dieser habe zugebissen, die Beute aber aufgrund ihrer Göttlichkeit nicht halten können.³⁶¹ Die Vorstellung, Gott sei dem Teufel einen

358 Vgl. M. Ovey, *Appropriating Aulén*, 299 f.

359 Vgl. O. Crisp, *Approaching the Atonement*, 54.

360 Vgl. D. Smith, *The Atonement in the Light of History and the Modern Spirit*, 66 f.

361 Vgl. O. Crisp, *Approaching the Atonement*, 50. Die List findet sich auch bei Johannes von Damaskus, Johannes Chrysostomus und (als ‚Mausefalle‘) bei Augustinus.

Preis für die gefallenen Menschen schuldig, sei nur unter der Voraussetzung eines tiefgreifenden Dualismus zu verstehen. Der Teufel sei aber lediglich ein gefallenes Geschöpf, das danach strebe, Unheil anzurichten.³⁶²

Dennoch gibt es auch heute noch Vertreter eines personalen Christus-Victor-Typus, nach der Gott bzw. Christus mit dem Satan oder anderen Mächten des Bösen kämpft und letztlich siegt. Für Gregory Boyd liegt ein Weltbild des kosmischen Kampfes zwischen Gott und bösen Mächten (*warfare worldview*) weit näher an der biblischen Perspektive als ein „westlich-aufgeklärtes“ Weltbild.³⁶³ Boyd sieht im gesamten Neuen Testament ein moderat dualistisches Weltbild vorausgesetzt. Es handle sich dabei nicht um einen metaphysischen Dualismus, bei dem Gott und die Mächte des Bösen auf einer Ebene stehen; vielmehr seien die bösen Mächte von Gott geschaffen und hätten sich zu einem bestimmten Zeitpunkt in ihrer Freiheit von ihm abgewandt. Auch wenn sie Gottes Herrschaft nicht zu Fall bringen können, übten sie in der Schöpfung einen zerstörerischen Einfluss aus.³⁶⁴ Boyd sieht in den Mächten des Bösen sowohl strukturell-gesellschaftliches Böses³⁶⁵ als auch personifizierte Mächte³⁶⁶ wie den Satan und gefallene Engel³⁶⁷ am Werk.

Der Kreuzestod wird – zusammen mit der Auferstehung – als Sieg Gottes über seinen „Erzfeind“³⁶⁸ angesehen, der den endgültigen Untergang Satans bedeutet³⁶⁹: Spätestens seit Anselm, so Boyd, sei die Bedeutung des Kreuzes vor allem in ihrer anthropologischen Bedeutung hervorgehoben worden.³⁷⁰ Grundlegender sei jedoch

362 Vgl. ebd., 54.

363 Vgl. G. Boyd, *God at War*, 19f.

364 Vgl. ebd., 284.

365 Vgl. ebd., 272f.: „These ‚powers‘ seem not to hassle individuals so much as foundational structures of the whole cosmos and therefore of society.“

366 Vgl. ebd., 275f.: „In sum, Paul viewed the various cosmic ‚powers‘ as transcendent personal beings, created by God and ordered in a hierarchical fashion. At least some of these powers have now become evil and thus have to be fought against by the church and overthrown by Christ.“

367 Vgl. ebd., 283.

368 Vgl. ebd., 290.

369 Vgl. ebd., 238.

370 Vgl. ebd., 240.

die kosmische Dimension, eben der endgültigen Niederlage des Satans und der bösen Mächte unter seiner Herrschaft³⁷¹: So sei Christus als legitimer Herrscher des Kosmos eingesetzt worden und die Menschen als seine legitimen Stellvertreter:innen auf der Erde.³⁷² Eine genaue Beschreibung (*mechanism*) dieses Sieges über Satan gibt Boyd jedoch nicht an³⁷³, wobei er sich allerdings an das Bild von Jesus als einem Köder oder Lockmittel für den Teufel annähert: Gott habe gewusst, dass der „Feind“ die Liebeshandlung nicht verstehen könne; so habe er dessen Blindheit ausnutzen und das Böse in sich implodieren lassen können.³⁷⁴

Der Sieg über den Satan durch Kreuzestod und Auferstehung habe für die Menschen nicht zur Folge, dass die bösen Mächte keinen Einfluss mehr auf sie haben.³⁷⁵ Das Leben der Christ:innen wird vielmehr weiter als ein spiritueller Kampf gegen diese Mächte angesehen³⁷⁶, nur mit dem Unterschied, dass Gläubige durch ihre Anteilnahme an Christi Sieg den Einfluss dieser Mächte nun überwinden können.³⁷⁷ Erst im Eschaton wird die mit dem Kreuz ein-

371 Vgl. ebd.: „[T]he anthropological significance of Christ's death and resurrection is rooted in something more fundamental and broad that God was aiming at: to defeat once and for all his cosmic archenemy, Satan, along with the other evil powers under his dominion.“

372 Vgl. ebd.

373 Vgl. G. Boyd, *Christus Victor View*, 37, Fn. 23: „Obviously, this account leaves unanswered a number of questions we might like answered. E.g., precisely how did Calvary and the resurrection defeat the powers? In my estimation, the ancient Christus Victor models of the atonement, like some other models, became incredulous precisely because they too vigorously pressed for details.“

374 Vgl. ebd., 37: „Like an infinitely wise military strategist, God knew how to get his enemies to use their self-inflicted blindness against themselves and thus use their self-chosen evil to his advantage.“

375 Vgl. G. Boyd, *God at War*, 276: „It was, however, further understood that Christ's victory had not been fully applied to the world at large, and for this reason the non-Gospel New Testament authors generally did not understand demonic activity to have lessened since the time of Christ.“

376 Vgl. ebd., 269.

377 Hier bleibt Boyd vage, sein mutiger Vergleich des Christuserignisses mit dem „D-Day“ zeigt auf, dass er davon ausgeht, dass der spirituelle „Kriegsverlauf“ mit dem Kreuz eine radikale Wende hin zum Sieg der guten Mächte genommen hat.

geleitete Niederlage des Satans und seiner Mächte für den ganzen Kosmos wirksam.³⁷⁸

Eine Übergangsform dieser Variante AT 1.2 in Richtung des Modells AT 5 (Offenbarung) kann in Denny Weavers „*Narrative Christus Victor*“ gefunden werden. Für Weaver zeigt der Kreuzestod, wie Gott mit den Mächten des Bösen umgeht und siegt: durch einen gewaltlosen Widerstand gegen Unterdrückung und Beherrschung und einen heilenden Lebensstil. Verbrieft ist die Überlegenheit dieses Lebensstils gegenüber ebenjenen Mächten in der Auferstehung.³⁷⁹ Hierbei ist jedoch weniger ein Sieg über wirklich existierende, böse Mächte gemeint als eine Offenbarung über den Umgang mit (moralisch) Schlechtem in der Welt.

Zusammenfassend lässt sich auf folgende Punkte hinweisen, die für das Modell charakteristisch sind: (1) *Das Problem* wird in Satan und den (personalen) Mächten des Bösen gesehen, welche in der Welt Einfluss ausüben. (2) *Der Mechanismus* – das Wie – bleibt recht unbestimmt: Am Kreuz hat Gott in Christus den Satan endgültig besiegt. (3) *In der Folge* kämpfen die Menschen zwar weiter mit den Mächten des Bösen, können sich aber des (eschatologischen) Sieges gewiss sein, wenn sie ihren persönlichen Kampf gegen die Mächte des Böse aufnehmen.

Die zweite Variante von AT 1 geht von einer Siegesmetapher aus, die bei der biblischen Adam-Christus-Typologie und ihren paratristischen Ausformulierungen ansetzt.

AT 1.3: Christus fungiert als neues Haupt der Menschheit, das den „ersten“ Adam ersetzt, die Menschheit zu einer positiven Entwicklung anleitet und ihnen dadurch einen Weg zur Gemeinschaft mit Gott freimacht.

In dieser Variante kommen ein ontologisch-objektiver und ein pädagogisch-subjektiver Aspekt zusammen: Einerseits wird Christus real als neues Haupt der Menschheit dargestellt, der durch die Inkarnation die Menschheit zu einem neuen Status erhebt.³⁸⁰ So wie alle Menschen dem „ersten Adam“ angehören, so kann Chris-

378 Vgl. ebd., 287f.: „Hence there shall be a time, Scripture declares, when God shall conclude this cosmic epoch by fully manifesting throughout his cosmos the victory that he has already won through his Son.“

379 Vgl. D. Weaver, *Forgiveness and (Non)Violence*, 340.

380 Vgl. O. Crisp, *Approaching the Atonement*, 37.

tus als „zweiter Adam“ eine reale Verbindung zur menschlichen Natur etablieren.³⁸¹ Zum anderen leitet Christus die Menschheit neu an und nimmt innerhalb der Heilsgeschichte die Funktion eines großen Pädagogen ein. Die Menschen erhalten durch Christi Rekapitulation Anteil am göttlichen Leben und die Möglichkeit, sich im Glauben dem Charakter Gottes, den Christus darstellt, anzugleichen.³⁸² Zu den beiden Aspekten kommt ein bestimmtes Geschichtsbild hinzu: Die Schöpfung der Menschheit ist dynamisch hin auf Wachstum zu immer stärkerer Vereinigung mit Gott angelegt; der „Sündenfall“ Adams stellt ein (vorläufiges) Hindernis dar, das durch Christus allerdings überwunden wird.

Historisch geht die Modellvariante auf die *Rekapitulationstheorie* von Irenäus von Lyon zurück: Christus wird sinngemäß als Pädagoge dargestellt, der die unreife Menschheit in ihrem Erwachsenwerden begleitet. Die Menschheit – hierauf geht der Name der Theorie zurück – wird „unter einem neuen Haupt“ zusammengefasst. Diese Rekapitulation versteht Irenäus nicht nur pädagogisch, sondern auch metaphysisch: Die Menschennatur werde durch die Annahme durch den Logos „vergöttlicht“, weswegen man hier, vor allem in der östlichen Tradition, auch von einer Deifikations-Soteriologie spricht.

Ansätze zu einer geschichtstheologischen Ausprägung der Modellvariante finden sich etwa bei Raymund Schwager. Er sieht im Erlösungsgeschehen „[...] eine dramatische Zusammenfassung und siegreiche Umkehrung der langen Sündengeschichte.“³⁸³ Diese Sündengeschichte verknüpft Schwager mit der Evolution: Durch diese habe die Sünde bis in die naturale Verfasstheit des Menschen hineingewirkt.³⁸⁴ Zudem könnten gemäß der Evolutionsforschung Organismen bis hin zum Menschen als „lebendige Erinnerungen“

381 Vgl. H. Boersma, *Justification within Recapitulation*, 172: „What Christ does in his recapitulation, ontologically affects us. Just as we are all included in the first Adam, so too we are all included in the second Adam.“ And: „Christ’s recapitulation establishes a real or ontological bond with humanity.“

382 Vgl. ebd., 189: The two key concepts are recapitulation (by which Christ, objectively, incorporates humanity in his salvific life) and participation or deification (by which we, subjectively, are conformed through faith and love to the character of God in Christ).“

383 R. Schwager, *Evolution, Erbsünde und Erlösung*, 14.

384 Vgl. ebd., 8.

verstanden werden, „[...] und zwar sowohl der Stammesgeschichte als auch der Geschichte des Kosmos“. ³⁸⁵ Alle tragen die Entwicklungsgeschichte ihres Planeten und ihrer Spezies in sich. Vor diesem Hintergrund stellt eine Zusammenfassung und siegreiche Umkehrung der Sündengeschichte durchaus ein Geschehen von kosmischem Ausmaß dar. Im Geschick Jesu werde die ganze vergangene Zeit der Menschheit dramatisch verdichtet ³⁸⁶ – und könne so in die „organische Erinnerung“ der Menschheit aufgenommen werden.

Eine metaphysische Ausformulierung der Adam-Christus-Typologie findet sich etwa beim analytischen Philosophen Hud Hudson in seinem Buch *The Fall and Hypertime*. ³⁸⁷ Nach seiner Theorie wurde durch die Sünde Adams die gesamte Zeitlinie der Welt durch eine neue ersetzt, in der nun Sterblichkeit und Leid zur Welt gehöre. ³⁸⁸ Da diese von Gott gewirkte Transformation die gesamte vier-dimensionale Wirklichkeit umfasse, sei auch das Leid der Tiere im Verlauf der Evolution vor der Existenz von Menschen kausal auf die Sünde Adams zurückzuführen. ³⁸⁹ Vergleichbar mit dieser negativen Transformation ist die positive Transformation, die durch das Christusereignis ausgelöst wurde; Gott könnte eine neue, eschatologische Zeitlinie bewirkt haben, nämlich die der „erlösten Welt“, in der weder Leid, Sünde noch Tod anzutreffen sind. ³⁹⁰

Zusammenfassend lässt sich auf folgende Punkte hinweisen, die für das Modell charakteristisch sind: (1) *Das Problem* wird in einem Sündenfall gesehen, durch den die Menschheit entweder geschichtlich-evolutionär oder metaphysisch in eine Welt kommt, die

385 Ebd., 8.

386 Vgl. ebd., 10: „Mit der Basileia-Botschaft hat Jesus nochmals bis an den Anfang der Menschheit zurückgegriffen. Da er als der Sündenlose Gott so erfuhr, wie er nur vor der Sünde erfahren werden konnte, und da er seinen himmlischen Vater als einen Gott grenzenloser Güte verkündete, offenbarte er damit den ursprünglichen göttlichen Willen bezüglich der Menschheit.“

387 H. Hudson, *The Fall and Hypertime*.

388 Vgl. J. Grössl, *In allem wie wir in Versuchung geführt*, 534.

389 Vgl. H. Hudson, *The Fall and Hypertime*, 193.

390 Mit einer solchen Deutung lässt sich auch die in der christlichen Theologie schwer überbrückbare Kluft zwischen ‚präsentischer‘ und ‚futurischer‘ Eschatologie überwinden.

Sterblichkeit, Leid und Schuld enthält. (2) *Der Mechanismus* sieht in Christus die Person, die die Menschheit vom gefallenen in einen erlösten Zustand (zurück)führt; dies geschieht durch Pädagogik und/oder eine Transformation der menschlichen Natur. (3) *In der Folge* strebt jeder Mensch, insofern er an dieser transformierten menschlichen Natur Anteil hat, wieder einem erlösten Zustand zu.

3.8.2 Äquivalenz von Schuld und Sühne oder Lohn für besondere Leistung? (AT 2.2 & 2.3)

Das Modell AT 2.1 geht davon aus, dass die Menschen bei Gott eine Schuld gutzumachen haben. Während jedoch Richard Swinburne wie oben dargestellt auf den Aspekt der Äquivalenz, also Gleichwertigkeit zwischen Vergehen und Wiedergutmachungsleistung, verzichtet, ist genau dieser für Anselm von Canterbury in seinem klassischen Satisfaktions-Modell zentral.

AT 2.2: Christus leistet als Gott und Mensch stellvertretend für die Menschen eine äquivalente Sühne bzw. Wiedergutmachung für deren Sünden, indem er durch seinen Kreuzestod die Ordnung der Schöpfung und somit Gottes und des Menschen Ehre wiederherstellt.

Anselms berühmtes *satisfactio aut poena* stellt hierfür die Grundlage dar: Entweder es gelingt den Menschen, Gottes Ehre wiederherzustellen, oder Gott muss die Menschheit verdammen.³⁹¹ In Anselms Ansatz liegt zumindest der optimistische Aspekt, dass die Menschen Gott etwas zurückgeben *können* – freilich nur in Person des Gott-Menschen Jesus Christus. Anselm selbst spricht auch von einer Leistung (*meritum*) Christi. Die Menschheit schuldet Gott nicht eine Bestrafung (*debitum poenae*), sondern hat einen Schaden bei Gott wiedergutzumachen.³⁹² Der Schuldner soll nicht durch Strafe weiteren Schaden davontragen, sondern Wiedergutmachung

391 Vgl. K. Rogers, *The Anselmian Defense*, 399.

392 Vgl. M. Hamilton, *Anselmic Satisfaction and God's Moral Government*, 50.

leisten.³⁹³ Hierin liegt das Unterscheidungskriterium zur Modellfamilie „Strafe“ (AT 3): Dort gibt der Mensch Gott nichts zurück, vielmehr vollstreckt Gott an Christus eine Strafe.

Eine analytische Interpretation bzw. Weiterentwicklung von Anselms Satisfaktionstheorie findet sich, wie im vorherigen Kapitel dargestellt, bei Richard Swinburne, neuerdings aber auch bei Joshua Farris und Mark Hamilton. Diese stellen die Theorie Anselms folgendermaßen dar:

- (1) Christ's atonement (or a suitable equivalent) is necessary to his larger redemptive work.
- (2) Christ's death procures an infinite merit (i.e. *the mechanism*); The infinite merit of Christ's death pays a debt of honor to God.
- (3) Christ's death is a work of supererogation and therefore sufficient for all humanity.
- (4) Christ's death is efficient for those who by faith are united to Christ.³⁹⁴

Im Gegensatz zu Richard Swinburne vertreten die Autoren eine *Äquivalenz* zwischen dem Vergehen an Gott (Sünde) und der Sühneleistung (Satisfaktion, Wiedergutmachung) durch den Gehorsam Christi. Für Anselm stellt die Sünde der Menschen gegen Gott ein Vergehen von unendlichem Wert dar, weil Gottes Ehre ebenfalls unendlich ist. Dieser Wert kann nur durch den Gott-Menschen ausgeglichen werden, der wiederum eine unendliche Wiedergutmachungsleistung (Satisfaktion) vollbringen kann. Dies geschieht im gehorsamen und sündlosen Leben, Leiden und Sterben Christi. Die Wiedergutmachung durch einen Gott-Menschen ist angesichts der unendlichen Schwere der begangenen Sünden eine notwendige Voraussetzung für die Erlösung. So wird das Handeln des Gott-Menschen als objektiver Beitrag im Prozess der Schuldwegnahme gesehen, den bloße Menschen nicht leisten hätten können.³⁹⁵ Wohlwollende Anselm-Interpretationen machen deutlich,

393 Hierbei wird deutlich, dass es sich nicht um ein legalistisches Verfahren handelt, bei dem einem göttlichen Gesetz unerbittlich genüge getan wird; vielmehr steht der Gesetzgeber Gott über seinem moralischen Gesetz und kann daher aus persönlichen Motiven die strikt retributiven Gesetzesforderungen überschreiben. Vgl. ebd., 52–54.

394 J. Farris/S. M. Hamilton, *The Logic of Reparative Substitution*, 103.

395 Vgl. R. Swinburne, *Responsibility and Atonement*, 162.

dass eine solche Wiedergutmachung durchaus im Interesse der Menschheit sei, da sie auch durch den Menschen Jesus repräsentiert ist und somit ihren Teil zum Erlösungswerk beiträgt.³⁹⁶ Deshalb geht es um die Wiederherstellung der Ehre sowohl Gottes als auch der Menschen; mit der Ehre ist auch die Ordnung der Schöpfung wiederhergestellt.

Farris und Hamilton knüpfen mit ihrem *reparative substitution*-Modell eng an Anselm an. Sie betonen, dass der Tod und die Hingabe Christi am Kreuz einen unendlichen Verdienst darstellen, die eine Schuld an Ehrerweisung (*debt of honour*) gegenüber Gott und gegenüber Gottes moralischem Gesetz begleichen.³⁹⁷ Ihre (Neu-)Deutung Anselms fügt die Unterscheidung zwischen der Ehre Gottes und der Ehre des moralischen Gesetzes hinzu. Während das Gesetz in seinen Strafforderungen unflexibel ist, treffe das auf den Gesetzgeber (Gott) nicht zu.³⁹⁸ Das Moralgesetz offenbare der Menschheit, wie sehr die Sünden eine Beleidigung Gottes darstellen, welche – auf den ersten Blick – eine strafende Befriedigung von Gottes retributiver Gerechtigkeit erfordere.³⁹⁹ Gott könne das Moralgesetz so zwar als ernst gemeintes Kommunikationsmittel einsetzen, aber die aus dem Gesetz folgende Strafe auch aufschieben oder mildern: „That is, Christ’s work relaxes the demands of retributive justice“⁴⁰⁰ Dies geschieht nach Farris und Hamilton auf folgende Weise: Die retributive Forderung des Gesetzes nach Bestrafung (*debt of punishment*) wird durch eine „rektorale“ Forderung nach Ehrerweisung (*debt of honour*) überschrieben. Indem Christus durch sein Sterben die Ehre Gottes und seines Gesetzes wiederherstellt, könne nun von den im Gesetz eigentlich festgeschriebenen Strafforderungen abgesehen werden. Die geschuldete Ehre steht in dieser Konzeption über der „geschuldeten“ Strafe; der Aspekt der Äquivalenz ist dabei integriert.

396 Vgl. G. Greshake, Erlösung und Freiheit, 228–229: „Es geht also bei der – wie Anselm es ausdrückt – ‚Verletzung der Ehre Gottes‘ durch die Sünde gar nicht um Gott, sondern es geht um den Menschen, es geht um die Ordnung und die Schönheit der Welt, die dem Menschen übergeben und durch seine Schuld zerstört ist.“

397 Vgl. J. Farris / S. M. Hamilton, *The Logic of Reparative Substitution*, 68.

398 Vgl. ebd., 76.

399 Vgl. ebd.

400 Ebd., 71.

In der deutschsprachigen Theologie argumentiert Gerhard Gäde dafür, dass in Anselms Soteriologie die Antinomie zwischen Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit tatsächlich überwunden sei.⁴⁰¹ Dies liege in einer trinitarischen Fundierung der Soteriologie begründet.⁴⁰² Gott werde den Menschen gerecht, weil er nicht auf die ‚satisfactio‘ verzichtet.⁴⁰³ Gerade dies achte die Würde, Freiheit und Ambivalenz der menschlichen Kreatur und nehme sie ernst.⁴⁰⁴ Noch stärker betont der evangelische Theologe Georg Plasger in seiner Anselm-Interpretation einen Einfluss des Satisfaktionsgeschehens auf den einzelnen Menschen; der Verdienst Christi bestehe nach Anselm darin, dass er den Menschen zur Freiheit befreie⁴⁰⁵: „Gottes Barmherzigkeit ist seine Gerechtigkeit.“⁴⁰⁶

Zusammenfassend lässt sich auf folgende Punkte hinweisen, die für das Modell charakteristisch sind: (1) *Das Problem* wird darin gesehen, dass durch die Sünde die Schöpfungsordnung und damit die Ehre Gottes (sowie der Menschen) beschädigt ist. (2) *Der Mechanismus*: Gott leistet im Gott-Menschen Christus eine Sühne, die die Sünden der Menschen an Wert aufwiegt und zudem die Menschheit beteiligt. (3) *In der Folge* ist die Schöpfungsordnung und die Ehre von Schöpfer und Geschöpf wiederhergestellt.

Als zweite Variante lässt sich ein Ansatz konzipieren, der weniger auf einer geschuldeten Wiedergutmachung basiert, sondern auf einem Verdienst Christi. So hat Richard Cross etwa eine *merit theory of the atonement* skizziert⁴⁰⁷, womit er sich noch stärker als Swinburne im Modell AT 2.1 vom Äquivalenzprinzip distanziert.

AT 2.3: Christus bittet als (Gott und) sündloser Mensch stellvertretend Gott um Vergebung für die Sünden aller Menschen, insofern diese selbst um Vergebung bitten.

Dass Menschen ihrer Verpflichtung, Gott zu dienen, nicht nachkommen, sei für Gott mit keinem Verlust und keinem Mangel ver-

401 Vgl. G. Gäde, Eine andere Barmherzigkeit, 279–285.

402 Vgl. ebd., 279.

403 Vgl. ebd., 284.

404 Vgl. ebd., 285.

405 Vgl. G. Plasger, Die Not-Wendigkeit der Gerechtigkeit, 155.

406 Ebd., 178.

407 Vgl. R. Cross, Atonement without Satisfaction, 340.

bunden.⁴⁰⁸ Gott werde nicht verletzt durch die schlechten Intentionen und Taten der Menschen.⁴⁰⁹ Als Wiedergutmachung der Menschen an Gott reiche aufgrunddessen allein die Vergebungsbitten (*apology*) und Reue (*repentance*) aus.⁴¹⁰ Allerdings sei Gott nicht verpflichtet, die Sünden der Menschen zu vergeben – die Vergebung bleibt wie bei Swinburne ein *supererogatorischer* Akt.⁴¹¹ Auch wenn Gott als barmherzig und vergebungsbereit angesehen wird, lasse sich die notwendige Vergebungsbereitschaft nicht einfach für jeden Menschen voraussetzen.⁴¹² Christi Verdienst werde von Gott belohnt, indem dieser verspricht, die Vergebungsbitten der Menschen auch anzunehmen und zu verzeihen. Der übermäßige Verdienst Christi führe also zu einer Selbstverpflichtung Gottes zu vergeben, wo Menschen (mit Reue) um Vergebung bitten.⁴¹³

Zusammenfassend lässt sich auf folgende Punkte hinweisen, die für das Modell charakteristisch sind: (1) *Das Problem* wird darin gesehen, dass Gott nicht verpflichtet ist, Sünden zu vergeben. (2) *Der Mechanismus*: Christi sündloses Leben wird von Gott mit dem Versprechen belohnt, Sünden zu vergeben. (3) *In der Folge* besteht Sicherheit über die Sündenvergebung, sofern Menschen sich entschuldigen und Reue zeigen.

Eine interessante Übergangstheorie zwischen AT 2 Wiedergutmachung und AT 5 Offenbarung vertritt Joshua Thurow mit seiner *communal substitution theory*. Hierbei vertritt er wie Swinburne die Ansicht, dass Gott selbst über die Angemessenheit einer Wiedergutmachung entscheiden kann.⁴¹⁴ Was angemessen sei, müsse aber insbesondere im historischen und kulturellen Kontext der Beziehung zwischen Opfer und Täter gesehen werden.⁴¹⁵ Vor diesem Hintergrund sieht er im Tod Jesu am Kreuz eine kommunikative Kraft, die durch den Kontext der jüdischen Opferpraxis fundiert ist. Jesu

408 Vgl. ebd., 335.

409 Vgl. ebd.

410 Vgl. ebd.

411 Vgl. ebd., 341.

412 Vgl. ebd., 341f.

413 Vgl. ebd., 342.

414 Vgl. J. Thurow, *He Died for Our Sins*, 244: „The victim has the power to determine (perhaps within certain limits) whether the wrongdoer’s atoning attempts constitute adequate atonement.“

415 Vgl. ebd., 245f.

sündloses Leben habe ihn zu einer reinen Opfergabe gemacht, die zur Wiedergutmachung der Sünde hingegeben wurde.⁴¹⁶ Der Kreuzestod lädt sich so mit symbolischer Bedeutung auf, indem das vergossene Blut für das geopfert, reine Leben stehen kann, das Sünde und Tod hinwegwäscht.⁴¹⁷ Gleichzeitig ermögliche es der Kreuzestod Gott, objektiv zu kommunizieren, dass er die Sühne bzw. Wiedergutmachung Jesu annimmt und den Menschen vergibt.⁴¹⁸ Thurow betont zwar, dass es sich bei dieser Deutung um ein objektives Erlösungsmodell handelt: Repräsentiert durch Jesus werde der Menschheit objektiv eine Wiedergutmachung ermöglicht.⁴¹⁹ Allerdings spiele bei der Frage nach der Angemessenheit des Kreuzestodes die kommunikative Stärke des Ereignisses die wichtigste Rolle. Vor dem jüdischen Hintergrund, so Thurow, sei das Blut einer reinen Opfergabe unerlässlich für Gott, um die Annahme der Wiedergutmachung für alle menschliche Sünde auszudrücken.⁴²⁰ Es gehe also primär um die Menschen, da eine solche Wiedergutmachung notwendig ist, damit Menschen ewige Seligkeit erlangen können.⁴²¹ Mit seinem Ansatz legt Thurow den Fokus besonders auf einen kommunikativ-expressiven Aspekt im Wiedergutmachungsgeschehen, der in allen Modellen, welche auf der Angemessenheit der Wiedergutmachung statt auf reiner Äquivalenz zwischen Vergehen und Sühne beruhen, eine Rolle spielt. Gleichzeitig stellt sein Ansatz einen Übergang zum Offenbarungsmodell AT 5 dar, wo dieser Aspekt im Vordergrund steht.

3.8.3 Reale, stellvertretende oder exemplarische Bestrafung? (AT 3.2 & 3.3)

Von den meisten Anhängern eines Modells des stellvertretenden Strafleidens (*penal substitution*) wird eine notwendige Äquivalenz (Gleichwertigkeit) zwischen Vergehen und Strafe postuliert. Wäh-

416 Vgl. ebd., 255.

417 Vgl. ebd.

418 Vgl. ebd.

419 Vgl. ebd., 253.

420 Vgl. ebd., 253f.

421 Vgl. J. Thurow / J. T. Strabbing, *Entwining Thomistic and Anselmian Interpretations of the Atonement*, 527.

rend William Lane Craig, der als exemplarischer Vertreter des Modells bereits betrachtet wurde, diese Gleichwertigkeit durch sein Postulat einer Rechtsfiktion relativiert, steht Oliver Crisp für einen starken Äquivalenz-Gedanken und eine sich daraus ergebende Notwendigkeit der Bestrafung der Menschheit. Die Strafe müsse auch zwischen den Menschen und Gott dem Verbrechen entsprechen, wie es eine streng retributive Gerechtigkeitskonzeption fordert; dieses auf Proportionalität fußende erste Prinzip nennt Crisp *retributive punishment principle*.⁴²² Eine Sünde gegen Gott bedeutet nun aber aus der Sicht Crisps (und der Augustins und Calvins) ein Vergehen gegen ein unendlich ehrenvolles Wesen, woraus folgt, dass auch die Schuld als unendlich groß bemessen wird.⁴²³ Crisp nennt dieses zweite Prinzip das *status principle*, welches den (ontologischen) Status des Geschädigten mit in die Schuldbemessung einbezieht.⁴²⁴ Grundsätzlich vorausgesetzt wird, dass Gott aufgrund seiner retributiven Gerechtigkeit keinesfalls auf die Bestrafung verzichten kann – Vergebung sei nach diesem dritten Prinzip (*strong divine justice claim*) nur an die Bestrafung gebunden.⁴²⁵ Hieraus folgt, dass eine Bestrafung für Sünden gegen Gott einen unendlichen „Gegenwert“ haben muss, um dem Verbrechen zu entsprechen (*infinite punishment thesis*). Für Crisp besteht damit eine metaphysische Notwendigkeit eines „Erleidens des Strafmaßes“⁴²⁶ durch den inkarnierten Sohn Gottes, der allein dies für die Menschheit übernehmen könne.⁴²⁷

422 O. Crisp, *Divine Retribution*, 37: „*the punishment must fit the crime*“.

423 Ebd., 41: „(1) God is infinitely worthy of regard. (2) The gravity of an offence against a being is principally determined by its worth or dignity. (3) There is an infinite demerit in all sin against God. (4) Hence, all sin is infinitely heinous.“

424 Vgl. ebd, 39.

425 Vgl. ebd., 37.

426 Vgl. O. Crisp, *Approaching the Atonement*, 173: „By ‚penal consequences‘ I mean the hard treatment that would be punishment if it were served upon those who are guilty – that is, fallen human beings – but which is not punishment for Christ.“

427 Vgl. ebd., *Salvation and Atonement*, 119: „The atonement is necessarily consequent on God choosing to create the particular world he does.“ Crisps Modell kann daher als *necessitarian penal substitutionary atonement sensu stricto* bezeichnet werden.

Während Craig einen Repräsentationalismus (*representationalist penal substitution*) vertritt, der davon ausgeht, dass der Kreuzestod Christi von Gott so behandelt wird, *als ob* damit die Menschen ihre Strafe abgeleistet hätten,⁴²⁸ plädiert Oliver Crisp als Folge aus den genannten Prinzipien und der damit verbundenen Kritik an Craigs Theorie der Rechtsfiktion für einen realistischen Ansatz. Sein *union account of the atonement*⁴²⁹ wird hier als Modellvariante AT 3.2 dargelegt. Wenn ein solcher realistischer Weg zu spekulativ erscheint, gibt es auch noch eine andere Möglichkeit, die Theorie beizubehalten, aber nur unter noch stärkerer Relativierung des Äquivalenzprinzips. So kann auch eine Theorie des stellvertretenden Strafleidens vertreten werden, nach der die Strafe nicht unbedingt genau zu den jeweiligen Vergehen „passen“ müsse; nach Modellvariante AT 3.3 ist es ausreichend, wenn die Strafe hinreichend abschreckende bzw. motivierende Wirkung zeige, weshalb diese auch als Exemplarismus bezeichnet werden kann. Zunächst soll aber die realistische Variante erörtert werden.

AT 3.2: In Christus als (Gott und) Mensch wird die Menschheit real von Gott bestraft, damit deren Mitglieder der Strafe entgehen und ewiges Heil erlangen können.

Crisps Theorie zufolge wird in der Person Jesu Christi die Menschheit *real* bestraft, da Christus durch die Inkarnation zur metaphysischen Entität „Menschheit“ gehört und so die Strafe wirklich übernehmen kann. Diese Menschheit aber sei seit dem Sündenfall entsprechend auch *real* mit Schuld beladen, weil Adam und seine Nachkommen einer überzeitlich⁴³⁰ existierenden, metaphysischen Entität angehörten, innerhalb derer die Schuld übertragen würde.⁴³¹ Durch den Kreuzestod könne aufgrund der metaphysischen Einheit mit Christus die Menschheit von ihrer Bestrafung befreit und mit Gott versöhnt werden.⁴³² Im Hintergrund steht hier-

428 Vgl. J. Farris / S. M. Hamilton, *The Logic of Reparative Substitution*, 65.

429 O. Crisp, *The Word Enfleshed*, 139.

430 Vgl. ebd., 133.

431 Vgl. ebd.

432 Vgl. ebd., 138.

bei ein von Crisp so genannter „Augustinischer Realismus“⁴³³, der sich speziell auf die Erbsünde und die Bestrafung am Kreuz bezieht.

Zum Vergleich: Zwar ist auch Craig (als Vertreter der Hauptvariante) Anhänger einer retributiven Gerechtigkeitskonzeption.⁴³⁴ Er bestätigt, dass die Strafe „proportional“ zum Verbrechen sein muss, soll der Gerechtigkeit genüge getan werden. Allerdings sind Notwendigkeits- und Äquivalenzaspekt des Strafmaßes nicht so klar festgelegt wie etwa in Crisps *infinite punishment thesis*. Für Craig ist die Annahme einer Notwendigkeit des Kreuzesgeschehens zwar besonders gut geeignet, um Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zu vereinen, er hält diese aber nicht für zwingend geboten.⁴³⁵ Demgemäß hätte Gott auch andere Arten und Weisen wählen können, den Menschen Straffreiheit zu gewähren.⁴³⁶

Zusammenfassend lässt sich auf folgende Punkte hinweisen, die für das Modell charakteristisch sind: (1) *Das Problem* wird darin gesehen, dass die Menschheit aufgrund ihrer Sünden bestraft werden muss. (2) *Der Mechanismus*: Gott bestraft die Menschheit in Jesus Christus als Mitglied der Entität „Menschheit“ real. (3) *In der Folge* ist die Strafe vollzogen und die Menschheit (bzw. ein Teil von ihr) von ihrer unmittelbaren Strafschuld befreit.

433 Vgl. ebd., 130.

434 Vgl. W. L. Craig, *The Atonement*, 59.

435 Vgl. ebd., *Atonement and the Death of Christ*, 272.

436 In diesem Zusammenhang kann auch die Sympathie Craigs für eine *divine command theory* genannt werden (vgl. W. L. Craig, *Eleonore Stump's Critique of Penal Substitutionary Atonement Theories*, 530), nach der allein Gott entscheidet, was gerecht und ungerecht ist (vgl. W. L. Craig, *Atonement and the Death of Christ*, 177; 248: „There is no external law hanging over God to which He must conform.“) – nur eingeschränkt von seinem eigenen Wesen (vgl. ebd., 269). In seiner Beschäftigung mit dem reformierten Theologen Francis Turretin in *Atonement and the Death of Christ* denkt Craig auch über die Möglichkeit einer Erleichterung (*relaxation*) des Strafmaßes für die Menschen nach (vgl. ebd., 133f.) und zählt diese Annahme offenbar zu den *penal substitution*-Theorien (vgl. ebd., 268). Craig spricht von einer göttlichen Begnadigung der Menschen (vgl. ebd., 217), ohne die Forderungen der retributiven Gerechtigkeit zu missachten: „The demands of divine justice thus satisfied, God can in turn pardon us of our sins“ (ebd., 249). Jedoch könnten nicht nur objektive Kriterien bei der Strafzumessung eine Rolle spielen, sondern auch subjektive: „In that case, Christ could be said to suffer subjectively the same pains as the damned“ (W. L. Craig, *Eleonore Stump's Critique of Penal Substitutionary Atonement Theories*, 534).

Auf der Linie eher konsequentialistischer Gerechtigkeitstheorien liegt die sogenannte *governmental theory of the atonement* („Herrschafts-Theorie“), die auf Hugo Grotius zurückgeht. Allerdings gibt es hierzu unterschiedliche Auslegungen.

AT 3.3: Christus wird als (Gott und) Mensch von Gott in einer Weise exemplarisch (und stellvertretend) bestraft, dass Gott von der Bestrafung der Menschen absehen und ihnen ewiges Heil ermöglichen kann.

Einem Interpretationsstrang dieser Theorie zufolge geht es Gott beim Kreuzestod um eine demonstrative Verurteilung der Sünde, die bei den Menschen abschreckend wirkt.⁴³⁷ Obwohl dabei nicht angenommen wird, dass es sich um eine *stellvertretende* Strafe handelt, kann Gott, indem er seine Position gegenüber der Sünde deutlich zum Ausdruck gebracht und damit seinerseits dem moralischen Gesetz genüge geleistet hat, von der Bestrafung des einzelnen Sünders absehen.⁴³⁸ Man könnte hier von einer „Expressions-Strafe“ oder einem „Straf-Beispiel“ (*penal example*) sprechen. Zudem bezeichnet Crisp diese Kategorie von Theorien als „penal non-substitution“⁴³⁹: Es besteht eine Beziehung zwischen dem Kreuzestod und dem göttlichen Gesetz, sodass von Strafe gesprochen werden kann.⁴⁴⁰ Allerdings ersetze oder vertrete Christus die Menschen nicht in einem juristischen Sinne.⁴⁴¹

Für Craig stellt die Darstellung der *governmental theory of the atonement* als reine Beispiel-Strafe eine Verkürzung der Theorie des Hugo Grotius dar.⁴⁴² Craig zufolge müsse Grotius als Vertreter einer (modifizierten) Straf-Stellvertretung (*penal substitution*) des einen für die vielen Sünder gesehen werden. Im Unterschied zum Äquivalenz-Paradigma sei das Strafmaß jedoch – betrachtet im Verhältnis zum „Verbrechen“ Sünde – abgemildert worden: „Grotius thus combines a view of justice as retributive with the possibility of relaxation of the law by an authority.“⁴⁴³ Für Craig kommt

437 Vgl. O. Crisp, Penal Non-substitution, 158f.

438 Vgl. ebd., 158f.

439 Ebd., 160.

440 Vgl. ebd., 143.

441 Vgl. ebd.

442 Vgl. W. L. Craig, Atonement and the Death of Christ, 138.

443 W. L. Craig, The Atonement, 38.

hier zum Motiv der beispielhaften Bestrafung noch die wirkliche, stellvertretende, wenn auch abgemilderte Bestrafung hinzu.⁴⁴⁴

Gott wird in der „Governmental Theory“ also weniger als ein Richter angesehen, der an objektiv vorgegebene Normen und Gesetze gebunden ist, sondern als Herrscher, der gegenüber dem moralischen Gesetz (in unterschiedlich bestimmbarren Grenzen) souverän ist.⁴⁴⁵ Hier stellt sich deshalb insbesondere das Problem der göttlichen Willkür⁴⁴⁶ bzw. der inhaltlichen Füllung einer göttlichen „Regierungs-Gerechtigkeit“ („rectoral justice“⁴⁴⁷), welche ausgleichende (retributive) und konsequentialistische Gerechtigkeitsmotive zu vereinen hat. Außerdem scheint eine Notwendigkeit der Göttlichkeit Christi nicht gegeben zu sein, da eine hinreichende exemplarische Strafe auch an einem Menschen vollzogen werden kann.⁴⁴⁸

Grundsätzlich sind sich alle Vertreter einer exemplarischen Straftheorie einig, dass die göttliche Gerechtigkeit insbesondere durch Gottes Rolle als Regent geprägt ist. Das gibt ihm die Möglichkeit, die vom Gesetz vorgesehene Strafe abzumildern bzw. durch exemplarische Bestrafung zu ersetzen.⁴⁴⁹ Es zeigt sich, dass die „Abmilderung“ der Gesetzesauslegung insbesondere kommunikative und konsequentialistische Motive verfolgt: Gott möchte, dass die Autorität seines Gesetzes erkannt und geachtet wird; Gott möchte zeigen, dass er die Sünde nicht gutheißt und dass der Mensch von sich aus umkehrt. Hierin zeigt sich bereits deutlich ein Übergang zu AT 5 „Offenbarung der Liebe Gottes“, in deren Zentrum ein motivationaler Aspekt für die Menschen (in verschiedener Hinsicht) liegt.

Zusammenfassend lässt sich auf folgende Punkte hinweisen, die für das Modell charakteristisch sind: (1) *Das Problem* wird

444 Vgl. W. L. Craig, Atonement and the Death of Christ, 142.

445 Vgl. W. L. Craig, The Atonement, 38.

446 Vgl. O. Crisp, Approaching the Atonement, 121.

447 O. Crisp, Penal Non-substitution, 149: „This is a very important component of penal non-substitution. It means that rectoral justice is somehow more fundamental to the nature of God than retributive justice is.“

448 Gegebenenfalls kann man hier noch Motive aus AT 2 ergänzen und behaupten, dass Christus, wäre er ein bloßer Mensch gewesen, nicht die Kraft gehabt hätte, die für die Erlösung notwendige Strafe zu ertragen.

449 Vgl. ebd.

darin gesehen, dass die Menschheit aufgrund ihrer Sünden eine Art Strafe auferlegt bekommen muss, die abschreckend und/oder resozialisierend wirkt. (2) *Der Mechanismus*: Gott bestraft Jesus Christus beispielhaft (und stellvertretend für die Menschheit), um seine Abneigung gegen die Sünde und/oder Zuneigung zu den Menschen (als gnädiger Herrscher des Kosmos) zu zeigen. (3) *In der Folge* ist eine hinreichende Strafe vollzogen und die Menschheit bestärkt im guten Willen gegen die Sünde, so dass Gott Barmherzigkeit walten lassen kann.

3.8.4 Erlösung durch Gnade oder Selbst-Erlösung? (AT 4.2 & 4.3)

In Modell AT 4.1 wird das Christusereignis weitgehend von der Möglichkeit der Erlösung des einzelnen Menschen abgekoppelt, was diese Theorie auch interreligiös am besten anschlussfähig macht. Ob und inwiefern göttliche Gnade überhaupt für die Erlösung des Einzelnen notwendig ist, bleibt im Allgemeintypus noch unterbestimmt. Die beiden Varianten zum Vorbild-Modell integrieren daher jeweils konstitutiv eine neue Komponente: den (religiös-spirituellen) Pluralismus (AT 4.2) sowie die Begabung des Menschen zur Selbsterlösung durch den freien Willen (AT 4.3).

AT 4.2: Christus vollbringt (durch Gottes Hilfe) mit seiner freien Hingabe eine moralisch vollkommene Handlung, welche andere Menschen zu moralischer und spirituell-charakterlicher Vollkommenheit befähigt, parallel zu anderen großen Vorbildern.

Die Modellvariante AT 4.2 ist der Hauptvariante sehr ähnlich, beinhaltet aber konstitutiv einen religiös-spirituellen Pluralismus: Jesus von Nazareth ist nicht das einzige wirksame Vorbild, sondern wird in eine Reihe mit anderen gestellt, z. B. Konfuzius, Sokrates, Buddha, Mutter Teresa und andere. Dadurch entfällt auch die Göttlichkeit Christi, die in der Hauptvariante zumindest in einer metaphorischen Deutung als Realisierung einer einmaligen Höchstform der Beziehung von Gott und Mensch noch aufrechterhalten werden konnte.

Dementsprechend folgt eine „pluralistische Vorbildtheorie“ nicht der von der Kirche dargelegten Glaubenslehre; dennoch steht

zu vermuten, dass sie unter Laientheolog:innen eine gewisse Verbreitung erlangt hat. Prominenter Vertreter ist John Hick und im deutschsprachigen Raum Perry Schmidt-Leukel.⁴⁵⁰ Oliver Crisp kritisiert dieses Modell, weil er darin das christliche Kernverständnis von Sünde und der Gottheit Jesu nicht wiederfindet und keinen „Mechanismus“ erkennt, wie Erlösung ermöglicht wird: „[S]uch ethical teaching is denuded of all sorts of doctrinal trappings.“⁴⁵¹ In seinem Buch *The Metaphor of God Incarnate* lässt John Hick erkennen, wie er mit spezifisch christlicher Dogmatik umgeht:

However, today the idea of an actual human fall resulting in a universal inherited depravity and guilt is totally unbelievable for educated Christians. [...] If out of piety towards the traditional language we wish to retain the term ‚the Fall‘, we can say that the earliest humans were, metaphorically speaking, already ‚fallen‘ in the sense of being morally and spiritually imperfect.⁴⁵²

Für Hick ist die Lehre einer vererbten Sünde hinfällig, weil es aus evolutionstheoretischer Sicht nie einen Idealzustand gegeben habe.⁴⁵³ Anstatt sich also für einen genau beschriebenen Erlösungsmechanismus zu interessieren, der auf christlichen Grunddogmen aufbaut, fokussiert sich John Hick als Hauptvertreter der Modellvariante auf pragmatische Erwägungen: Erlösungsprojekte in der Menschheitsgeschichte könnten nur anhand der Früchte bewertet werden, die sie für Menschen gebracht haben.⁴⁵⁴ Trotz der pluralistischen Ausrichtungen vertreten Hick und sein Schülerkreis aber – in guter christlicher Tradition – die Notwendigkeit der göttlichen Gnade (bzw. nicht-theistisch formuliert, die Wirksamkeit des Transzendenten in der Welt) für die Erlösung.⁴⁵⁵ Sie steht also

450 Vgl. J. Hick, *An Interpretation of Religion*; P. Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen*.

451 O. Crisp, *Approaching the Atonement*, 85.

452 Vgl. J. Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, 116.

453 Vgl. ebd.

454 Vgl. ebd., 136.

455 Vgl. P. Schmidt-Leukel, *Was will die Pluralistische Religionstheologie*, 224: „[...] daß also die gnadenhafte Selbstmitteilung Gottes an den Menschen überall und immer schon nach konkreter Gestaltwerdung in der Existenz eines jeden einzelnen Menschen drängt“; ebd., 331: „Damit ist nun aber bezüg-

nicht primär in der Tradition der Aufklärung, die dem Menschen tendenziell eine Fähigkeit zur Selbst-Erlösung zuspricht.

Zusammenfassend lässt sich auf folgende Punkte hinweisen, die für die Modellvariante charakteristisch sind: (1) *Das Problem* wird im unmoralischen, weil selbstzentrierten menschlichen Verhalten gesehen. (2) *Der Mechanismus* besteht darin, dass Gott in irgendeiner Weise bewirkt, dass in der Menschheitsgeschichte Personen mit charakterlicher Vorbildfunktion auftreten, die ihre Handlungsmotivation aus einer Heilshoffnung ziehen. (3) *In der Folge* werden diejenigen, die sich an entsprechenden Vorbildern orientieren, befähigt, aus einer ähnlichen Hoffnung heraus ebenfalls moralisch und selbstlos zu handeln.

Noch stärker in der Tradition der Aufklärung steht eine denkbare Modellvariante, die davon ausgeht, der Mensch könne sich, unter Anleitung, aus eigener Kraft erlösen. Diese wird im analytisch-theologischen Bereich kaum diskutiert.

AT 4.3: Christi Handeln in seiner freien Hingabe ermutigt den Menschen dazu, durch eigenen, freien Vernunftgebrauch zur Erlösung zu gelangen.

Eine auf Selbst-Erlösung hinzielende Variante unterscheidet sich von der vorherigen darin, dass sie dem Menschen grundsätzlich die Fähigkeit zur Selbsterlösung durch eigenen Vernunftgebrauch bzw. Formung eines guten Willens zuspricht. Bereits Pelagius vertrat im 4./5. Jahrhundert die Ansicht, dass es einzig vom eigenen Willen (und ggf. entsprechender moralischer Erziehung) abhänge, ob

lich der Gotteslehre die entscheidende Voraussetzung für die pluralistische Religionstheologie gegeben. Diese besteht nicht etwa darin, daß sich Gott nicht offenbart oder nicht in die menschliche Geschichte eingeht. Gerade das Gegenteil ist nach Auffassung pluralistischer Religionstheologen der Fall. Gott offenbart sich selbst, er macht sich selbst dem Menschen erfahrbar und begegnet diesem in der Geschichte – und zwar wirklich in der ganzen Geschichte und nicht nur in einem kleinen Ausschnitt von ihr. [...] Vielmehr ist eine solche Selbstoffenbarung Gottes auf menschlicher Seite im Sinne endlicher Erfahrungseindrücke von einer unendlichen Realität zu denken. Insofern nun aber die Menschen vielfältig sind, fließt diese ganze Vielfalt mit ein in die Art und Weise, wie Menschen Gottes Selbstmitteilung konkret erfahren und zum Ausdruck gebracht haben.“

Menschen dem Beispiel Christi folgen oder nicht.⁴⁵⁶ Wahrscheinlich vertrat aber Pelagius selbst keinen „Pelagianismus“, also das, was heute als eine Theorie der Selbst-Erlösung bezeichnet wird, sondern nur das, was später als „Semi-Pelagianismus“ bezeichnet wurde, nämlich, dass der Mensch vollkommen frei sei, die (durch Christus vermittelte oder realisierte) Gnade anzunehmen oder abzulehnen.⁴⁵⁷

Ein Pelagianismus im strengen Sinne wurde von namhaften Denkern erst in der Neuzeit vertreten. Johann Lorenz Schmidt (1702–1749) plädierte für eine „Verwandlung des Christentums in ein System sittlich-religiöser Erkenntnis“.⁴⁵⁸ Der evangelische Theologe Gotthilf Samuel Steinbart (1738–1803) entwarf in seiner rationalistischen Schrift *System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christenthums, für die Bedürfnisse seiner aufgeklärten Landesleute und anderer, die nach Weisheit fragen, eingerichtet* eine Theorie, die Jesus Christus als reinen Tugendlehrer darstellte.⁴⁵⁹ Göttliche Offenbarung hat aus rationalistischer Sicht

456 Vgl. R. Dodaro, *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*, 91. Auch wenn von Pelagius keine Originalschriften zugänglich sind, lässt sich aus den gegen ihn gerichteten Schriften des Augustinus sowie aus den Verurteilungen der Synode von Orange im Jahre 529 als dessen Position herausarbeiten, dass er einen Einfluss der Erbsünde auf die Freiheit des Menschen ablehnte; vgl. DH 371: „Wer sagt, der Mensch sei durch die Beleidigung der Übertretung Adams nicht ganz, d. h. dem Leib und der Seele nach, zum Schlechteren gewandelt worden, sondern glaubt, die Freiheit der Seele habe unversehrt fortbestanden und lediglich der Leib sei der Verderbnis verfallen, der stellt sich – vom Irrtum des Pelagius getäuscht – gegen die Schrift [...]“

457 Vgl. B. R. Rees, *Pelagius*, xi.

458 Nach Emanuel Hirsch war es das Ziel des theologischen Rationalismus im 18. Jahrhundert, das Christentum „in ein System sittlich-religiöser Erkenntnis [zu verwandeln], das der biblischen Offenbarung gemäß und zugleich durch und durch vernünftig ist“. Vgl. E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, 418.

459 G. S. Steinbart, *Glückseligkeitslehre des Christenthums*. §§56–66. Vgl. dazu M. Stallmann, *Einleitung*, XXIV: „Die anselmische Satisfaktionslehre sucht er als unbiblisch zu erweisen, weshalb Jesus Christus nicht mehr als Stellvertretungssopfer oder als Weltenrichter in den Blick kommt, sondern allein als ethischer Lehrer der Glückseligkeit: Seine Erlösungstat besteht nicht in der stellvertretenden Genugtuung, sondern gerade in der Überwindung jener beängstigenden Gottesvorstellungen und in der weisheitlichen Befreiung zu gutem Handeln.“

(v. a. bei Lessing, Kant und dem frühen Fichte) nur pädagogischen Nutzen; prinzipiell sei der Mensch aber dazu fähig, auch ohne Hilfe zu jeder möglichen Erkenntnis zu gelangen, auch zu moralischen und/oder heilsrelevanten Erkenntnissen.⁴⁶⁰

In einer rationalistischen Theologie kann nicht der Kreuzestod selbst als heilrelevant gesehen werden, sondern (wenn überhaupt) nur Jesu *freie Entscheidung*, den Kreuzestod auf sich zu nehmen. Es kann als höchste moralische Tugend angesehen werden, mit seinem Leben für eine gute Sache einzutreten und dabei sogar die Bereitschaft zu besitzen, größtes Leiden und den eigenen Tod zu ertragen. Doch welche Relevanz hat diese Entscheidung Christi für unser Heil? *Prinzipiell* ist in dieser Modellvariante zwar jeder Mensch für sein eigenes Heil verantwortlich und auch ohne göttliche Offenbarung fähig, dieses Heil durch eine ethische Lebensführung zu erlangen; praktisch ist dies aber u. a. gemäß Lessing nicht immer der Fall.⁴⁶¹ So kann man, ähnlich wie bei AT 4.2, auf eine *de facto*-Notwendigkeit von Offenbarung in Form moralischer Vorbilder für die Charakterentwicklung „nicht-aufgeklärter“ Menschen rekurrieren. Nur wenige Menschen entsprechen dem Ideal, durch vollkommen freien Vernunftgebrauch ihren Charakter selbst zu bestimmen; für jede Person, die diesem Ideal nicht entsprechen kann, mag ein Vorbild wie Christus die einzige Mög-

460 Vgl. H. Verweyen, Gottes letztes Wort, 223 f.

461 Vor allem Lessing bleibt hier zwiespältig und scheint zu vertreten, dass Offenbarung etwas erreichen könne, was auf natürlichem Wege nur langsamer oder später erreicht werden könne, wie es Verweyen herausgearbeitet, vgl. ebd., 226 f.: „In § 21 [von *Die Erziehung des Menschengeschlechts*] betont Lessing, daß die glücklicheren ‚Autodidakten‘ nichts gegen die Notwendigkeit der Erziehung beweisen. In § 77 stellt er die Frage: ‚Und warum sollten wir nicht auch durch eine Religion, mit deren historischer Wahrheit, wenn man will, es so mißlich aussieht, gleichwohl auf nähere und bessere Begriffe vom göttlichen Wesen, von unserer Natur, von unseren Verhältnissen zu Gott, geleitet werden können, *auf welche die menschliche Vernunft von selbst nimmermehr gekommen wäre?*‘ Und doch heißt es in § 4 unmißverständlich: ‚Erziehung gibt dem Menschen nichts, was er nicht auch aus sich selbst haben könnte: sie gibt ihm das, was er aus sich selber haben könnte, nur geschwinder und leichter. Also gibt auch die Offenbarung dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde: sondern sie gab und gibt ihm die wichtigsten dieser Dinge nur früher.‘“

lichkeit darstellen, ihren Charakter so zu verändern, dass sie fähig wird, das ewige Heil zu erlangen.

Zusammenfassend lässt sich auf folgende Punkte hinweisen, die für die Modellvariante charakteristisch sind: (1) *Das Problem* wird in der Irrationalität menschlichen Verhaltens gesehen. (2) *Der Mechanismus* besteht darin, dass Gott in irgendeiner Weise bewirkt, dass in der Menschheitsgeschichte Personen mit charakterlicher Vorbildfunktion auftreten. (3) *In der Folge* werden diejenigen, die sich an Christus oder anderen Vorbildern orientieren, vernunftgemäß und sittlich handeln.

Ähnlichkeiten haben die dargestellten Varianten mit dem Typus AT 5, da letztlich nicht der Kreuzestod selbst das Heil der Menschen konstituiert, sondern eine Geschichte mit Christus als der Hauptperson (und dem Kreuzeseignes als Höhepunkt der Geschichte) eine pädagogische oder motivationale Wirkung auf die Menschen hat. Allerdings stellt in AT 4 das Christusereignis keine Offenbarung im engeren Sinne dar, da weder Informationen übermittelt werden noch Gott sich selbst in Christus offenbart. Während in der pluralistischen Variante geoffenbarte Wahrheiten erlösungsnotwendig sein können (auch wenn sie niemals nur singular offenbart werden), sind in der rationalistischen Variante alle moralischen sowie alle heilsrelevanten Wahrheiten prinzipiell mit der Vernunft zugänglich.⁴⁶²

3.8.5 Offenbarung als Wirklichkeit oder Fiktion? (AT 5.2 & 5.3)

In der Modellgruppe „Offenbarung“ bündeln sich eine Vielzahl von Ansätzen, denen die geschichtliche Selbstmitteilung Gottes und die narrative Verständigung der Menschen darüber gemeinsam ist.⁴⁶³

462 Dies wird z. B. von Saskia Wendel damit begründet, dass es der Vernunft nicht möglich sein könne, ein von ihr unterschiedenes Erkenntnisprinzip zu reflektieren. Vgl. S. Wendel, In Freiheit glauben, 129–132.

463 Kleinere Unterschiede gibt es etwa in der Beschreibung der *Folgen* des Offenbarungshandelns Jesu Christi: Hier kann zum Beispiel von einem neu möglichen Umgang mit dem Bösen (*Weaver*), der Überwindung der Existenzangst (*Pröpper*) oder auch das Formen eines guten Willens (*Stump*) die Rede sein. Diese Unterschiede eignen sich jedoch noch nicht zur Etablierung von Modellvarianten.

Eine grundlegende Variationsmöglichkeit ergibt sich aus unterschiedlichen Ansichten über die „Geschichtlichkeit“ der Offenbarung. Zwar sind sich Vertreter:innen von AT 5 einig, dass die Vermittlung und Weitergabe der ergangenen Offenbarung durch Erzählungen erfolgt und dass diese Offenbarungs-Erzählungen ein erlösungswirksames Moment enthalten.⁴⁶⁴ Uneinigkeit herrscht dagegen darüber, ob die überlieferten Erzählungen über Jesu Leben und Sterben, inklusive deren dogmengeschichtlichen Ausdeutungen, als tendenziell wirklichkeitsgetreue oder eher fiktionale Erzählungen angesehen werden sollen. Für Eleonore Stump beispielsweise ist klar, dass es sich aus ihrer persönlichen Sicht beim Kreuzestod *wirklich* um den Tod einer gott-menschlichen Person gehandelt hat.⁴⁶⁵ Gleichzeitig beschreibt sie ihre Weltsicht als mögliche Welt (*possible world*) und stellt es ihren Leser:innen frei, welche Elemente diese als wirklich und welche als fiktional ansehen.⁴⁶⁶ In der heutigen Theologie werden – von den Wundern Jesu bis zum leeren Grab – alle Ereignisse auf ihre Historizität hin befragt und recht unterschiedlich eingeordnet. Kontrovers wird es, wenn die Glaubwürdigkeit und damit die Erlösungswirksamkeit der Gesamt-Erzählung⁴⁶⁷ in Frage gestellt wird. Für das Modell AT 5.1 ist eine Geschichte dann erlösungswirksam, wenn sie aufgrund der christlichen Tradition, wissenschaftlicher Nicht-Widerlegung und existenzieller Annehmbarkeit glaubwürdig ist. Die Varianten dieses Modells unterscheiden sich bezüglich der Kriterien der Glaubwürdigkeit eines Narrativs: AT 5.2 geht davon aus, dass die christliche Erzählung nur dann glaubwürdig und erlösungswirksam sein kann, wenn sich alle relevanten berichteten Ereignisse historisch zuge-

464 J. B. Metz, Kleine Apologie des Erzählens, 334. Die geschichtlichen Ereignisse rund um den Kreuzestod Jesu werden von Generation zu Generation weiter erzählt. J. B. Metz sprach von der Kirche als „Erzählgemeinschaft“.

465 Vgl. E. Stump, *The Image of God*, 159. Dies wird daraus ersichtlich, dass Stump selbst der „orthodoxen christlichen Lehre“ folge, die die historische Wahrheit (*accuracy*) der biblischen Erzählungen vertrete.

466 Vgl. E. Stump, *Wandering in Darkness*, 20.

467 Es wird im Folgenden davon ausgegangen, dass die vielen biblischen Einzelerzählungen (im Plural) in eine gemeinsame Meta-Erzählung (im Singular) bilden. Die Meta-Erzählung kann als loses Grundgerüst vorgestellt werden, welches Einzelheiten nie genau festschreiben kann und in zusammenfassenden Narrationen in recht unterschiedlicher Form auftreten kann.

tragen haben.⁴⁶⁸ AT 5.3 geht davon aus, dass Historizität und Verknüpfung mit der Wirklichkeit weitgehend irrelevant sind, insofern die erlösungswirksame Erzählung in der Praxis der Gläubigen konsistent „gelebt“ werden kann.

AT 5.2: Erlösungswirksam ist die Geschichte vom Leben, Sterben und der Auferstehung Jesu nur, wenn sie (überwiegend) einen historischen Tatsachenbericht darstellt.

In dieser realistischen Variante liegt der Fokus auf der historischen und metaphysischen Wirklichkeitstreue der Schrift und damit der christlichen Heilserzählung.⁴⁶⁹ Damit ist häufig die Lehre einer Unfehlbarkeit der Schrift verbunden, welche maximal auf jedes einzelne in der Bibel beschriebene Ereignis, oft aber primär auf das Neue Testament bezogen wird.⁴⁷⁰ Dass sich Evangelisten bei manchen Details über das Leben Jesu widersprochen haben, wird nicht als Widerlegung der Historizität angesehen, sondern nur als Evidenz dafür, dass kleinere Fehler, Ungenauigkeiten oder (möglicherweise sogar sinnvolle) Perspektivierungen enthalten sind.

Entscheidender als der Umgang mit Konsistenzproblemen ist der Umgang mit Kohärenzproblemen, d. h. möglichen Widersprüchen mit Ergebnissen wissenschaftlicher Forschung. Ein extremes Beispiel dieses biblizistischen Fundamentalismus ist der (Junge-Erde-)Kreationismus und die damit verbundene Ablehnung der Evolutionstheorie. Auch wenn der Widerspruch zu dem, was wir als Naturgesetze verstehen, deutlich geringer ist, wird von vielen Religionskritikern auch ein Glaube an eine körperlich-leibliche Auferstehung des Gekreuzigten als ebenso irrational betrachtet. Für Vertreter von AT 5.2 entsteht eine Dilemmasituation bei jedem (vermeintlichen) Widerspruch von Wissenschaft und Glaube,

468 Hier gibt es freilich große Unterschiede bezüglich der Frage, welche Ereignisse relevant für die Glaubwürdigkeit der Gesamt-Erzählung sind.

469 Vgl. W. L. Craig, *Establishing the Gospels' Reliability*: „Now, as you point out, the Gospels are intended to be history. [...] That is to say, the Gospels are of the literary genre of historical writing. They are not of the genre of mythology, fiction, or fable.“

470 Ganz abkoppeln lässt sich dies aber nicht, da auch Jesus selbst sowie später die Apostel laut neutestamentlichem Zeugnis auch alttestamentliche Geschichten für wahr erachten und ein Zugeständnis eines Irrtums durch Jesus und/oder die Apostel die Glaubwürdigkeit der Gesamt-Erzählung mindern würde.

wenn ein wesentliches Faktum der erlösungswirksamen Erzählung in Frage gestellt wird. Entweder man löst das Dilemma dahingehend, dass das Faktum als nicht-essenzieller Teil der Geschichte verstanden wird, oder, indem widersprechende wissenschaftliche Erkenntnisse in Frage gestellt werden.⁴⁷¹ Die Glaubwürdigkeit der Gesamterzählung hängt (auch, aber nicht nur) an der Wirklichkeitstreue der einzelnen Details.

In gewisser Hinsicht ähnelt dies dem Rationalismus aus AT 4.3, wo zwar ebenfalls nur wirklichkeitstreue Erzählungen als potenziell erlösungswirksam gelten. Allerdings werden hierbei – unter Berufung auf die historisch-kritische Forschung und metaphysische Grundannahmen – die biblischen Erzählungen weitgehend als fiktionale Mythen betrachtet. Der Unterschied zum Fideismus besteht darin, dass bei einem vermuteten Widerspruch von Glaube und Vernunft immer der Vernunft den Vorzug gegeben wird, selbst dann, wenn der Glaube infolgedessen soweit minimiert wird, dass er seine Erlösungswirksamkeit verliert. Übrig bleiben so höchstens Erzählungen vom vorbildhaftem Handeln Jesu Christi. Dies ist für AT 4.3 kein Verlust, da sowieso von einer prinzipiellen Fähigkeit des Individuums zur Selbst-Erlösung ausgegangen wird. Wenn aber wie in AT 5.1 von einer Erlösungsnotwendigkeit von (von Gott initiierten) Erzählungen, die konstitutiv den Kreuzestod enthalten, ausgegangen wird, wird es schwieriger, aufzuzeigen, wie eine Geschichte Jesu, die nur glaubwürdige historische Fakten beinhaltet, erlösungswirksam sein kann.⁴⁷²

Zusammenfassend gilt für diese Modellvariante: (1 – ohne Änderung) *Das Problem* wird darin gesehen, dass die Menschen ihre Lebenswirklichkeit, über die sie sich narrativ verständigen, oft als einengend empfinden und an ihr resignieren. (2 – ohne Änderung)

471 Entscheidend ist eine veränderte Einstellung zur menschlichen Erkenntnisfähigkeit: Der wahrnehmbaren und erforschbaren Welt wird misstraut, weil der menschliche Verstand als fehlerhaft und täuschungsanfällig betrachtet wird. Mehr als der empirischen Wissenschaft und historischen Forschung sollte daher den biblischen Erzählungen vertraut werden, die häufig als Tatsachenberichte aufgefasst werden.

472 Aus rationalistischer Sicht kann eine Geschichte nur erlösungswirksam sein, wenn mithilfe von historisch-kritischer Methode und naturwissenschaftlicher Erkenntnis alle übernatürlichen Dogmen relativiert und als Mythen entlarvt werden.

Der Mechanismus: Gott offenbart in Jesus Christus geschichtlich in glaubwürdiger Weise seine Liebe zu den Menschen. (3 – mit Ergänzung) *In der Folge* haben die Menschen in der Geschichte Jesu eine Erzählung, die – insofern sie auf wahren Tatsachen basiert und authentisch weitergegeben wurde – ihre gesamte Lebenswirklichkeit neu qualifizieren und für guten Mut und aufrechten Willen in der Welt sorgen kann.

Als Gegenpol zur realistischen Variante AT 5.2 lässt sich auch eine Variante konstruieren, bei der die Historizität der Geschichte irrelevant ist, da man sich auf die realen Wirkungen auf die Gläubigen konzentriert. Die Glaubwürdigkeit einer Geschichte wird primär an der Möglichkeit der Rezeption bemessen, vor allem von der Frage, ob sie ein Individuum transformieren kann.

AT 5.3: Erlösungswirksam ist die Geschichte vom Leben, Sterben und der Auferstehung Jesu auch dann, wenn sie überwiegend fiktive Elemente beinhaltet.

Für jede Erzählung gilt, dass der Leser oder die Hörerin für ein volles Verständnis und Erfahrung der Geschichte ein mentales Modell, ein reichhaltiges Bild der ganzen, sich entwickelnden Situation entwerfen muss, in der sich die Geschichte mit ihren Charakteren ereignet.⁴⁷³ Auch die gesamte, von Menschen bewohnte Wirklichkeit kann als eine solche *storyworld* aufgefasst werden, da sie sowohl eine räumliche als auch zeitliche Dimension mit Ereignissen, Begegnungen und Veränderungen enthält. Der Kreuzestod wäre in der *storyworld*, in der Christen leben, ein zentrales Ereignis, welches der ganzen Wirklichkeit neue Bedeutung verleihen kann.

Das Konzept *storyworld* hat hier den Vorzug, dass es sowohl auf rein fiktionale als auch auf strikt historisch-faktuale Erzählungen anwendbar ist – ebenso auf Mischformen. Das Konzept ist damit gut geeignet, den Modelltyp 5 zu erfassen und seine Vari-

473 Vgl. M. Toolan, *Coherence*, 73. Die Narratologin Marie-Laure Ryan nennt dieses mentale Modell eine *storyworld*; vgl. M.-L. Ryan, *Narrative Worlds*, 12f.: „[A storyworld] combines a spatial dimension, the setting, and a temporal dimension, the narrative events. [...] [It] is an imagined totality that evolves according to the events in the story. To follow a story means to simulate mentally the changes that take place in the storyworld, using the cues provided by the text.“

anten zu modellieren, geht es hierbei doch um die Evaluationskriterien für eine christliche *storyworld*: Auf welche Weise qualifiziert die Offenbarung die bewohnte Wirklichkeit als ganze? Welche Rolle spielt Fiktionalität im Verhältnis zu historischen, naturwissenschaftlichen und metaphysischen Fakten?⁴⁷⁴

Manche Theolog:innen – oben bereits als *pure narrativists* bezeichnet – vertreten weitergehend, dass sogar eine rein fiktionale Erzählung einer göttlichen Offenbarung erlösungswirksam sein kann – solange eine Gemeinde *in* dieser Geschichte lebt und sie als ihre Wirklichkeit anerkennt. In diesem Extremfall werden metaphysische Fragen nach der Wirklichkeit ganz ausgeblendet, weshalb auch von einem theologischen Fiktionalismus gesprochen wird. Diese pragmatische Herangehensweise an die Heilsgeschichte wurde insbesondere im englischsprachigen Raum unter dem Titel *postliberal theology* bzw. *narrative theology* diskutiert.

474 Für die Hauptvariante AT 5 können beispielhaft Eleonore Stumps Kriterien herangezogen werden: In ihren drei inhaltlich zusammenhängenden Werken *Wandering in Darkness*, *Atonement* und *The Image of God* wählt sie methodisch den Weg einer *defense*: Ihr Ziel ist es, im Zusammenhang mit dem Theodizeeproblem eine mögliche Welt zu konstruieren, in der Gott und das Leiden der Menschen in der Welt konsistent vorkommen. Diese Konstruktion geschieht aber in Form einer *story*, also einer Erzählung. Eine *defense* ist laut Stump eine *story* einer möglichen Welt. Dies könnte genauso mit dem Konzept des *storyworld* ausgedrückt werden: Eine *defense* ist die Konstruktion einer *storyworld* als mögliche, konsistente Beschreibung der Wirklichkeit mit Gott und leidenden Menschen. Für Stump beruht diese auf den biblischen Erzählungen, welche zusammengenommen eine größere Geschichte – eine „Meta-Erzählung“ – bilden (*Wandering in Darkness*, 22). Ziel für Stump ist es (zunächst) nicht zu behaupten, ihre mögliche Welt sei identisch mit der wirklichen Welt. Es geht vorrangig um die Konsistenz der *storyworld*. Andererseits gibt es einige Ausschlusskriterien für eine *defense*: So darf die mögliche Welt einer eindeutigen, empirischen Faktenlage in der wirklichen Welt nicht widersprechen (*Wandering in Darkness*, 453). Mit allem Wissen, das Menschen von der Welt haben, muss die *defense* möglich sein (*Wandering in Darkness*, 19): Die *storyworld* muss also naturwissenschaftliches (wie historisches und metaphysisches) Wissen integrieren können, um glaubwürdig zu sein. Stump kennt noch zwei weitere, grundlegende Evaluationskriterien: die der christlichen Tradition, in deren weitem Feld die *storyworld* liegen muss, sowie ihre existenzielle Annehmbarkeit (Bewohnbarkeit), welche unter anderem auf ästhetischen Gesichtspunkten beruht (*Wandering in Darkness*, 22). All diese Aspekte fließen zusätzlich zu den Daten der biblischen „Meta-Erzählung“ mit ein und stellen externe Kriterien für die christliche *storyworld* dar.

Richard H. Niebuhr, Hans Frei und George Lindbeck sind hier als wichtige Vertreter zu nennen.⁴⁷⁵ Theolog:innen, die möglichst ausschließlich auf die biblische *Story* zurückgreifen wollen und keinerlei metaphysische und historische Rückfragen nach wahren Propositionen stellen, nennt Comstock *pure narrative theologians*.⁴⁷⁶ Die Bedeutung der *story* soll ihnen zufolge unabhängig von allen äußeren Einflüssen (Metaphysik, Naturwissenschaften, Geschichtswissenschaft, Psychologie) allein im Text zu suchen sein.

Die biblische *storyworld* ersetzt somit für die mentale Wirklichkeit Gläubigen möglichst weitgehend alle anderen Einflüsse, die eine religiöse narrative Identität mitgestalten könnten. Darunter fallen insbesondere metaphysische Spekulationen und Weltbildkonzepte der Philosophie, die Naturwissenschaften, die Rückfrage nach der Unterscheidung von historischen Fakten und Fiktionen der *Story* sowie religiöse Erfahrungen von Menschen. All diese „Rekonstruktionsfaktoren einer religiösen *storyworld*“ sollen durch die „biblische Erzählung“ kassiert werden: Die biblische *storyworld* sei ohne Einschränkungen die *existenziell wirkliche Welt*, weil hier das Leben Sinn hat.

Ein solcher Ansatz kann – ebenso wie AT 5.2 – mit Recht als fideistisch kritisiert werden. Die Welt wird von der Bibel her gedeutet, die Bibel aber nicht mehr von der Welt her.⁴⁷⁷ Philosophie wird nur im Bereich der Sprachphilosophie, Semiotik oder Ethik angewandt, während eine natürliche Theologie und eine konstruktive Religionsphilosophie rundum abgelehnt werden.⁴⁷⁸ Die Sprache selbst stelle den einzig vertrauenswürdigen Wirklichkeitsanker der Erzählung dar. Eine Zugänglichkeit der biblischen *Story* über religiös-existenzielle Erfahrungen der Gläubigen wird verneint: Nicht allgemein-menschliche Erfahrungen sollen die *storyworld* mental zu rekonstruieren helfen, sondern allein die im biblischen Narra-

475 Vgl. M. Hofheinz, *Narrative Ethik*, 21–27; R. T. Michener, *Postliberal Theology*, 50.

476 Vgl. G. Comstock, *Two Types of Narrative Theology*, 688.

477 Vgl. T. Schärtl, *Postliberale Theologie und die Standortbestimmung von Fundamentaltheologie*, 57.

478 Vgl. ebd., 61f.

tiv vermittelten.⁴⁷⁹ Hinzu kommt die gänzliche Irrelevanz von Naturwissenschaft sowie der Unterscheidung von Fakt und Fiktion. Die mentale Projektion wäre sogar bei höchstmöglichem Fiktionalitätsgrad heilswirksam, weil sie (als permanentes „Rollenspiel“) zu einer lebensdienlichen Glaubenspraxis anleiten kann. Weitere Kohärenzkriterien zur Rechtfertigung einer solchen *storyworld* außerhalb des Narrativs seien nicht nötig. Hierzu wird oft ohne weitere Begründung auf Offenbarung und den Heiligen Geist verwiesen.⁴⁸⁰

Die Erlösungswirksamkeit dieses Fiktionalismus ist begrenzt auf das diesseitige Leben. Bestimmte eschatologische Vorstellungen gibt es in dieser Modellvariante nicht. Möglich ist, dass der Fiktionalismus sich auch auf die Existenz Gottes bezieht, diese also verneint⁴⁸¹; möglich ist aber auch, dass die fiktionale Erzählung als von Gott selbst zum Heil der Menschen fingiert verstanden wird. Letzteres wird in der Zusammenfassung angenommen.

Zusammenfassend gilt für diese Modellvariante: (1 – ohne Änderung) *Das Problem* wird darin gesehen, dass die Menschen ihre Lebenswirklichkeit, über die sie sich narrativ verständigen, oft als einengend empfinden und an ihr resignieren. (2 – mit Änderung) *Der Mechanismus*: Gott lässt (etwa durch Inspiration einzelner Personen) die biblische Erzählung entstehen, welche in glaubwürdiger Weise seine Liebe zu den Menschen ausdrückt. (3 – ohne Änderung) *In der Folge* haben die Menschen in der Geschichte Jesu eine Erzählung, die ihre gesamte Lebenswirklichkeit neu qualifizieren und für guten Mut und aufrechten Willen in der Welt sorgen kann.

479 Eine Variante der *pure narrativist theology* besteht darin, dass eine dogmatische Lesart auf die Bibel angewandt wird. Dabei wird beispielsweise das Dogma von Chalcedon – wie alle weiteren relevanten Dogmen einer Interpretationsgemeinschaft – bereits für das Verständnis der Geschichte vorausgesetzt und damit in die *Story* integriert. Die Dogmen unterliegen ihrerseits aber keiner philosophischen Kritik, sondern werden konstitutiv mit der nicht antastbaren *story* verschmolzen. Die Modellvariante kann daher nicht nur in einer biblizistischen, sondern auch in einer traditionalistischen Form vertreten werden. Vgl. dazu die Ausführungen zu Robert Barron in T. Schärtl, *Postliberale Theologie und die Standortbestimmung von Fundamentaltheologie*, 57–61.

480 Vgl. T. Schärtl, *Postliberale Theologie und die Standortbestimmung von Fundamentaltheologie*, 61.

481 Vgl. R. Pouivet, *Against Theological Fictionalism*, 427.

3.8.6 Leiden der menschlichen oder der göttlichen Natur? (AT 6.2 & 6.3)

Das Modell AT 6.1 beinhaltet ein echtes Mitleiden Gottes, das durch die Inkarnation und den Kreuzestod ausgelöst wird. Es kommt dabei zu einer echten Veränderung in Gott, was in Spannung zum klassischen Dogma der Unveränderlichkeit und Überzeitlichkeit Gottes steht. Bei den Modellvarianten handelt es sich um Konzeptionen, bei denen diese echte Veränderung auf Seiten Gottes entfällt oder zumindest relativiert wird, wodurch das Modell mit der dogmatischen Tradition kompatibler gemacht wird. Fraglich ist, ob durch diese Relativierung die Erlösungswirksamkeit noch in gleicher Weise gegeben ist. Wenn Gott unveränderlich ist, ergeben sich zwei Möglichkeiten für seine Leidensfähigkeit, die in zwei Varianten abgebildet sind. Gemäß AT 6.2 ist Gott ewig empathisch, und zwar indem er von Ewigkeit her alle möglichen subjektiven Zustände erfährt; im Modell AT 6.3 ist es nicht tatsächlich Gott, der leidet, sondern nur die menschliche Natur, die dieser angenommen hat – mit allen christologischen Folgeproblemen.

AT 6.2: Gott ist unabhängig von der Inkarnation leidensfähig und empathisch; durch die Inkarnation teilt Gott aber zum ersten Mal eine menschliche Ich-Perspektive.

Die erste Variante verzichtet zunächst auf eine echte Veränderung in Gott, mit der Begründung, dass sie nicht notwendig sei, um Gottes Leidensfähigkeit zu erklären. Gott wird bereits unabhängig von der Menschwerdung als leidensfähig und empathisch angesehen.

In der analytischen Theologie prominent diskutiert wird etwa die Eigenschaft der Omnisubjektivität (*omnisubjectivity*), wie sie etwa Linda Zagzebski Gott zuschreibt. Für Zagzebski impliziert das Attribut der Allwissenheit Gottes auch dasjenige der Omnisubjektivität⁴⁸²: Gott habe vollständige und perfekte Empathie mit allen bewussten Lebewesen, die gelebt haben oder leben werden.⁴⁸³ Vom Pantheismus grenzt sie sich dabei ab⁴⁸⁴ und bekräftigt, dass es sich um empathische Kopien der mentalen Zustände von Lebewesen

482 Vgl. L. Zagzebski, *Omnisubjectivity*, 31.

483 Vgl. ebd., 29.

484 Vgl. A. Green, *Omnisubjectivity and Incarnation*, 694.

handelt, nicht ein tatsächliches Teilen der Ich-Perspektive.⁴⁸⁵ Obwohl er mein konkretes Schmerzempfinden nicht mitempfinden kann, weiß Gott nach dieser Theorie, wie es sich für mich anfühlt, einen bestimmten Schmerz zu erleiden, und zwar, weil er von Ewigkeit her weiß, wie es sich für jedes mögliche Subjekt anfühlt, jeden möglichen Schmerz zu erleiden.

Nun scheint ein solcher Ansatz die Inkarnation zu entwerfen; zumindest spielt das Leiden Jesu keine Rolle für die Erlösung von Gottes Seite her, wie es AT 6.1 als wesentlich erachtet. Doch wie bereits erwähnt, beinhaltet Gottes Omnisubjektivität, zumindest nach Zagzebskis Entwurf, kein tatsächliches Erfahren einer menschlichen Ich-Perspektive, sondern nur ein Wissen darum, wie sich ein bestimmter subjektiver Zustand anfühlt. Adam Green entwirft in kritischer Auseinandersetzung mit Zagzebski ein Modell, nach dem Gott zwar omnisubjektiv ist, sich aber dennoch durch die Inkarnation maßgeblich verändert, weil er etwas Neues erfährt:

Christ's access to the experience of being incarnated, however, would not be an imaginative simulacrum nor would it be interpersonal perception. Instead, God would for the first time have first personal access to what it is like to be human. God wouldn't learn what human experience is like through being incarnated. To borrow a metaphor used earlier in this essay, God in the person of Christ would go from knowing what's inside a human room by looking through the window to knowing what's inside by being inside one. On the perceptual model, God would know what it is like to be a human being already via perception of our subjective experience, but the experience would nonetheless be unique in the way it was accessed.⁴⁸⁶

Green betont vor allem die neue Erfahrung eines inkarnierten Gottes, von der Limitation einer subjektiven menschlichen Erfahrung betroffen zu sein.⁴⁸⁷ Dabei muss er eine stark kenotische Christologie in Verbindung mit einer sozialen Trinitätslehre vertreten, nach der das allwissende göttliche Bewusstsein des Logos mit der Inkarnation zu einem menschlichen, limitierten Bewusstsein transformiert wurde, das nicht einmal mehr von seiner Göttlichkeit weiß.

485 Vgl. L. Zagzebski, *Omnisubjectivity*, 29.

486 A. Green, *Omnisubjectivity and Incarnation*, 699 f.

487 Vgl. ebd., 700.

Nur auf diese Weise lasse sich auch erklären, wie Jesus wahrhaft wie wir in Versuchung geführt worden ist.⁴⁸⁸

Auch wenn Green keine soteriologischen Konsequenzen seines Ansatzes diskutiert, legt seine Betonung der Wichtigkeit eines Teilens der Ersten-Person-Perspektive auch im Hinblick auf Leiden und Versuchungen nahe, dass er diesem Aspekt eine soteriologische Relevanz unterstellt. So kann das Modell AT 6.2 ähnlich wie die Hauptvariante behaupten, dass die soteriologische Notwendigkeit des Leidens Jesu darauf basiert, dass dadurch Gott ermöglicht wird, menschliches Leiden zu erfahren, und dass diese Ermöglichung in irgendeiner Weise Voraussetzung für menschliches Heil darstellt.

Zusammenfassen lässt sich dieser Ansatz auf folgende Weise: (1) *Das Problem* wird darin gesehen, dass Gott zwar mit den Menschen mitfühlen kann, aber eine solche Empathie nicht ausreicht, um die Trennung von Gott und Mensch zu überwinden. (2) *Der Mechanismus*: Durch die Inkarnation und den Kreuzestod Jesu Christi leidet Gott selbst in einer Weise, dass er den Beschränkungen der menschlichen Natur unterworfen ist und eine menschliche Ich-Perspektive teilt. (3) *In der Folge* ist die Trennung von Mensch und Gott aufgehoben, was wiederum Gott befähigt, echte Gemeinschaft mit Menschen herzustellen.

Wenn also die Inkarnation erlösungsrelevant sein soll, lässt sich – zumindest nach Green – eine starke Unveränderlichkeit Gottes nicht aufrechterhalten. Doch werden neben alexandrinischen Kenosis-Christologien auch antiochenische Varianten diskutiert, die sich stärker an Thomas von Aquin orientieren und nur der menschlichen, nicht aber der göttlichen Natur Christi eine Leidenfähigkeit zusprechen.

Die zweite denkbare Variante verzichtet noch stärker auf eine echte Veränderung in Gott durch die Inkarnation, und zwar, weil sie Gott vom Geschehen in der Welt unberührt sehen will.⁴⁸⁹ Schon

488 Vgl. ebd., 701, mit Verweis auf Hebr 4,15. Vgl. dazu auch J. Grössl, In allem wie wir in Versuchung geführt, 386–398.

489 Vgl. J. Peckham, *Doctrine of God*, 7: „If God cannot change in any way whatsoever, it follows that God cannot be affected by anyone or anything else. For many classical theists, this is what is meant by divine impassibility. On this view, God cannot be acted upon; God cannot be affected by any creaturely

im zweiten Jahrhundert wurde aufgrund platonischer Intuitionen eine solche Leidensunfähigkeit Gottes mehrheitlich vertreten⁴⁹⁰; Gegner wurden als „Theopaschiten“ noch bis ins 9. Jahrhundert bekämpft.⁴⁹¹ Die spätere positive Rezeption durch Thomas von Aquin trug dazu bei, dass die Leidensunfähigkeit Gottes als offizielle kirchliche Position bis ins 20. Jahrhundert unhinterfragt blieb.⁴⁹² Doch andererseits wurde die Möglichkeit, dass der *inkarnierte* Gott ebenfalls nicht gelitten habe, schon früh dezidiert ausgeschlossen: So sei dem Dokerismus zufolge die Menschwerdung nur eine *scheinbare* Annahme des menschlichen Fleisches und Blutes durch Gott gewesen. Auch das Leiden am Kreuz sei dementsprechend nur vorgetäuscht, etwa um den Menschen eine Botschaft zu übermitteln.⁴⁹³

AT 6.3: Die göttliche Natur Christi bleibt trotz Leiden am Kreuz unveränderlich und leidensunfähig.

Die thomistische Tradition schlug hier einen Mittelweg ein: Einerseits wird an der hellenistisch geprägten Intuition der starken Unveränderlichkeit und Leidensunfähigkeit Gottes festgehalten. Andererseits habe Gott eine leidensfähige, menschliche Natur angenommen. Der analytische Thomist Timothy Pawl versucht diese zwei Intuitionen zu einer konsistenten Theorie zu vereinen, indem er Christus nicht (in alexandrinischer Tradition) mit der zweiten göttlichen Person identifiziert, sondern Christus (in antiochenischer Tradition) als unauflösliches Konglomerat von göttli-

action or disposition. Taken in an unqualified sense, this means that God cannot have any *responsive, changing* emotions or, strictly speaking, become pleased or displeased by creatures or events.“

490 Vgl. R. J. Matz/A. C. Thornhill, *Four Views on Divine (Im)Passibility*, 7–11.

491 Vgl. DH 635: „Man muß freilich wahrhaftig glauben und in jeder Hinsicht erkennen, daß unser Herr und Gott und Sohn Gottes Jesus Christus das Leiden des Kreuzes nur dem Fleische nach erduldet, in der Gottheit aber leidensunfähig blieb, wie die apostolische Autorität lehrt und die Lehre der heiligen Väter vortrefflich zeigt.“

492 Vgl. STh I q. 9.

493 Mit einem solchen Dokerismus kann man zwar ein Erlösungsmodell nach AT 5 „Offenbarung“ konstruieren, nicht aber ein Mitleiden Gottes durch die Menschwerdung und den Kreuzestod.

cher Natur, menschlichem Leib und menschlicher Seele ansieht.⁴⁹⁴ Wenn sich Christus verändert (was in seinem Leiden und Tod definitiv geschehe⁴⁹⁵), verändere sich dabei nicht die göttliche Natur:

The conciliar texts say that Jesus Christ is one person of the Holy Trinity and has two natures: the one divine nature shared by all three divine Persons; and a particular human nature, which the councils claim to be composed of body and soul. [...] The human nature is „hypostatically united“ to the divine nature in the person of the Son, is „assumed“ by the person of the Son. [...] The texts of conciliar Christology teach that the Second Person of the Trinity, the Word, Jesus Christ, was immutable even in the context of his Incarnation.⁴⁹⁶

Aus der Unveränderlichkeit Gottes folgt – außer man schlägt den oben beschriebenen Weg der zeitlosen Omnisubjektivität ein – logisch auch seine Leidensunfähigkeit. Während schwache Interpretationen der *Impassibilität* nur darauf abzielen, dass Gottes Perfektion gewahrt wird⁴⁹⁷ und dass Gott immer selbstbestimmt bleibt (d. h. wenn er leidet, sich selbst dafür entschieden haben muss, zu leiden), schließt starke Impassibilität jegliches Empfinden und somit auch Leiden aus.⁴⁹⁸ Selbst wenn ein selbstgewähltes Leiden ein reales Leiden darstellt, besitzt es nicht die Qualität eines nicht-selbstgewählten Leidens, das meist auch mit einem psychischen Leiden aufgrund der fehlenden Sinnhaftigkeit der Leidenserfahrung einhergeht.

Die thomistische Tradition (in der Interpretation Pawls sogar die gesamte „konziliare Tradition“) vertritt eine starke Leidensun-

494 Vgl. T. Pawl, In Defense of Conciliar Christology, 46: „[...] composite of God the Son, the created human body, and the created human soul of Christ [...]“.

495 T. Pawl, Conciliar Christology and the Consistency of Divine Immutability, 920: „[...] the Nicene Creed, which states that Christ suffered, died, and was buried. Suffering, though, implies change, as does death.“

496 T. Pawl, Conciliar Christology and the Consistency of Divine Immutability, 917f.

497 Vgl. R. Mullins, God and Emotions, 25: „The impassibilist claims that God cannot have any emotions that are inconsistent with His perfect rationality, moral goodness, and blessedness.“ Vgl. dazu auch die Differenzierungen in R. J. Matz/A. C. Thornhill, Four View on Divine (Im)Passibility, zwischen *strong impassibility*, *qualified* (or weak) *impassibility*, *qualified passibility* und *strong passibility*.

498 Vgl. J. E. Dolezal, Strong Impassibility, 20.

fähigkeit Gottes, aber keine starke Unveränderlichkeit Gottes, da ansonsten eine Inkarnation nicht denkbar wäre.⁴⁹⁹ Zwar verändere sich Gott aufgrund seiner Zeitlosigkeit durch die Inkarnation nicht,⁵⁰⁰ doch sei die Inkarnation ein kontingentes, also nicht-notwendiges Ereignis. Leiden würde aber nur die menschliche Seele Christi, nicht aber der Logos selbst bzw. die göttliche Natur. Vom Doketismus oder dem späteren heterodoxen Apollinarismus⁵⁰¹ unterscheidet sich dieser Ansatz dahingehend, dass Christus eine leidensfähige, menschliche Seele zugesprochen wird. Gott leide am Kreuz *qua* menschlicher Natur, nicht aber *qua* göttlicher Natur.⁵⁰²

Das Kreuz und die damit verbundenen Leiden scheinen hier nicht unbedingt notwendig zur Erlösung zu sein, aber eine notwendige Folge einer erlösungsrelevanten Tatsache, nämlich der Inkarnation und der damit verbundenen Annahme einer leidensfähigen menschlichen Natur. Auch wenn Christus nicht am Kreuz gelitten hätte, hätte er die Menschen erlösen können. Wichtig war aber, dass seinen Jüngern bzw. den Aposteln und Evangelisten bewusst war, dass sein Leiden ein reales Leiden war, da sich ansonsten der Glaube an eine echte Inkarnation nicht entwickeln hätte können.⁵⁰³

Zusammenfassen lässt sich diese Modellvariante auf folgende Weise, die sie auch als Übergangsform zu AT 5 erkennen lässt: (1) *Das Problem* wird darin gesehen, dass der Mensch zu Gott aufgrund dessen Unveränderlichkeit und Leidensunfähigkeit keine Beziehung aufbauen kann. (2) *Der Mechanismus*: Indem eine Person mit wahrhaft menschlicher und wahrhaft göttlicher Natur am Kreuz leidet, zeigt sie den Menschen, dass Gott eine leidensfähige

499 Vgl. T. Pawl, *Conciliar Christology and the Consistency of Divine Immutability*, 10.

500 Vgl. dazu auch DH 416: „Wer nicht bekennt, daß das Wort unter Wahrung der Unveränderlichkeit der göttlichen Natur Fleisch geworden ist, der sei mit dem Anathema belegt.“

501 Logos-Sarx-Christologie: Der Logos habe nur einen menschlichen Körper, nicht aber eine menschliche Seele angenommen.

502 Diese Strategie wird auch Reduplikations-Strategie genannt; vgl. M. Gorman, *Christological Consistency*, 88f.

503 Pointiert ausgedrückt könnte man (natürlich ohne dies historisch überprüfen zu können) behaupten: Hätte Christus nicht am Kreuz gelitten, hätte sich der Doketismus möglicherweise durchgesetzt und sich ein zentraler Aspekt der christlichen Soteriologie niemals entwickelt.

menschliche Natur angenommen hat und er sie zu einer Gemeinschaft mit ihm einlädt. (3) *In der Folge* können Menschen durch Christus eine Beziehung zu Gott aufbauen.

Alternativ lässt sie sich aber auch auf eine Weise formulieren, dass sie stärker als Übergangsform zu AT 5 erkennbar ist: (1) *Das Problem* wird darin gesehen, dass Gott den Menschen nicht adäquat⁵⁰⁴ erlösen kann, ohne eine menschliche Natur anzunehmen. (2) *Der Mechanismus*: Indem eine Person mit wahrhaft menschlicher und wahrhaft göttlicher Natur am Kreuz leidet, zeigt sie den Menschen, dass Gott eine leidensfähige menschliche Natur angenommen hat. (3) *In der Folge* kann Gott Menschen zur erlösungsnotwendigen Umkehr befähigen und motivieren, die ohne das Leiden Christi nicht in gleicher Weise möglich gewesen wäre.

3.8.7 Gottes Angebot stellvertretender Wiedergutmachung oder Reue über seinen anfänglichen Charakter (AT 7.2 & 7.3)

Als Variante zu AT 7.1 (Verantwortungsübernahme Gottes) soll hier eine Erweiterung des Modells vorgestellt werden. In einer ersten Variante 7.2 wird die im deutschsprachigen Raum wichtige Täter-Opfer-Versöhnung als Voraussetzung eschatologischer Vollendung aufgegriffen. In Variante 7.3 wird der Fokus noch stärker auf eine echte Reue Gottes gelegt, die in einer tatsächlichen Charakterentwicklung Gottes begründet ist, welche die grundlegende Eigenschaft der notwendigen moralischen Perfektion Gottes in Frage stellt.

AT 7.2: Gott leistet in Christus eine Wiedergutmachung speziell an die Opfer von menschlicher Gewalt und stellvertretend für die Täter, wodurch eine Versöhnung zwischen Tätern und Opfern ermöglicht wird.

Diese Variante ist – ebenso wie das Hauptmodell der Verantwortungsübernahme – erst in jüngster Zeit vertreten worden. Eleonore Stump etwa sieht die innere Verbindung von Leid und Er-

504 Laut thomistischer Tradition wäre eine Erlösung auch auf andere Weise als durch eine Inkarnation möglich gewesen, der Weg der Inkarnation sei aber der „angemessenste“ gewesen. Vgl. STh III, q. 46; 48.

lösung darin, dass Gott sich im in Christus erfahrenen Leid mit den Opfern der menschlichen Geschichte identifiziert und ihnen Ehre erweist. Durch dieses Gut wird den Opfern von Gott eine teilweise Wiedergutmachung für ihr Leid geleistet (mit Swinburne könnte diese „Entschädigung“, *reparation*, genannt werden), die ihnen eine neue Haltung gegenüber den menschlichen Tätern und Verantwortlichen ihres Leids ermöglicht. Auf diese Weise leistet Christus stellvertretende Wiedergutmachung für die Übeltäter der Geschichte.⁵⁰⁵ Eschatologisch können nun die Opfer den Tätern vergeben, wenn letztere sich mit Christus in seinem „Sühnewerk“ in Reue verbinden. Gott übernimmt damit die grundsätzliche Verantwortung für menschliches Leid, Täter tragen in Reue ihren Teil zur Wiedergutmachung bei, was den Opfern ein eschatologisches Vergeben möglich macht.

Im deutschsprachigen Raum etwa betont Magnus Striet, dass die menschlichen Opfer von Gewalt Anspruch auf eschatologische Wiedergutmachung haben. Das heißt, dass erst durch die eschatologische Sinnerfüllung aus Opferperspektive ein universales *Amen* auf die ganze *story* der Schöpfung gesprochen werden kann: „Denn wenn Gott, der sich offenbar gemacht hat, auch noch im Gericht die Freiheit des Menschen achtet, so gehört das letzte Wort den Opfern.“⁵⁰⁶ Ohne die eschatologische Zustimmung der Opfer finden narrative Identitäten keine Vollendung – weder die der Täter, noch der Opfer selbst. Gott identifiziert sich in Christus gleichzeitig mit den Opfern als auch mit den Tätern der Geschichte, für die er stellvertretend Wiedergutmachung leistet. Durch diese solidarische Verantwortungsübernahme ermöglicht Gott, dass die Opfer nicht nur Gott (als dem Letztverantwortlichen für alles Geschaffene), sondern auch konkreten menschlichen Tätern vergeben können. Die Bereitschaft zur Vergebung wird dabei als notwendige Bedingung für die Erlösung angesehen.⁵⁰⁷ Ähnlich argumentiert Harald Schöndorf:

505 Vgl. E. Stump, *Atonement*, 368–372.

506 M. Striet, *Erlösung durch den Opfertod Jesu*, 28.

507 Vgl. ebd.

Auch Gott vergibt als jemand, der die Wirkungen der Untat verspürt hat. Und darum kann er mit vollem Recht verlangen, daß auch der Mensch seinem nächsten vergibt [...]⁵⁰⁸

Zusammenfassend lässt sich auf folgende Punkte hinweisen, die für das Modell charakteristisch sind: (1) *Das Problem* wird darin gesehen, dass die Menschen in der Welt schwere Leiderfahrungen machen, für die – neben der Grundverantwortung des Schöpfers – menschliche Täter verantwortlich sind. (2) *Der Mechanismus*: Gott leistet in Jesus Christus Wiedergutmachung an die menschlichen Opfer, indem er sich mit ihnen identifiziert und den Tätern stellvertretende Wiedergutmachung an ihre Opfer anbietet. (3) *In der Folge* können sich menschliche Opfer und Täter eschatologisch versöhnen.

Während die Hauptvariante AT 7.1 im Kreuzestod eine Verantwortungsübernahme Gottes für seine Schöpfung sieht, geht 7.3 mit einer Charakterveränderung Gottes einher. Gott sühnt nicht nur, indem er das Leiden der Menschen auf sich nimmt, sondern er verändert sich dadurch auch charakterlich (bzw. zeigt diese Veränderung an) und distanziert sich teilweise von seinen leitenden Motiven im Schöpfungshandeln, indem er Reue zeigt.

AT 7.3: Gott revidiert in Christus am Kreuz sichtbar seinen eigenen Charakter, indem er eine liebende Beziehung zu jedem einzelnen Menschen eingeht und sich von früheren Schöpfungsmotiven distanziert.

Als Beispiel hierfür kann Peter Forrests *developmental theism* gedeutet werden.⁵⁰⁹ Für Forrest unterscheidet sich der Gott im Urzustand, vor der Schöpfung, charakterlich von dem liebenden Gott, der sich für eine bestimmte Schöpfung entscheidet und in dieser schließlich Mensch wird. Gott im Urzustand war allwissend, allmächtig, aber kein personal Handelnder. Einen personalen Charakter hatte er noch nicht.⁵¹⁰ Er handelte nicht etwa aus Liebe zum

508 H. Schöndorf, Warum musste Jesus leiden, 455.

509 Vgl. P. Forrest, *Developmental Theism. From Pure Will to Unbounded Love*.

510 Vgl. ebd., 91: „Considerations of simplicity support the thesis that the Primal God acts in a consequentialist fashion, motivated not, however, by a virtuous character, but by an awareness of the hedonic tone of all beings subsequent to any possible act of creation.“

Wahren, Schönen und Guten, sondern auf Basis eines rein hedonistischen Kalküls, bei dem die zu erwartenden Freuden in der Schöpfung gegen die zu erwartenden Leiden aufgewogen werden.⁵¹¹ Der liebende Charakter Gottes wird erst anschließend, an und mit der Schöpfung, geformt.⁵¹² Entscheidend ist dabei, dass Gott jeden einzelnen Menschen liebt, nicht nur die Menschheit als Ganze.⁵¹³ Seine utilitaristischen Schöpfungsentscheidungen hat Gott zu diesem Zeitpunkt jedoch schon unwiderruflich getroffen – etwa durch die Bindung an die Naturgesetze. So ist ihm ein direkter Eingriff zur Vermeidung von Leiden in der Welt nicht möglich.⁵¹⁴ Die einzige Option der Intervention für den nunmehr liebenden, personalen Gott besteht in der Inkarnation und dem Kreuzestod⁵¹⁵ – so könnte Gott seinen „neuen“ Charakter ebenso wie sein Bedauern über eventuell fehlgeleitete Entscheidungen klar ausdrücken. Damit wäre eine Wiedergutmachung geleistet, die nicht nur eine Verantwortungsübernahme, sondern sogar ein Schuldeingeständnis und Ansätze von Reue über früheres Handeln beinhalten.

In der christlichen Tradition ist dieses Modell kaum vertreten. Allerdings gibt es im Alten Testament über 30 Belege für eine Reue Gottes – etwa im Jeremiabuch, in dem die Reue Gottes (über sein hartes Gericht bzw. dessen Androhungen gegen Israel) und die

511 Ebd., 87f.: „My reason for rejecting the hypothesis that the Primordial God was motivated by the love of truth, beauty, and goodness (except in so far as these lead to joy or remove suffering) amounts, then, to the greater simplicity of the hedonic motive.“

512 Ebd., 110: „In the beginning there was the Primordial God, the God of the philosophers, Pure Will: an all-powerful, all-knowing, impersonal agent. The Primordial God chose to become the God of Abraham, Isaac, and Jacob; chose to become the triune God of orthodox Christianity; chose not to be impersonal; and chose to love individuals. That is in outline the developmental theism that I am proposing.“

513 Vgl. ebd., 125: „But when we say that God is loving, we mean that God loves individuals, except perhaps any who freely reject the divine love.“

514 Vgl. ebd., 115: „I infer that if a universe of our type was worth creating by the Primordial God, it was created without any possibility of subsequent overruling the natural order.“

515 Forrest geht hier nicht auf den Kreuzestod ein. Vgl. ebd., 140: „In fact, it might well be that the only opportunities for divine intervention are by means of the Incarnation and inspiration by the Holy Spirit.“

Reue der Menschen (über ihre eigenen Taten) korrespondieren.⁵¹⁶ Insbesondere im Judentum gibt es zudem eine lebendige Tradition der Anklage Gottes.⁵¹⁷ Besonders nach der Shoa drängt sich die Theodizeefrage in verschärfter Form auf. So schreibt etwa der Auschwitz-Überlebende Elie Wiesel in seiner Autobiografie:

Nichts kann Auschwitz rechtfertigen. Und wenn Gott selbst mir eine Rechtfertigung anböte, ich würde sie, glaube ich, zurückweisen. Treblinka hat alle Rechtfertigungen außer Kraft gesetzt. Und alle Antworten.⁵¹⁸

Solches grundsätzliche Infragestellen des Handelns Gottes hätte nach AT 7.3 nicht nur eine poetisch-existenzielle Dimension, sondern in der Schuld Gottes eine objektive Grundlage: Gott müsste sich zumindest in Teilen von seinem eigenen Handeln distanzieren (und Wiedergutmachung leisten). Die Entäußerung bei der Menschwerdung in Verbindung mit dem Leiden am Kreuz wäre die für Gott – analog zur Hauptvariante – maximal mögliche Sühneleistung, die er auf sich nehmen kann.

Zusammenfassend lässt sich auf folgende Punkte hinweisen, die für das Modell charakteristisch sind: (1) *Das Problem* wird darin gesehen, dass Gott im Urzustand noch keinen liebenden Charakter ausgebildet hatte und dass Menschen in der Welt schwere Leiderfahrungen machen. (2) *Der Mechanismus*: Gott distanziert sich in Jesus Christus sichtbar von seinen handlungsleitenden Motiven bei der Schöpfung und entschuldigt sich durch den Kreuzestod. (3) *In der Folge* können Menschen Gott verzeihen und sich ihm wieder zuwenden.

516 Vgl. J.-D. Döhling, Reue Gottes, Abschnitt 4.3; vgl. auch J. Sanders, *The God Who Risks*, 78: „The theme [divine repentance] cannot be dismissed as belonging to some small band of esoteric teachers since it pervades Israel’s history.“

517 Vgl. M. Limbeck, *Die Klage – eine verschwundene Gebetsgattung*; K. v. Stosch, *Theodizee*, 122.

518 E. Wiesel, *Alle Flüsse fließen ins Meer*, 142.

3.9 Kodierungsbegriffe

Als nächster Schritt in der Studie wurden sogenannte Kodierungsbegriffe bzw. -motive herausgearbeitet. Ziel dieses Schrittes war es, für den Vergleich mit dem laientheologischen Befund eine symmetrische Datenbasis zur Verfügung zu haben. Eine Übersicht über die herausgearbeiteten Kodierungsbegriffe mit den entsprechenden Definitionen und Fundstellen wurde bereits in Kapitel 2.2.3 gegeben.

3.9.1 Herausarbeiten von Kodierungsbegriffen

Bei der Auswertung des laientheologischen Materials aus den Gruppendiskussionen spielten Kodierungsbegriffe eine wichtige Rolle als Zwischenschritt auf dem Weg zur Modellrekonstruktion. Die sogenannten „Codes“ bringen einschlägige und wiederkehrende Inhalte aus dem Material auf den Begriff und ermöglichen damit in ihrer Kombination das Aufdecken von Verbindungslinien und Themenkomplexen.

In der analytisch-theologischen Modellbildung wurde auf den Zwischenschritt der Kodierungsbegriffe zunächst verzichtet. Hintergrund dafür war die anders gelagerte Datenbasis: Wurden im laientheologischen Bereich einzelne, transkribierte Gruppeninterviews ausgewertet, handelt es sich bei den Daten im analytisch-theologischen Bereich um eine prinzipiell offene Menge an Texten mit bestimmten Merkmalen (s. o. Kap. 2.1). Zudem werden Verknüpfungen zwischen Themenkomplexen und Verbindungslinien von den Autor:innen meist explizit gemacht, sodass es das Hilfsmittel der „Codes“ zur Rekonstruktion der Modelle nicht brauchte. Um eine symmetrische Datenbasis für den späteren Vergleich mit dem laientheologischen Befund zu haben, wurden später, anhand der bereits rekonstruierten Modelle, ebensolche „Codes“ bzw. Motive herausgearbeitet. Diese bestehen zumeist aus einem (zusammengesetzten) Begriff. Methodisch wurde hierbei nicht mehr auf das gesamte gesichtete Material zurückgegriffen, sondern lediglich auf die Darstellung der Modelle und Varianten in Kapitel drei (in diesem Kapitel). Die Kodierungsbegriffe dienen somit nicht als heuristisches

Werkzeug zur Rekonstruktion von Modellen, sondern markieren Grundpfeiler der jeweiligen Modelle bzw. Varianten.

3.9.2 Zuordnung zu Aspekt und Modell

Auch bei der Zuordnung von Funktionen zu den Kodierungsbegriffen wurde auf das heuristische Schema zurückgegriffen, welches bei der laientheologischen Erhebung verwendet wurde. In der Darstellung der analytischen Deutungsmodelle wurde oben auf ein kürzeres Schema zurückgegriffen, welches (1) das Problem, (2) den Mechanismus und (3) die Folgen enthielt. Dieses war mit Bezug auf Oliver D. Crisps Rede von einem *mechanism of the atonement* („Erlösungsmechanismus“) unmittelbar einsichtig: Ein früherer Zustand (*Problem*) wurde durch einen bestimmten „Mechanismus“ in einen neuen Zustand überführt (*Folge*).

Die Einfügung der Kodierungsbegriffe in das erweiterte heuristische Schema ist jedoch ohne Schwierigkeiten möglich: Zum einen wurde das Schema in der Zusammenarbeit zwischen laientheologischer und analytisch-theologischer Projektseite entwickelt. Zum anderen ist der Unterschied zum bisher verwendeten, kürzeren Schema recht klein: So steht etwa der Aspekt „Bedeutung“ dem Aspekt des „Erlösungsmechanismus“ nahe; die „expliziten Vorannahmen“ beschreiben meist die faktische Erlösungsbedürftigkeit der Menschen, also das fokussierte „Problem“. Der Aspekt der Folge besteht in beiden Variationen des heuristischen Schemas.

METAREFLEXION			
EXPLIZITE VORANNAHME = Problem	GRUND	BEDEUTUNG = Erlösungs- mechanismus	FOLGE

Beim Aspekt „Grund“ könnte im Zusammenhang mit dem Erlösungsmechanismus etwa an einen „(unmittelbaren) Auslöser“ des Geschehens gedacht werden. Inhalt dieses Aspekts sind zudem etwa kausale Zusammenhänge, Notwendigkeiten oder Wahrscheinlichkeiten für den Verlauf des Erlösungsgeschehens rund um das Kreuz.

Die Zuordnung der Kodierungsbegriffe zu den einzelnen Modellen geht direkt aus der Darstellung der Modelle (oben) hervor. Dort, wo sich einzelne Elemente überschneiden, können einzelne Kodierungsbegriffe auch in mehreren unterschiedlichen Modellen integriert sein.

3.9.3 Problem der Metareflexionen

Unter dem Aspekt der Metareflexion werden jeweils modellspezifisch Inhalte zusammengefasst, die sich etwa mit erkenntnistheoretischen Quellen, hermeneutischen Positionen und grundlegenden Weltanschauungen beschäftigen, welche hinter dem Modell stehen. Beim Betrachten der Übersicht über die Kodierungsbegriffe (2.2.3) fällt jedoch auf, dass der Aspekt der Metareflexion nicht bei jedem Modell gefüllt ist. In der Darstellung im heuristischen Schema (3.10) bleibt das Feld somit häufig leer.

Dies mag zunächst verwundern, gilt es doch im analytisch-theologischen Feld als angezeigt, Epistemologie und weltanschauliche Grundintuitionen offenzulegen. Dass der Aspekt „Metareflexion“ häufig nicht vorkommt, liegt nicht etwa daran, dass sich Autor:innen nicht mit den entsprechenden Themen beschäftigen würden. Vielmehr wurde der Aspekt hier nur dann ausgefüllt, wenn die Metareflexion konstitutiv für das jeweilige Modell ist. Dies trifft etwa innerhalb der Modellgruppe AT 5 („Offenbarung“) zu, wo das Unterscheidungsmerkmal zwischen den Modellvarianten ausschließlich im Aspekt der Metareflexion liegt. Dabei geht es um Differenzen in der Hermeneutik der Offenbarung. In der Modellgruppe AT 2 („Wiedergutmachung“) dagegen gibt es keine Metareflexionen, die als Merkmal für ein spezifisches Modell gelten können. Dementsprechend bleibt der Aspekt hier leer.

3.9.4 Kurz-Übersicht über die Kodierungsbegriffe

Eine Übersicht über insgesamt 130 Kodierungsbegriffe und die genauen Definitionen findet sich bereits in Kapitel 2.2.3; außerdem werden die Inhalte in der folgenden Darstellung der heuristischen Schemata, in denen die Begriffe eingebettet werden, wiederholt. Des-

wegen soll an dieser Stelle nur ein kurzer Überblick über die Vielfalt der Begriffe sortiert nach den jeweiligen Aspekten gegeben werden:

Unter dem Aspekt *Vorannahme* finden sich die Begriffe bzw. Motive „Rationalistischer Schöpfergott“, „Äquivalenz“, „Bedingungslose Vergebung“, „Ehrverletzung“, „Ernstnehmen der Sünde“, „Erworbene Leidensfähigkeit“, „Freiwilligkeit“, „Gestörte Schöpfungsordnung“, „Gewaltfreiheit“, „Gott als Herrscher“, „Gott handelt“, „Jesus als Mensch“, „Jüdische Opferpraxis“, „Keine Äquivalenz“, „Keine Ich-Perspektive“, „Keine Verpflichtung Gottes“, „Kosmische Dimension“, „Kosmischer Kampf“, „Leben, Leiden und Sterben“, „Leidensfähigkeit Gottes“, „Leidensunfähigkeit Gottes“, „Menschliche Täter“, „Metaphysische Entität“, „Omnisubjektivität“, „Reale Schuld“, „Retributive Gerechtigkeit“, „Stellvertretung“, „Sündenfall Adams“, „Sündhafte Entfremdung“, „Teleologie“, „Unverschuldetes Leid“, „Unvollkommenheit der Schöpfung“, „Unvollständige Empathiefähigkeit“, „Verbitterung“, „Vielversprechendster Weg“, „Wiedergutmachung oder Strafe“, „Repräsentationalismus“.

Unter dem Aspekt *Grund* finden sich die Begriffe bzw. Motive „Annahme der menschlichen Natur“, „Befähigung Jesu“, „Charakterveränderung Gottes“, „Gerechtigkeit und Barmherzigkeit“, „Göttliches und menschliches Bewusstsein“, „Identifikation Gottes“, „Inkarnation“, „Kreuzestod“, „Liebe Gottes“, „liebende Beziehung“, „moralisches Gesetz“, „Notwendigkeit“ und „Solidarität“.

Unter dem Aspekt *Bedeutung* finden sich die Begriffe bzw. Motive „Anleitung zum Vernunftgebrauch“, „beispielhafte Strafe“, „Gemeinschaft“, „glaubwürdige Offenbarung“, „Gottes ‚Opfer‘“, „kommunikative Kraft“, „Leiden Gottes“, „Martyrium“, „menschliche Ich-Perspektive“, „Opfer“, „reale Strafe“, „Schuldeingeständnis Gottes“, „Sieg durch Gewaltfreiheit“, „Sieg über den Satan“, „Sieg über den Tod“, „Sieg über die Mächte des Bösen“, „stellvertretende Strafe“, „stellvertretende Wiedergutmachung“, „stellvertretende Wiedergutmachung Gottes für die Täter“, „Sühne Gottes“, „Überwindung Adams“, „Umkehrung der Sündengeschichte“, „Verantwortungsübernahme Gottes“, „Verdienst“, „vollkommene Handlung“, „Vorbildliches Liebeshandeln“, „Wiedergutmachung Gottes an die Opfer“.

Unter dem Aspekt *Folge* finden sich die Begriffe bzw. Motive „Auferstehung als Beweis“, „Aufgabe des Widerstands“, „ausreichende Wiedergutmachung“, „Befähigung“, „Befriedigung und

Besänftigung“, „Beziehung zu Gott“, „Charakteränderung“, „Ehre“, „Empathie“, „Erlösung durch Vernunft“, „Erzählungen“, „Gewissheit des Sieges“, „Glauben“, „Gottesbewusstsein“, „Hoffnung auf Neuschöpfung“, „Inanspruchnahme“, „mind reading“, „Nähe Gottes“, „Neue Zeitlinie“, „Neues Gottes- und Weltbild“, „Pädagogische Hilfe“, „Reue und Vergebungsbite“, „Schöpfungsordnung“, „(Selbst-)Verpflichtung Gottes“, „Spiritueller Kampf“, „Strafe vollzogen“, „Straffreiheit“, „Sühne der Täter“, „Täter-Opfer-Versöhnung“, „Transformation“, „Trennung aufgehoben“, „Umgang mit dem Leiden“, „Umgang mit Gewalt und dem Bösen“, „Unsterblichkeit“, „Unterbrechen der Gewaltspirale“, „Vergebung durch die Menschen“, „Vergöttlichung“, „Verhinderung ewiger Höllenstrafe“, „Vertrauen“, „way of life“.

Unter dem Aspekt *Metareflexionen* finden sich schließlich die Begriffe bzw. Motive „Analogie zum weltlichen Recht“, „Fiktionale Story“, „Fiktionalität und Wirklichkeitstreue“, „Historische Tatsachenberichte“, „Infragestellung klassischer Dogmen“, „Leben, Tod, und Auferstehung“, „Narrative Verständigung“, „Offenbarung in Geschichte und Erzählung“, „Pluralismus der Vorbilder“, „Rationalismus“, „Theodizee“, „Zusammenfassung der Geschichte“, „Weltbild des NT“.

3.10 Heuristische Schemata

Diese Kodierungsbegriffe sollen nun in die Form des heuristischen Schemas gebracht werden, welches in Zusammenarbeit mit dem laientheologischen Projektteil konzipiert wurde. Alle 21 Modelle werden im Folgenden im heuristischen Schema präsentiert und durch einen Kernsatz zur Bedeutung des Kreuzestodes bzw. des Handelns Christi beschrieben.

3.10.1 Modellgruppe Sieg

Die Bedeutung des Kreuzes besteht darin, dass Christus als Gott (und Mensch) Zugang zu den Mängeln der Menschennatur und insbesondere deren Sterblichkeit bekommt und diese aufheben kann, damit die Menschen ewiges Heil erlangen können.

Abbildung 3.1: Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Sieg über den Tod“ (AT 1.1)

METAREFLEXION			
VORANNAHME	GRUND	BEDEUTUNG	FOLGE
Metaphysische Entität Kosmische Dimension	Inkarnation	Sieg über den Tod	Vergöttlichung Unsterblichkeit

Nach der zweiten Variante siegt Christus am Kreuz als Gott und Mensch über den Satan und die Mächte des Bösen und nimmt ihnen ihren Einfluss im Kosmos.

Abbildung 3.2: Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Sieg über Satan und die Mächte des Bösen“ (AT 1.2)

METAREFLEXION			
Weltbild des NT			
VORANNAHME	GRUND	BEDEUTUNG	FOLGE
Metaphysische Entität Kosmische Dimension	Inkarnation Kreuzestod	Sieg über den Satan Sieg über die Mächte des Bösen	Spiritueller Kampf Gewissheit des Sieges Auferstehung als Beweis

Nach der dritten Variante fungiert Christus als neues Haupt der Menschheit, das den „ersten“ Adam ersetzt, die Menschheit zu einer positiven Entwicklung anleitet und ihnen dadurch einen Weg zur Gemeinschaft mit Gott freimacht.

Abbildung 3.3: Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Überwindung der Sünde Adams“ (AT 1.3)

METAREFLEXION			
Zusammenfassung der Geschichte			
VORANNAHME	GRUND	BEDEUTUNG	FOLGE
Kosmische Dimension	Inkarnation	Überwindung Adams	Pädagogische Hilfe
Sündenfall Adams		Umkehrung der Sündengeschichte	Heilung
Teleologie			Vergöttlichung Neue Zeitlinie

3.10.2 Modellgruppe Wiedergutmachung

Die Bedeutung des Kreuzes besteht darin, dass Christus als Gott und Mensch stellvertretend für die Menschen eine angemessene Sühne bzw. Wiedergutmachung für deren Sünden leistet, um ihnen eigenständige Wiedergutmachung, Vergebung und ewiges Heil zu ermöglichen.

Abbildung 3.4: Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Stellvertretende, angemessene Wiedergutmachung“ (AT 2.1)

METAREFLEXION			
VORANNAHME	GRUND	BEDEUTUNG	FOLGE
Stellvertretung	Kreuzestod	Stellvertretende Wiedergutmachung	Inanspruchnahme
Keine Äquivalenz		(Sühne)	Reue und
Freiwilligkeit		Opfer	Vergebungsbitte
[ggf.] jüdische Opferpraxis		[ggf.] kommunikative Kraft	ausreichende Wiedergutmachung

Nach der zweiten Variante leistet Christus als Gott und Mensch stellvertretend für die Menschen eine äquivalente Sühne bzw. Wiedergutmachung für deren Sünden, indem er durch seinen Kreuzes-

tod die Ordnung der Schöpfung und somit Gottes und des Menschen Ehre wiederherstellt.

Abbildung 3.5: Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Stellvertretende, äquivalente Wiedergutmachung“ (AT 2.2)

METAREFLEXION			
VORANNAHME	GRUND	BEDEUTUNG	FOLGE
Äquivalenz Schöpfungs- ordnung Ehrverletzung Wiedergut- machung oder Strafe Stellvertretung	Kreuzestod Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Notwendigkeit	Stellvertretende Wiedergutma- chung (Sühne) Verdienst	Schöpfungs- ordnung Ehre

Nach der dritten Variante bittet Christus als (Gott und) sündloser Mensch stellvertretend Gott um Vergebung für die Sünden aller Menschen, insofern diese selbst um Vergebung bitten.

Abbildung 3.6: Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Verdienst Christi“ (AT 2.3)

METAREFLEXION			
VORANNAHME	GRUND	BEDEUTUNG	FOLGE
Keine Verpflichtung Gottes Freiwilligkeit	Gerechtigkeit und Barmherzigkeit	Verdienst	(Selbst-)Ver- pflichtung Gottes

3.10.3 Modellgruppe Strafe

Christus wird als (Gott und) Mensch stellvertretend für alle Menschen von Gott bestraft, damit andere Menschen der Strafe entgehen und ewiges Heil erlangen können.

Abbildung 3.7: Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Stellvertretende Strafe“ (AT 3.1)

METAREFLEXION			
Analogie zu weltlichem Recht			
VORANNAHME	GRUND	BEDEUTUNG	FOLGE
Stellvertretung Repräsentationalismus Keine Äquivalenz Gott handelt Freiwilligkeit	Notwendigkeit	Stellvertretende Strafe	Straffreiheit Verhinderung ewiger Höllenstrafe

Nach der zweiten Variante wird in Christus als (Gott und) Mensch die Menschheit real von Gott bestraft, damit deren Mitglieder der Strafe entgehen und ewiges Heil erlangen können.

Abbildung 3.8: Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Reale Strafe“ (AT 3.2)

METAREFLEXION			
—			
VORANNAHME	GRUND	BEDEUTUNG	FOLGE
Metaphysische Entität Reale Schuld Retributive Gerechtigkeit Äquivalenz	Notwendigkeit	Reale Strafe	Strafe vollzogen

Nach der dritten Variante wird Christus als (Gott und) Mensch von Gott in einer Weise exemplarisch (und stellvertretend) bestraft,

dass Gott von der Bestrafung der Menschen absehen und ihnen ewiges Heil ermöglichen kann.

Abbildung 3.9: Heuristisches Schema zum Deutungsmodell
„Exemplarische Strafe“ (AT 3.3)

METAREFLEXION			
VORANNAHME	GRUND	BEDEUTUNG	FOLGE
Gott als Herrscher [ggf.] Stellvertretung	Moralisches Gesetz	Beispielhafte Strafe (Stellvertretende Strafe)	Straffreiheit

3.10.4 Modellgruppe Vorbildliche Tat

Christus vollbringt als (Gott und) Mensch mit seiner freien Hingabe eine moralisch vollkommene Handlung, welche andere Menschen zu moralischer und spiritueller Charakterlichkeit Vollkommenheit ermutigt und befähigt, wodurch diese ewiges Heil erlangen können.

Abbildung 3.10: Heuristisches Schema zum Deutungsmodell
„Einzigartiges vorbildliches Liebeshandeln“ (AT 4.1)

METAREFLEXION			
VORANNAHME	GRUND	BEDEUTUNG	FOLGE
Sündhafte Entfremdung	Befähigung Jesu	Vollkommene Handlung Vorbildliches Liebeshandeln Martyrium	Befähigung Transformation <i>way of life</i> Aneignung eines aktiven Gottesbewusstseins

Nach der zweiten Variante vollbringt Christus (durch Gottes Hilfe) mit seiner freien Hingabe eine moralisch vollkommene Handlung,

welche andere Menschen zu moralischer und spirituell-charakterlicher Vollkommenheit befähigt, parallel zu anderen großen Vorbildern.

Abbildung 3.11: Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Vorbildliches Liebeshandeln“ (AT 4.2)

METAREFLEXION			
Infragestellung klassischer Dogmen Pluralismus der Vorbilder			
VORANNAHME	GRUND	BEDEUTUNG	FOLGE
Jesus als Mensch	Befähigung Jesu	Vorbildliches Liebeshandeln	Befähigung Transformation

Nach der dritten Variante ermutigt Christi Handeln in seiner freien Hingabe den Menschen dazu, durch eigenen, freien Vernunftgebrauch zur Erlösung zu gelangen.

Abbildung 3.12: Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Anleitung zum Vernunftgebrauch“ (AT 4.3)

METAREFLEXION			
Rationalismus			
VORANNAHME	GRUND	BEDEUTUNG	FOLGE
Jesus als Mensch		Anleitung zum Vernunftgebrauch	Erlösung durch Vernunft

3.10.5 Modellgruppe Offenbarung

Gott offenbart sich in Christi Selbstlosigkeit, welche sich im Kreuz manifestiert, als liebender Gott. Diese Selbstoffenbarung Gottes befähigt die Menschen zum Glauben an einen liebenden Gott, wodurch sie ewiges Heil erlangen können. Fiktionalität und Wirklichkeitstreue der Erlösungserzählungen werden dabei in ein je nach Modellvariante unterschiedliches Verhältnis gesetzt.

Abbildung 3.13: Heuristisches Schema zu den Deutungsmodellen „Offenbarung“ (AT 5.1), „Offenbarung in historischen Tatsachenberichten“ (AT 5.2) und „Offenbarung in fiktional-metaphorischen Erzählungen“ (AT 5.3)

METAREFLEXION			
Narrative Verständigung; Offenbarung in Geschichte und Erzählung; Leben, Tod und Auferstehung; Fiktionalität und Wirklichkeitstreue [5.2: Historische Tatsachenberichte] [5.3: Fiktionale Story]			
VORANNAHME	GRUND	BEDEUTUNG	FOLGE
Bedingungslose Vergebung	Liebe Gottes	Glaubwürdige Offenbarung	Transformation Vertrauen
Ernstnehmen der Sünde		Kommunikative Kraft	Aufgabe des Widerstands
Gewaltfreiheit		[ggf.] Sieg durch Gewaltfreiheit	Unterbrechen der Gewaltspirale
Verbitterung			Erzählungen
Gott handelt			Charakter- änderung
Vielversprechender Weg			Neues Gottes- und Weltbild
			Umgang mit Gewalt und Bösem

3.10.6 Modellgruppe Leiden Gottes

Gott erfährt in Christus als Mensch echtes Leiden bis hin zur Gott-verlassenheit am Kreuz, was Gott ermöglicht, Empathie mit seinen Geschöpfen zu haben, was wiederum Heil als ewige Gemeinschaft von Menschen mit Gott ermöglicht.

Abbildung 3.14: Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Echtes Leiden Gottes“ (AT 6.1)

METAREFLEXION			
Infragestellung klassischer Dogmen			
VORANNAHME	GRUND	BEDEUTUNG	FOLGE
Erworbene Leidensfähigkeit Unvollständige Empathiefähigkeit Gottes	Göttliches und menschliches Bewusstsein Solidarität	Leiden Gottes	Empathie <i>Mind reading</i> Nähe Gottes

Nach der zweiten Variante ist Gott unabhängig von der Inkarnation leidensfähig und empathisch; durch die Inkarnation teilt Gott aber zum ersten Mal eine menschliche Ich-Perspektive.

Abbildung 3.15: Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Teilen einer menschlichen Ich-Perspektive“ (AT 6.2)

METAREFLEXION			
Infragestellung klassischer Dogmen			
VORANNAHME	GRUND	BEDEUTUNG	FOLGE
Leidensfähigkeit Gottes Omnisubjektivität Keine Ich-Perspektive	Annahme der menschlichen Natur	menschliche Ich-Perspektive	Trennung aufgehoben Beziehung zu Gott

Nach der dritten Variante zeigt eine Person mit wahrhaft menschlicher und wahrhaft göttlicher Natur durch das Leiden am Kreuz, dass Gott eine leidensfähige menschliche Natur angenommen hat. Dadurch lädt er sie zu einer Gemeinschaft mit ihm ein. Die göttliche Natur Christi bleibt hier trotz Leiden am Kreuz unveränderlich und leidensunfähig.

Abbildung 3.16: Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Einladung zur Gemeinschaft mit Gott“ (AT 6.3)

METAREFLEXION			
VORANNAHME	GRUND	BEDEUTUNG	FOLGE
Leidensunfähigkeit Gottes	Annahme einer menschlichen Natur	Gemeinschaft	Beziehung zu Gott möglich

3.10.7 Modellgruppe Verantwortungsübernahme Gottes

Die Bedeutung des Kreuzes besteht darin, dass Gott in Christus (als Mensch) Verantwortung für die unvollkommene Schöpfung übernimmt, indem er sich dem Leiden dieser Welt aussetzt.

Abbildung 3.17: Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Verantwortungsübernahme Gottes“ (AT 7.1)

METAREFLEXION			
Theodizee			
VORANNAHME	GRUND	BEDEUTUNG	FOLGE
Unvollkommenheit der Schöpfung Unverschuldetes Leid	Solidarität	Verantwortungsübernahme Gottes Sühne Gottes Gottes „Opfer“	Befriedigung und Besänftigung Glauben Hoffnung auf Neuschöpfung Umgang mit dem Leiden

Nach der zweiten Variante leistet Gott in Christus eine Wiedergutmachung speziell an die Opfer von menschlicher Gewalt und stellvertretend für die Täter, wodurch eine Versöhnung zwischen Tätern und Opfern ermöglicht wird.

Abbildung 3.18: Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Gottes stellvertretende Wiedergutmachung an die Opfer und für die Täter“ (AT 7.2)

METAREFLEXION			
Theodizee			
VORANNAHME	GRUND	BEDEUTUNG	FOLGE
Menschliche Täter Umgekehrte Stellvertretung	Identifikation Gottes	Wiedergutmachung Gottes an die Opfer menschlicher Gewalt Stellvertretende Wiedergutmachung Gottes für die Täter	Sühne der Täter Täter-Opfer-Versöhnung

Nach der dritten Variante revidiert Gott in Christus am Kreuz sichtbar seinen eigenen Charakter, indem er eine liebende Beziehung zu jedem einzelnen Menschen eingeht und sich von früheren Schöpfungsmotiven distanziiert.

Abbildung 3.19: Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Gottes Schuldeingeständnis“ (AT 7.3)

METAREFLEXION			
Infragestellung klassischer Dogmen			
VORANNAHME	GRUND	BEDEUTUNG	FOLGE
Rationalistischer Schöpfergott	Liebende Beziehung Charakterveränderung Gottes	Schuldeingeständnis Gottes	Vergebung durch die Menschen

3.11 Rückblick und Ausblick

Mit der Darstellung der Modellgruppen im Rahmen einer Typologie, der Auflistung der Kodierungsbegriffe sowie der Eintragung ebenjener Begriffe in das heuristische Analyseschema ist der Aufgabenschritt der Datenaufbereitung abgeschlossen. Auf der Basis unseres analytisch-theologischen Textkorpus konnte eine umfassende Typologie soteriologischer Modelle rekonstruiert werden, die den Anspruch hat, alle derzeit diskutierten Ansätze, auch nicht-analytische, in Modellgruppen einordnen zu können. Dies erwies sich durch die Kontextualisierung mit kontinentalen, deutschsprachigen Theorien bereits als erfolgreich, waren diese doch stets einer Modellgruppe zuordenbar. Vier der sieben Modellgruppen sind historisch zuzuordnen und entstanden zu einer bestimmten Zeit der Theologiegeschichte (AT 1–4). Drei Modellgruppen sind jedoch jüngeren Datums, werden also frühestens seit Mitte des 20. Jahrhunderts soteriologisch zugespitzt diskutiert (AT 5–7). Die Herausarbeitung der Kodierungsbegriffe sowie die Ausfüllung der heuristischen Analyseschemata dienen insbesondere dem Vergleich zwischen den im praktisch-theologischen und systematisch-theologischen Projektteil herausgearbeiteten Modellen (Kapitel 8). Diese Schemata stellen übersichtlich die insgesamt 21 rekonstruierten Modelle dar, welche sich jeweils in der Dreizahl zu einer Modellgruppe zusammenfügen. Auffällig ist in der Modellgruppe AT 5 „Offenbarung“, dass hier nicht – wie bei allen anderen Gruppen – die drei Modelle einzeln dargestellt sind, sondern dass lediglich ein Analyseschema für drei Modellvarianten erstellt wurde. Dies liegt daran, dass sich die drei Modelle der Modellgruppe „Offenbarung“ lediglich in jeweils einer Änderung im Aspekt der „Metareflexion“ unterscheiden. Somit konnte um der Übersichtlichkeit willen und aus Platzgründen darauf verzichtet werden, jedes Modell einzeln in einem Schema darzustellen. Inhaltlich zeigt sich an der Modellgruppe AT 5 „Offenbarung“, dass allein Abweichungen im Aspekt der Metareflexion zu drei unterscheidbaren Modellen führen können. Hier geht es im Speziellen um die Frage nach Historizität, Wirklichkeitstreue und Fiktionalität von Erzählungen, die mit der Offenbarung Gottes zusammenhängen und diese zum Ausdruck bringen.

3 Soteriologische Modelle

Im folgenden Kapitel wird der Arbeitsschritt der Datenanalyse vollzogen, bei dem insbesondere Argumentationsmuster, Diskursstrukturen und methodische Vorgehensweisen innerhalb des definierten Textkorpus sichtbar gemacht werden sollen.

4 Analytische Argumentationsmuster

Nachdem im vergangenen Kapitel aus der untersuchten Textbasis sieben soteriologische Modelle herausgearbeitet wurden, sollen nun die zugrundeliegenden argumentativen Strukturen untersucht werden. Es geht dabei primär um die Frage, wie ein Autor zu einem bestimmten Modell gelangt, wie es formal dargestellt und gegenüber anderen Modellen verteidigt bzw. in einen wissenschaftlichen Diskurs eingebunden wird.

Hinsichtlich der Entwicklungsprozesse der Argumentationen konnten einige strukturelle Parallelen herausgearbeitet werden. Hierzu zählt die Grundentscheidung zu einer primären Legitimationsquelle (4.1), welche eine erste, meist folgenreiche Weichenstellung darstellt. Zu diesen Quellen gehören die Bibel, bestimmte theologische Traditionen oder Schulen, persönliche Intuitionen, die Lebenswelt oder auch spezifische Weltanschauungen des Autors oder der Gemeinschaft, in der der Autor verortet ist. Hinzu kommen Grundentscheidungen zur Vorgehensweise (4.2) wie die soteriologische Problemdefinition, welche die Erlösungsbedürftigkeit der Menschen beschreibt; sodann die eigentliche Formulierung der modelleigenen Kernhypothese in Form eines Mechanismus oder eines Narrativs; und anschließend eine weitere Grundentscheidung zum Rückgriff auf einen Begründungs- und Referenzhorizont, wie etwa andere Wissenschaften und Fachgebiete. Diese „Ankerpunkte“ in der wissenschaftlich-konstruktiven Entwicklung von soteriologischen Modellen benennen jene Punkte, an denen die Autor:innen vor paradigmatischen Alternativen formaler und inhaltlicher Natur stehen. Zentraler Teil unserer Analyse ist die Untersuchung der Darstellung von Argumenten und Argumentationsschritten (4.3), die einerseits das Ziel haben, rational nachvollziehbar zu sein, andererseits auch lebensweltliche Analogien, Gedankenexperimente und Assoziationen enthalten können. Schließlich wird untersucht, wie sich die Vertreter:innen bestimmter Modelle zur Pluralität von Theorien und Modellen in der akademischen Welt verhalten, ob sie ihre Grundentscheidungen und Legitimationsquellen offenlegen und sich ihrer eigenen Perspekti-

vität bewusst sind (4.4). Hierbei wird auch herausgestellt, dass viele Argumente und Theorien dem Dialog mit anderen Wissenschaftler:innen entspringen bzw. durch den Dialog weiterentwickelt werden, weshalb man durchaus von einem ko-konstruktiven Charakter analytischer Theologie sprechen kann.

4.1 Primäre theologische Legitimationsquelle

Die Grundentscheidung zu einer primären Legitimationsquelle beschreibt die Wahl des grundlegenden, inhaltlichen Ansatzpunktes, der für die weitere Entfaltung des soteriologischen Modells maßgeblich wird. Hier können drei paradigmatische Alternativen benannt werden: die Bibel, eine konfessionelle oder theologische Tradition sowie persönliche oder weltanschauliche Intuitionen als primäre Legitimationsquelle. Während hier zunächst nur herausgearbeitet wird, welche Legitimationsquellen die Autor:innen tatsächlich verwenden, wird später in Kapitel 4.4 daran anknüpfend aufgezeigt, wie auf der Ebene der Metareflexion begründet wird, warum einer bestimmten Legitimationsquelle höheres Gewicht zukommt als anderen.

4.1.1 Bibel

Zwar wird die Bibel von fast allen Autor:innen als hohe Autorität angesehen, dennoch basiert nicht in allen Texten die theologische Theoriebildung *primär* auf einer Interpretation biblischer Texte. Häufig dient die Bibel als nachträgliche Prüfinstanz für Theorien. Als Beispiel für einen Autoren, der die Bibel als erste und wichtigste Quelle für sein soteriologisches Modell ansieht, kann William Lane Craig herangezogen werden. Er spricht von einer biblischen Versöhnungslehre (*biblical doctrine of the atonement*), die von allen christlichen Versöhnungstheorien (*Christian theory of the atonement*) aufgegriffen werden müsse und bestimmte Vorgaben mache:

It is evident, then, that a biblical doctrine of the atonement is so much more than a simple affirmation that Christ died for our sins but is

a rich, variegated doctrine that places significant constraints on any Christian theory of the atonement.⁵¹⁹

Damit behauptet er, dass in der Bibel eine Versöhnungslehre in vielen Aspekten bereits vorliegt.⁵²⁰ Dies könnte man als „dogmatische Exegese“ einordnen, welche versucht, aus biblischen Texten allgemeingültige Glaubenslehren herauszuarbeiten.⁵²¹ Laut Craig müsse die Adäquatheit soteriologischer Theorien anhand biblischer Texte bestimmt werden: „The adequacy of dogmatic theories of the atonement will need to be evaluated by those very biblical texts.“⁵²² Er besteht also darauf, dass die biblische *doctrine* den Rahmen angemessener Theorien von vornherein eingrenze und unterstellt, dass viele der zeitgenössischen Theorien zur Versöhnung sich nicht intensiv genug mit der Bibel auseinandersetzen.⁵²³ Besonders relevant ist für ihn die aus seiner Sicht biblische Bedeutung von *atonement* als Sühne und Reinigung von Sünde: „To ‚atone‘ in this biblical sense takes as its object impurity or sin and has primarily the meaning ‚to purify, to cleanse.‘“⁵²⁴ Die alttestamentlichen Opferrituale beinhalten für Craig eine Reinigung (*expiation*) der Menschen und Besänftigung (*propitiation*) Gottes eben durch das dargebrachte Opfer:

Any biblically adequate theory of the atonement must, then, make good sense of Christ’s death as an expiatory and propitiatory sacrifice to God the Father.⁵²⁵

519 W. L. Craig, *Atonement and the death of Christ*, 267.

520 Vgl. ebd., 15: „Since our aim is to identify the various facets of the biblical doctrine of the atonement, a thematic approach is better suited to our goal.“

521 Vgl. ebd., 3: „As we shall see, in Paul’s thinking, Christ’s death was a sacrificial offering to God, akin to the Levitical animal sacrifices described in the OT, which cleansed us from sin, thereby reconciling us with God.“

522 Ebd., 88: „The adequacy of dogmatic theories of the atonement will need to be evaluated by those very biblical texts.“

523 Vgl. ebd., 8: „Theories of the atonement are usually laid out based on the way in which reconciliation is typically achieved in human relationships. If the biblical texts are discussed at all, it is only after a theory of the atonement has been formulated, which is then read back into the biblical texts.“

524 W. L. Craig, *Eleonore Stump’s Critique of Penal Substitutionary Atonement Theories*, 525.

525 W. L. Craig, *Atonement and the Death of Christ*, 35.

Mit dieser Interpretation der Opferpraxis und ihrer Übertragung auf das Kreuzesereignis ist eine Vorentscheidung für eine recht klassische Sühnetheologie, im Fall Craigs eines stellvertretenden Strafleidens Christi, gefallen.⁵²⁶ Aus dieser Weichenstellung folgt, dass für ihn nur eine solche Soteriologie seinem biblischen Maßstab gerecht wird, welche die genannten inhaltlichen Aspekte zentral beinhaltet. Zwar ließe sich die Vermutung anstellen, dass Craigs evangelikale Prägung im Hintergrund seines soteriologischen Modells steht. In den Texten stellt Craig seine Grundentscheidung aber als eine bestimmte Interpretation der Bibel dar, wie sich exemplarisch an der Deutung der alttestamentlichen Opferpraxis zeigen lässt. Aus Craigs Sicht stellt die Bibel die Weichen, die Bearbeitung der Theorie im Detail obliegt dann philosophischer Reflexion:

Competing atonement theories will therefore need to be assessed by (1) their accord with biblical teaching and (2) their philosophical coherence. With respect to (1), the NT has a great deal to say about Christ's atoning death on our behalf, and any theory of the atonement aspiring to be Christian must make peace with these biblical data.⁵²⁷

Direkte Kritik an diesem Vorgehen äußern Joshua Farris und Mark Hamilton: Die Theorie des stellvertretenden Strafleidens könne nicht direkt aus der Bibel abgeleitet werden.

More to the point, we showed first that Craig conflates penal substitution as the biblical theory of the atonement, as if there is *a* theory of the atonement that falls right off the pages of Scripture.⁵²⁸

Dass analytische Theolog:innen, die primär auf die Bibel Bezug nehmen, hieraus verschiedene Konsequenzen ziehen, zeigen weitere Beispiele. So trifft etwa Gregory A. Boyd eine klare Grundentscheidung in Bezug auf seine primäre Legitimationsquelle, indem er eine gemeinsame, grundlegende Weltanschauung der biblischen

526 Vgl. W. L. Craig, Eleonore Stump's Critique of Penal Substitutionary Atonement Theories, 526: „One seeks to explain how Christ's passion and death are an expiatory sacrifice offered to God on behalf of sinners.“

527 W. L. Craig, Atonement and the Death of Christ, 6f.

528 J. Farris/S. M. Hamilton, Craig on Penal Substitution, 269.

Autoren als Maßstab annimmt.⁵²⁹ Diese sehe die Welt und den Kosmos in einem Kampf zwischen guten und bösen Mächten begriffen (*warfare worldview*):

I call this basic understanding of the cosmos a warfare worldview. Stated most broadly, this worldview is that perspective on reality which centers on the conviction that the good and evil, fortunate or unfortunate, aspects of life are to be interpreted largely as the result of good and evil, friendly or hostile, spirits warring against each other and against us.⁵³⁰

Joshua Thurow bezieht sich wie Craig insbesondere auf die alttestamentliche Opferpraxis und ihre neutestamentliche Deutung im Hinblick auf das Geschick Jesu.⁵³¹ Im Unterschied zu Craig unterstreicht er jedoch die enge Verbindung zwischen Sühne (*atonement*) und dem jeweiligen Kontext der Geschichte der Beziehung zwischen Täter und Opfer.⁵³² Nur vor dem Hintergrund der jüdischen Opferpraxis könne man angemessen deuten, was Jesu Schicksal am Kreuz den Menschen kommuniziert.

Notice that it is against the backdrop of Jewish expiatory sacrifices that Jesus's blood can communicate what it does.⁵³³

Umgekehrt gilt: Nur durch das Blut eines reinen Opfers habe Gott den Menschen vor diesem Hintergrund klar mitteilen können, dass er eine Wiedergutmachung für die Sünde aller Menschen angenommen habe.

Indeed, given the Jewish backdrop, it is hard to see how God could have communicated acceptance of an atoning act for all human sin that didn't involve the blood of a pure sacrifice.⁵³⁴

529 Vgl. G. Boyd, *God at War*, 13: „I do suggest that biblical authors generally understood all evil in the context of spiritual war, however.“

530 Ebd.

531 Vgl. J. Thurow, *He Died for Our Sins*, 239: „[T]he explanation is grounded in reflection on Old Testament sacrifices and New Testament use of those sacrifices to describe Jesus's work [...]“

532 Vgl. ebd., 244: „The fittingness and adequacy of the manner of performing atonement depends on context.“

533 Ebd., 253.

534 Ebd., 253f.

Die hier zugrundeliegende Form der biblischen Exegese könnte man als „kanonisch“ bezeichnen, weil sie davon ausgeht, dass die Bedeutung der einzelnen Texte nur in ihrem Gesamtzusammenhang aus Altem und Neuem Testament erschlossen werden können. Vorrangig geht es damit nicht wie bei Craig um ein stellvertretendes Strafleiden, sondern um eine kommunikative Kraft, die das Kreuz durch seinen Kontext erhält: Gott macht deutlich, dass er die Sünden in Jesus Christus ein für allemal vergeben hat.

Die biblische Hermeneutik variiert also von Autor:in zu Autor:in. Eine grundlegende Tendenz analytisch-theologischer Autor:innen im Feld der Soteriologie besteht jedoch darin, dass eine historisch-kritische Exegese zugunsten der Betrachtung des kanonischen Endtextes relativiert wird.⁵³⁵ Die von uns untersuchten Texte gehen dabei nicht eklektisch und willkürlich vor (d. h. eine bereits vorgefertigte Position nachträglich mit ausgewählten Bibelzitate begründen), sondern versuchen, aus der Endredaktion aller (neutestamentlicher) Texte ein Gesamtbild herauszuarbeiten. Dies schließt eine Würdigung historischer Methoden nicht aus. So weist etwa Kathryn Tanner der historisch-kritischen Methode eine wichtige Bedeutung zu: Sie könne als ein Korrektiv gegen zu starke Aneignung und Überformung der Texte durch eine spätere Tradition wirken.

[H]istorical criticism can free biblical texts from immediate assimilation to the concerns of later Christian theological traditions [...].⁵³⁶

Diese Funktion wendet sie in Bezug auf den Begriff der Rechtfertigung (*justification*) an, bei der sie etwa die paulinische Bedeutung

535 Vgl. W. L. Craig, Atonement and the Death of Christ, 14: „The reason for so doing is not because such historical-critical questions are uninteresting or unimportant, but because the canonical text is, after all, the basis for the traditional theories of the atonement [...] and because, having adopted biblical adequacy as a criterion for assessing atonement theories, we want to discover what guidelines and constraints the canonical text provides for a theory of the atonement.“ Vgl. dazu auch Boyd, The Crucifixion of the Warrior God, 520: „Hence, virtually all advocates of TIS [Theological Interpretation of Scripture movement] reject the claim that the historical-critical approach to Scripture is the only valid approach, emphasizing instead the art of interpreting the Scriptures in ‚precritical‘ ways.“

536 K. Tanner, Justification and Justice, 512.

von Rechtfertigung von späteren Kontroversen um Freiheit und Gnade abgrenzt.⁵³⁷ „Biblische Theologie“ besteht in der von ihr betriebenen Form in einer Modifikation christlicher Traditionsbestände im Lichte der Schrift.⁵³⁸

Entscheidend scheint zu sein, dass die meisten Autor:innen ihre soteriologische Modellbildung nicht vornehmlich auf Erkenntnisse der historisch-kritischen Methode bauen wollen, sondern auf einer Interpretation des kanonischen Endtextes.

4.1.2 Tradition

Viele Autor:innen gehen einem bestimmten Traditionsstrang oder dem, was sie unter kirchlicher Tradition verstehen, nach und konzipieren ihr soteriologisches Modell in Auseinandersetzung damit. Hierbei wird deutlich, dass es, trotz kirchlichem Lehramt und Lehrdokumenten, innerhalb „der“ Tradition eine theologische Vielfalt gibt, die der Interpretation und der Auswahl bedarf.

Benjamin Myers beispielsweise konstruiert auf analytische Weise ein „patristisches Erlösungsmodell“.⁵³⁹ Dabei geht er auf Distanz zur Interpretation Gustav Auléns, welcher das patristische Christus-Sieger-Motiv für nicht systematisierbar hielt. Für Myers steht fest, dass in der christlichen Antike durchaus ein Erlösungsmodell (*atonement model*) entwickelt wurde, welches rational durchdacht werden kann.⁵⁴⁰ Bezugsautoren sind hierfür etwa Athanasius von Alexandrien und Gregor von Nyssa.

Oliver D. Crisp vertritt die Deutung des Kreuzestodes als ein stellvertretendes Strafleiden Jesu Christi, durch welches in retributiver Weise die Sünden der Menschheit getilgt werden.⁵⁴¹ Hierbei bezieht er sich insbesondere auf Augustinus' und Calvins Lehre von der göttlichen Gerechtigkeit.⁵⁴² Ein auf Augustinus zurück-

537 Vgl. ebd., 511: „In a third restricted sense, biblical theology involves altering or modifying Christian theological traditions in light of the bible.“

538 Vgl. ebd., 511.

539 B. Myers, *The Patristic Atonement Model*, 73: „I begin by stating the patristic atonement model in outline.“

540 Vgl. ebd., *The Patristic Atonement Model*, 72.

541 Vgl. O. Crisp, *Divine Retribution*, 36.

542 Vgl. ebd.

gehender Realismus (*augustinian realism*) liegt seinem Model zugrunde.⁵⁴³ Crisp fokussiert sich besonders auf die reformiert-calvinistische Tradition und rekonstruiert etwa das soteriologische Denken von Jonathan Edwards und Hugo Grotius.⁵⁴⁴ Vor dem Hintergrund dieser Prägung verwundert es nicht, dass er für ein Modell des stellvertretenden Strafleidens (*penal substitution*) optiert. Dabei wägt er ab und schreibt etwa mit Bezug auf Anselm von Canterburys Konzeption der göttlichen Gerechtigkeit: „Although there are eminent theologians on both sides of this debate, I favour a broadly Anselmian position.“⁵⁴⁵

Farris und Hamilton, ebenfalls aus der reformierten Tradition stammend, werben für eine *plurality of orthodoxy*, also eine Toleranz für die Vielfalt innerhalb der reformierten Lehre.⁵⁴⁶ William Lane Craig sei ein Beispiel für fehlende Pluralitäts-Toleranz, weil er eine bestimmte Form des stellvertretenden Strafleidens als *das* reformierte Modell ansieht.⁵⁴⁷

Die katholische Theologin Eleonore Stump, die sich intensiv mit Thomas von Aquin auseinandersetzt, baut ihr soteriologisches Modell auf dessen theologischem Weltbild auf:

My own appropriation of what in Aquinas's interpretation of the doctrine seems to me intelligible and defensible underlies this book [*Atonement*].⁵⁴⁸

Dabei achtet sie darauf, jeweils von Lehren auszugehen, welche für große Teile der Christenheit als bindend und orthodox gelten.⁵⁴⁹ Primär orientiert sie sich – ohne dies im Einzelnen immer anzugeben – an Konzilsdokumenten, lehramtlichen Verlautbarungen und einer dem Katechismus der Katholischen Kirche entsprechenden Linie:

[...] [W]hat is at issue in this book is just the understanding and implications of a doctrine taken to be theologically orthodox and binding

543 Vgl. O. Crisp, *The Word Enfleshed*, 130.

544 Vgl. O. Crisp, *Non-Penal Substitution*.

545 O. Crisp, *Salvation and Atonement*, 118.

546 Vgl. J. Farris/M. Hamilton, *Craig on Penal Substitution*, 238.

547 Vgl. ebd., 249.

548 E. Stump, *Atonement*, 14.

549 Vgl. ebd., 8.

on all Christians, as that doctrine is understood in its most philosophically and theologically sophisticated form by those whose views are authoritative for at least very many Christians.⁵⁵⁰

Hohe Autorität haben für sie von der Kirche anerkannte Kirchenväter und Kirchenlehrer, insbesondere Thomas von Aquin. Die inhaltlich entscheidende Weichenstellung mit Bezug auf Thomas liegt in dessen Begriff der göttlichen Liebe und Vergebung. Eine fehlende Vergebungsbereitschaft auf Seiten Gottes würde mit dessen perfekter Liebe in Konflikt stehen.⁵⁵¹ Deshalb seien alle Modelle, welche eine zu erfüllende Vorbedingung für die Vergebung Gottes annähmen, mit der Liebe Gottes nicht vereinbar.⁵⁵² Stump beschäftigt sich zudem intensiv mit biblischen Erzählungen, um ihre Soteriologie anhand der Geschichten von einzelnen, biblischen Figuren zu entwickeln. Ihr Interpretationsrahmen wird jedoch von der Theologietradition des Thomas von Aquin bestimmt.

Neben dem Rückgriff auf eine im Wort- bzw. konfessionellen Sinn katholische, also umfassende Tradition der Christenheit beziehen sich viele Autor:innen auch auf einzelne Traditionsstränge und Theolog:innen aus unterschiedlichen Zeitaltern. Ein Beispiel hierfür ist mit dem Namen Abaelard verbunden. Abaelards soteriologischer Ansatz wird im Englischen häufig als *exemplarist* oder *moral-influence view* bezeichnet, also als Theorie, derzufolge die (moralische) Vorbildwirkung Christi im Mittelpunkt der menschlichen Erlösung stehe. In diese Traditionslinie stellen sich etwa Page und Thornton mit ihrem Modell, welches sie als *moral exemplar account* bezeichnen:

We follow the Abelardian tradition and argue that Christ's death on the cross acts as an example of God's love for humanity and a means of drawing us back into communion with the triune God.⁵⁵³

550 Ebd., 8.

551 Vgl. ebd., 84: „Therefore, since God loves every person, God also actually forgives every wrongdoer, whether or not she accepts either God's love or God's forgiveness.“

552 Vgl. ebd., 80.

553 M. Page/A. Thornton, *Have We No Shame*, 409: „We follow the Abelardian tradition and argue that Christ's death on the cross acts as an example of God's love for humanity and a means of drawing us back into communion with the triune God.“

In ihrem Modell stellen sie das Schamgefühl (*shame*⁵⁵⁴) in den Mittelpunkt, das Beziehungen bedrohen und Menschen isolieren könne.⁵⁵⁵ Ob Abaelard jedoch (ausschließlich) als ein Vertreter der Vorbild-Theorie angesehen werden kann, wird durchaus kontrovers diskutiert. So betont Philip L. Quinn in seinem Aufsatz, dass bei Abaelard neben dem Vorbild-Motiv auch weitere Motive zu finden seien: „Nevertheless, Abaelard clearly does endorse the notion of penal substitution in the *Commentary on Paul’s Epistle to the Romans*.“⁵⁵⁶ Ob man Abaelard als Exemplaristen abschreiben könne, wie etwa Richard Swinburne dies tut, sei damit fragwürdig.⁵⁵⁷

Am Beispiel Abaelards wird deutlich, dass sich häufig auf einzelne Autoren berufen wird, die als Vertreter eines bestimmten Ansatzes gelten. Historisch ist es jedoch oft fraglich, ob der jeweilige Theologe eindeutig dem bestimmten Ansatz zuzuordnen ist und als Repräsentant einer zeitgenössischen Traditionslinie taugt. Analytische Autor:innen zeigen Interesse daran, eine solche Zuordnung (etwa bei Abaelard) zu hinterfragen und aufzuklären. Dennoch bleiben die Namen der theologischen Tradition, welche einmal mit einer bestimmten Theorie verknüpft sind, dies auch weiterhin.

Es bleibt nochmals festzuhalten, dass die Tradition immer der Deutung und eines selektiven Zugriffs bedarf, um als solche in Erscheinung treten zu können. Eng an die kirchliche Lehrentwicklung und an quasi-autoritative Mehrheitsmeinungen angelehnte Bezugnahmen stehen hier einer Rezeption von einzelnen Autor:innen gegenüber, die damals wie heute durchaus umstritten sein können.

554 Vgl. ebd., 413: „But despite the numerous guises under which it appears, shame consistently comes out of threatened relationship and acts as a relational threat, isolating the shamed agent from herself and her community.“

555 Vgl. ebd., 428f.: „The view we defend, therefore, is an exemplar account: in brief, Christ exemplifies how to break the shame cycle, and his example – as opposed to his participation in an objective transaction – is the key to restoring communion with God.“

556 P. Quinn, *Abelard on Atonement: „Nothing Unintelligible, Arbitrary, Illogical, or Immoral About It.“*, 355.

557 Vgl. ebd., 351.

4.1.3 Intuitionen

Häufig wird in den untersuchten Texten im analytisch-theologischen Bereich das Personalpronomen in der ersten Person Singular verwendet. Damit deuten einige Autor:innen an, dass in ihre soteriologische Modellbildung persönliche und lebensweltliche Intuitionen eingeflossen sind.

Marilyn McCord Adams beschreibt zunächst, dass der Mainstream der Tradition im Westen die vom Menschen selbst verschuldete Sünde als Erlösungsproblem definiert hat.⁵⁵⁸ Dies sieht Adams anders: Für sie ist die Sünde lediglich ein Symptom eines tieferliegenden Problems, nämlich des Leidens in der Welt. Die Erlösungsbedürftigkeit der Menschen liege vor allem in ihrem Ausgeliefertsein an schlimme Übel (*horrendous evil*).⁵⁵⁹ Sie schreibt:

Taking my cue from the book of Job rather than stories of Adam's fall, I want to explore what shape Christology takes if the Saviour's job is to rescue us, not fundamentally from sin, but from horrors!⁵⁶⁰

Damit wird deutlich, dass ihr biblischer Anknüpfungspunkt, das Buch Hiob, aufgrund einer persönlichen Intuition ausgewählt wurde. Die Intuition liegt darin, dass bei den Menschen die Betroffenheit durch das Leid das aktive Täter-Sein in bösen Handlungen (Sünde) überwiegt und damit als grundlegendes Problem anzusehen ist. Adams ist sich bewusst, dass sie sich damit im Blick auf die christliche Tradition in einer Außenseiterrolle befindet, was dadurch zum Ausdruck kommt, dass sie der „*Western theological majority*“ ihr „*Nevertheless, I believe*“ gegenüberstellt.⁵⁶¹

Western theological majority reports [...] root human non-optimality problems in *sin* [...]. [...] Nevertheless, I believe that attention to a different category – to what I have called horrendous evils – will show that sin is a severe symptom and disastrous consequence of an even deeper problem.⁵⁶²

558 Vgl. M. McCord Adams, *Christ and Horrors*, 31: „Western theological majority reports [...] root human non-optimality problems in sin, construed as the rebellion of relatively competent agents against God [...].“

559 Vgl. ebd., 32.

560 Ebd.

561 Vgl. ebd., 30–32.

562 Ebd.

Richard Swinburne konzipiert sein Erlösungsmodell in *Responsibility and Atonement* auf der Basis einer weiteren Legitimationsquelle: moralischen Intuitionen aus der Lebenswelt der Menschen. Wer beispielsweise die beste Vase eines anderen zu Bruch bringe, erlangt dadurch eine Schuld zur Wiedergutmachung (*reparation*), selbst wenn die Tat unabsichtlich verübt wurde. Wenn eine Wiedergutmachung nicht möglich ist, brauche es mindestens eine Entschuldigung (*apology*). Solche Einsichten nennt Swinburne „nahezu einhellige, moralische Intuitionen der Menschen.“⁵⁶³ Für Wiedergutmachung nennt er einige Fallbeispiele.⁵⁶⁴

Entschädigung, so will es Swinburne an einem lebensweltlichen Beispiel gezeigt haben, ist wesentlicher Bestandteil von Wiedergutmachung und Versöhnung. Wenn ein Kind sich etwas zu Schulden hat kommen lassen, könnten die Eltern bei dessen Wiedergutmachung mithelfen:

If the child has broken the parent's window and does not have the money to pay for a replacement, the parent may give him the money wherewith to pay a glazier [...].⁵⁶⁵

Auch John Hick, der für ein pluralistisches Konzept von Erlösung wirbt, beruft sich auf weit verbreitete Wahrnehmungen und Intuitionen. Zur Begründung, warum er den engeren *atonement*-Begriff mit der Bedeutung von „Sühne“ theologisch aussortiert, schreibt er:

In so arguing I am, I think, reflecting a widespread contemporary perception.⁵⁶⁶

Er kommt vor diesem Hintergrund zu dem Schluss, dass die traditionellen Erlösungslehren in der heutigen, intellektuellen Umgebung („in our intellectual world“) keine sinnvolle Funktion mehr

563 R. Swinburne, *Responsibility and Atonement*, 74.

564 Vgl. ebd., 82: „If I run you over with my car, and paralyse you for life, nothing I can do can compensate you in part. I can pay for wheelchairs, and machines to life you out of bed in the morning. But clearly reparation, as far as lies within the wrongdoer's power, is essential for removal of the taint of guilt.“

565 Ebd., 149.

566 J. Hick, *Is the Doctrine of the Atonement a Mistake*, 248.

haben könnten.⁵⁶⁷ So werden bei einigen Autor:innen explizit persönliche oder lebensweltliche Intuitionen als primäre Legitimationsquelle angeführt.

Notiert werden sollten zuletzt noch feministische und pazifistische Vorbehalte und Favorisierungen bestimmter Modelle, wie sie etwa bei Kathryn Tanner und bei Denny Weaver stark gemacht werden. Diese könnte man als Intuitionen bezeichnen, die von politischen oder weltanschaulichen Präferenzen ausgehen. Solche Überlegungen dienen ebenfalls als Legitimationsquelle bei der Erstellung und Bewertung eines Modells. So schreibt etwa Kathryn Tanner:

I propose an incarnational model of atonement that would supplement feminist and womanist theologies on this score, thereby deflecting criticism of them while resurrecting, so to speak, a nearly forgotten form of classical atonement theory.⁵⁶⁸

Tanner begründet ihre Vorentscheidungen zur Entwicklung ihres Modells also mit feministischen Anliegen und Sorgen, besonders gegenüber einer Gewalt und Missbrauch fördernden Interpretation des „Kreuzesopfers“.⁵⁶⁹

Ähnliche Sorgen hinsichtlich der negativen Wirkungen einer Interpretation des Kreuzestodes hat Denny Weaver, jedoch aus einer pazifistischen Perspektive heraus. Die Geschichte Jesu enthält für ihn konstitutiv die Ablehnung von Gewalt.⁵⁷⁰ Hieraus ergibt sich für sie Deutung des Kreuzestodes ein klares Kriterium:

In my development of an understanding of atonement, this rejection of violence that is intrinsic to the story of Jesus is a criterion that exposes the intrinsic violence of received standard atonement theology.⁵⁷¹

Tanner und Weaver gehören zwar nur zum erweiterten Kreis der analytischen Theolog:innen im Bereich der Soteriologie. Aber ihre Anliegen werden etwa im Lehrbuch von Oliver D. Crisp aufgenommen

567 Vgl. ebd., 263.

568 K. Tanner, *Incarnation, Cross, and Sacrifice: A Feminist-Inspired Reappraisal*, 39 f.

569 Vgl. K. Tanner, *Christ the Key*, 250.

570 Vgl. D. Weaver, *The Nonviolent Atonement: Human Violence, Discipleship and God*, 319.

571 Ebd.

men, der zu der Frage nach Gewalt und Missbrauch im Erlösungsgeschehen schreibt:

[T]hese concerns have shaped contemporary atonement theology in important respects. It is no longer possible to ignore or avoid discussing them when presenting a case for atonement.⁵⁷²

Damit ist das Anliegen auch im engeren Kreis analytisch-theologischer Literatur nachzuweisen.

Im Sinne einer Einordnung lässt sich anfügen, dass lebensweltliche Intuitionen in den betrachteten Texten am häufigsten als primäre Legitimationsquelle genutzt werden. Rein persönliche oder politisch-weltanschauliche Intuitionen bestimmen seltener von Grund auf einen Modellentwurf. Lebensweltliche Intuitionen zielen, wie am Beispiel Swinburnes gezeigt, darauf ab, einen Konsens unter einer möglichst breiten, zeitgenössischen Leserschaft entweder vorauszusetzen oder herzustellen. Dafür muss entweder nur auf eine „weit verbreitete Wahrnehmung“ verwiesen werden, oder ein Konsens anhand der ähnlichen Bewertung lebensweltlicher Beispiele und Analogien (vgl. auch Kapitel 4.3.3) demonstriert werden. Hierbei werden gemeinsame kulturelle Prägungen, die Zeitgenossenschaft oder universal-menschliche Bewertungsmaßstäbe als verbindendes Element zwischen Autor:in und Leser:in benutzt. Der herausgearbeitete Konsens über geteilte Intuitionen wiederum dient der Legitimation eines Modellansatzes. Eine Differenz zwischen akademischen und nicht-akademischen Theolog:innen bleibt somit in der Kategorie „Intuitionen“ irrelevant.

4.1.4 Fazit

Abschließend sollte notiert werden, dass die in den Vordergrund gerückte, erste Legitimationsquelle noch keine inhaltliche Position festlegt. So konnte gezeigt werden, dass etwa aus der Bibel als wichtigster Quelle für ein soteriologisches Modell unterschiedliche Schlüsse gezogen werden können. Ebenfalls hält die theologische Tradition vielfältige, unterschiedliche Strömungen bereit. In der

572 O. Crisp, *Approaching the Atonement*, 133.

Kategorie der Intuitionen darf ebenfalls angenommen werden, dass diese selbst sowie die daraus gezogenen Schlüsse von Autor:in zu Autor:in variieren. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Wahl einer primären Legitimationsquelle nicht jeweils eigene Konsequenzen hätte. Es konnte global betrachtet lediglich keine inhaltliche Präferenz im Sinne einer Gesetzmäßigkeit aus einer Legitimationsquelle abgeleitet werden.

4.2 Grundentscheidungen zur Vorgehensweise

Die primäre theologische Legitimationsquelle (4.1) legt zwar noch keine inhaltliche Position fest, ist jedoch eine Grundlage für den weiteren Prozess der Entwicklung und Begründung einer solchen. Dieser Prozess weist – bei allen formalen und inhaltlichen Unterschieden zwischen den Autor:innen – strukturelle Parallelen auf. So gibt es nach der Ausweisung einer primären Legitimationsquelle einen idealtypischen Argumentationsgang, bestehend aus drei Ankerpunkten der Modellentwicklung, die fast bei jeder Autorin nachweisbar sind.

4.2.1 Idealtypischer Argumentationsgang: Problem, Mechanismus, Begründungshorizont

Der herausgearbeitete, idealtypische Argumentationsgang bei der Entwicklung eines soteriologischen Modells lässt sich in drei Schritte gliedern. Hierzu zählen zuerst die Problemdefinition und Eingrenzung der Fragestellung, als zweites die Formulierung eines Heils-Mechanismus bzw. einer Heils-Erzählung sowie zuletzt das Heranziehen eines außertheologischen Referenz- und Begründungshorizontes. Diese Schritte werden von einigen Autor:innen explizit gemacht, bleiben häufig aber auch implizit. Eleonore Stump etwa geht in ihrem Einleitungskapitel in *Atonement* explizit und detailliert auf das Wesen (*The nature of the problem*⁵⁷³) und die Elemente des Problems (*The elements of the problem*⁵⁷⁴) ein, wel-

573 Vgl. E. Stump, *Atonement*, 14.

574 Vgl. ebd., 16.

ches ihr Erlösungsmodell zu lösen unternimmt. Viele Autor:innen bringen ihr Modell in einem kurz formulierten Mechanismus bzw. einer Story auf den Punkt. Ein außertheologischer Referenz- und Begründungshorizont wird ebenfalls oft bewusst gewählt und explizit markiert.

Eine zusätzliche Erkenntnis liegt darin, dass der idealtypische Argumentationsgang auf zweierlei Art und Weise durchlaufen werden kann. Dies lässt sich innerhalb zweier Paradigmen beschreiben, die klar benennbare Auswirkungen auf ein soteriologisches Modell haben. Paradigma I erkennt in der Sünde der Menschen gegenüber Gott das Kernproblem. Der innerhalb dieses Paradigma I meist formulierte Mechanismus ist staurozentrisch fokussiert und zielt auf die Wiederherstellung der Ehre Gottes oder die Genugtuung für die göttliche Gerechtigkeit. Als Referenz- und Begründungshorizont werden hier primär moralethische oder rechtsphilosophische Debatten gewählt. Anders in Paradigma II, im Rahmen dessen das Problem in der *conditio humana* gesehen wird (etwa in Leiden, Schuld und moralischer Ambivalenz) und meist auch ohne Gottesbezug darstellbar wäre. In Paradigma II wird anstatt eines Mechanismus häufig ein kurzes Narrativ formuliert, welches das Heilsgeschehen zusammenfasst. Dabei wird das Kreuzesereignis stets in einen größeren Zusammenhang gestellt, also nicht isoliert betrachtet. Als Referenz- und Begründungshorizont werden primär Psychologie und Neurowissenschaften gewählt.

Die beiden Paradigmen treten im folgenden Durchgang durch die einzelnen Schritte deutlich in Erscheinung.

4.2.2 Problemdefinition und Eingrenzung der Fragestellung

Die Entscheidung für eine primäre Legitimationsquelle dient als Grundlage für die Beschreibung des Erlösungsproblems, auch wenn inhaltlich keine Korrelation festgestellt werden konnte.

Bei der Feststellung der Erlösungsbedürftigkeit der Menschen lassen sich bereits die beiden eingeführten Paradigmen voneinander abgrenzen: einerseits ein Paradigma, welches die Sünde als Pflichtverletzung oder Verfehlung gegenüber Gott als zentrales Problem darstellt; und andererseits ein Paradigma, welches bei

der menschlichen Konstitution in der Welt ansetzt. Diese beiden Grundoptionen sollen hier weiter charakterisiert werden.

Paradigma I ist zumeist mit einer traditionell-katholischen, sich auf Anselm von Canterbury berufenden Theologie verbunden oder evangelikal-calvinistisch geprägt. Die Sünde der Menschen wird entweder als Bruch des Gesetzes Gottes und damit gegen seine Ehre oder als moralische Verfehlung gegen Gott angesehen. In der Folge konzipieren viele Autor:innen ein Erlösungsmodell, das einen starken Fokus auf den Kreuzestod Jesu legt (Staurozentrik), durch welchen Sühne oder Wiedergutmachung geleistet bzw. eine Strafe vollzogen wird. Solche Modelle konstituieren sich durch die Voraussetzungen, unter denen Gott vergeben bzw. von einer Bestrafung absehen kann. Gerade in reformiert-calvinistischer Prägung gibt bereits die Struktur der dogmatischen Traktate eine staurozentrische Behandlung des Erlösungsthemas vor. Weil damit ein vergangenes Ereignis (Kreuzestod Jesu) in seiner Wirkweise durch und auf Gott betrachtet wird, bleibt die subjektive Aneignung des Heils durch die Menschen in der Gegenwart zunächst außen vor. Somit führt Paradigma I zu einem tendenziell *objektiven* Erlösungsmodell. Zu Paradigma I lassen sich die Modelle AT 2 und AT 3 sowie zum Teil AT 1 und AT 6 zuordnen. Es soll im Folgenden „staurozentrisches Paradigma“ heißen.

Paradigma II ist keinem Traditionsstrang in besonderer Weise zuzuordnen und kann gegenüber einer sehr traditionellen, lateinisch-westlichen Definition der Erlösungsbedürftigkeit der Menschen als innovativ bezeichnet werden. Die Autor:innen stellen das Dasein des Menschen in der Welt, die Grundkonstitution des Menschseins in den Mittelpunkt und arbeiten hierbei spezielle Probleme heraus: etwa das Leiden, Schuld- und Schamgefühle sowie die Verführbarkeit und moralische Ambivalenz der Menschen zu allen Zeiten. Diese Probleme unterscheiden sich von jenen aus Paradigma I darin, dass sie an sich auch ohne Bezug auf Gott formulierbar wären. Eine Lösung des Erlösungsproblems hat sich also nicht an Voraussetzungen in Gott abzarbeiten, sondern lediglich mit der menschlichen Verfasstheit und den Voraussetzungen für deren Transformation. Damit beinhaltet das Paradigma in der Tendenz *subjektive* Erlösungsmodelle, weil es die aktuelle, psychologische Verfasstheit der Menschen in den Blick nimmt. In der Folge konzipieren viele Autor:innen Erlösungsmodelle, welche nicht nur

auf den Kreuzestod Jesu fokussieren, sondern viele Ereignisse der Heilsgeschichte in einem Kontext zusammenfassen. Häufig wird darin eine heilswirksame Mitteilung bzw. Offenbarung Gottes mit Auswirkungen auf die menschliche Verfasstheit gesehen. Modelle, die auf einer Problemdefinition im Paradigma II basieren, bearbeiten viele unterschiedliche, theologische Themen und beschränken sich meist nicht auf einen eng eingegrenzten Traktat. Es soll im Folgenden „heilsgeschichtliches Paradigma“ heißen.

Als Beispiel für die stark variierende, strukturelle Anordnung der theologischen Traktate können die unterschiedlichen Probleme dienen, welche William Lane Craig und Eleonore Stump unter dem Thema *atonement* behandeln. Während es Stump sehr grundsätzlich um eine Vereinigung (*union*) zwischen den Menschen und Gott geht und sie das Wort *atonement* etymologisch als *at-one-ment* auffasst, ist das Thema für Craig von vornherein klar definiert:

The doctrine of the atonement among the Protestant scholastics concerns atonement in the narrower, biblical sense and has traditionally been treated under the work of Christ. [...] One seeks to explain how Christ's passion and death are an expiatory sacrifice offered to God on behalf of sinners.⁵⁷⁵

Innerhalb einer solchen engen, aus Sicht Craigs biblischen Eingrenzung der Fragestellung sind offenere, nicht-staurozentrische Modelle des zweiten Paradigmas schon rein formal ausgeschlossen. Es geht nur darum, die Wirkweise des reinigenden Opfers Christi an Gott zu erklären, nicht aber zu fragen, wie eine Gemeinschaft zwischen Menschen und Gott grundsätzlich erreicht werden könne. Die beiden Paradigmen sind im englischen Sprachraum also mit dem Verständnis des Themen-Wortes *atonement* verknüpft.

Welches Paradigma in den Texten gewählt wird, kann nicht aus der vorausgehenden Grundentscheidung zu primären Legitimationsquellen abgeleitet werden. Wie oben gezeigt, leitet etwa Gregory A. Boyd aus der Bibel ein anderes Erlösungsmodell ab als Craig.

575 W. L. Craig, Eleonore Stump's Critique of Penal Substitutionary Atonement Theories, 526.

Durch die Problemdefinition und Eingrenzung der Fragestellung ist nun die klare Anforderung für eine Lösung des Problems festgelegt. Damit wird in den untersuchten Texten eine Grundlage gelegt, um präzise an einer solchen Lösung zu arbeiten.

4.2.3 Formulierung eines Heils-Mechanismus oder -Narrativs

Nachdem das Erlösungsproblem vorgestellt wurde, entwickeln die Autor:innen ihre eigene soteriologische Deutung. Allgemein gesprochen stellt sich die Frage, wie Menschen vor Gott von einem nicht-optimalen (häufig: „gefallenen“) Zustand hin zu einem optimalen (erlösten) Zustand gelangen können. Als nächster Schritt ist somit zu klären, welche entscheidenden Veränderungen beim Menschen oder bei Gott zum Heil führen. Diese Veränderungen benennen einige analytische Theolog:innen als Mechanismus der Erlösung (*mechanism of atonement*). Farris und Hamilton beschreiben den Begriff etwas technisch als etwas, was notwendigerweise vorliegen muss, damit eine bestimmte Aktion oder Handlung geschehen kann.⁵⁷⁶ Im soteriologischen Modell Kathryn Tanners etwa ist der primäre Mechanismus die Inkarnation.⁵⁷⁷ Oliver D. Crisp bekräftigt in seinem Einführungsbuch, dass soteriologische Fragestellungen im Kern auf einen Mechanismus hinausliefen, durch den Christus die Menschen mit Gott versöhne:

This issue has to do with the mechanism by means of which Christ reconciles us to God. [...] What has to happen in order for this goal to be brought about?⁵⁷⁸

Ein klar beschriebener Mechanismus grenze wirkliche Erlösungslehren (*doctrine of the atonement*) bzw. Modelle von bloßen Sprachbildern und soteriologischen Motiven ab.⁵⁷⁹

576 Vgl. J. Farris/M. Hamilton, *The Logic of Reparative Substitution*, 98: „‘Mechanism’ describes that thing which must necessarily obtain in order for some precise act or action to obtain.“

577 Vgl. K. Tanner, *Christ the Key*, 252.

578 O. Crisp, *Approaching the Atonement*, 3.

579 Vgl. ebd., 55. Vgl. dazu auch ebd., 25: „So, doctrines of atonement are particular conceptions of the nature of Christ’s saving work that provide an account

Der Mechanismus steht häufig im Zentrum eines Argumentationsgangs, der Prämissen, Hypothesen und Konklusionen enthält. Häufig benutzen die Autor:innen Nummerierungen, um den Aufbau eines Konzeptes deutlich zu machen. Farris und Hamilton fassen die von ihnen entworfene *reparative substitution theory* wie folgt zusammen:

- (1) Christ's atonement is necessary to his work.
- (2) Christ's death is an act of divine love.
- (3) Christ's death procures an infinite merit (*i.e.* the mechanism).
- (3a) The infinite merit of Christ's death pays the full sum of humanities debt of honor to God (Christ does this *qua* his divine nature).
- (3b) The infinite merit of Christ's death pays the full sum of humanities debt of honor [not a debt of punishment] to God's moral law (Christ does this *qua* his human nature).⁵⁸⁰

Die nummerierte Argumentation aus Prämissen und Folgehypothesen läuft noch bis zur Ziffer (8) fort. Der Mechanismus, die Ziffer (3), ist eigens als solcher markiert. Er wird somit in seiner Stellung herausgehoben mit dem Anspruch, den entscheidenden Vorgang des Modells auf den Punkt zu bringen. Genauso verfährt auch Benjamin Myers, der ein patristisches Erlösungsmodell rekonstruiert: Seine nummerierte Skizze des Modells enthält unter Ziffer (8) ihr als Mechanismus markiertes, prägnantes Zentrum:

- (8) When Christ's human nature succumbs to death, the fullness of divine life enters the privative state of death. As a result, the privation is filled, *i.e.*, cancelled out. In the death of Christ, death dies. (*The mechanism.*)⁵⁸¹

Dass der Tod „stirbt“ könnte in anderen Kontexten als reine Metapher angesehen werden, doch aufgrund des vorhergehenden Aufbaus der Prämissen in den Ziffern (1) bis (7) ist eine inhaltlich präzise Füllung gewährleistet.

of the mechanism by means of which his work reconciles us to God. [...] If we have to use language other than doctrines of atonement, it might be more appropriate to speak about *models* of atonement instead.“

580 J. Farris/M. Hamilton *The Logic of Reparative Substitution*, 105 f.

581 B. Myers, *The Patristic Atonement Model*, 73.

In den Modellen, die auf eine Problemskizze aus dem Paradigma II aufbauen, ist es schwieriger, einen klar abgegrenzten Mechanismus anzugeben. Grund dafür ist, dass in diesem Paradigma II nicht nur auf ein Ereignis und eine Veränderung (etwa den Kreuzestod Jesu) fokussiert wird, sondern die Vorgänge in der Heilsgeschichte tendenziell im Kontext betrachtet werden. Trotzdem ist vielen Autor:innen daran gelegen, eine prägnante Zusammenfassung ihres Modells zu liefern. Bei Marilyn Adams könnte man etwa von einem mehrgliedrigen Mechanismus sprechen, der drei Stufen enthält und von der Inkarnation bis zur eschatologischen Vollendung der Menschen in einer neuen Schöpfung reicht.⁵⁸²

Auffallend ist, dass der Begriff des Mechanismus in den Modellen AT 4, AT 5 und AT 7 kaum angetroffen wird. Vielmehr steht das Wortfeld aus *story*, *narrative* und *plot* im Fokus. Nicht die Beschreibung einer einzelnen Veränderung in einem Mechanismus, sondern eine zu erzählende, komplexere Handlungsabfolge fasst hier ein Modell am treffendsten zusammen. Für Eleonore Stump ist es eine Erzählung von Gott, die sich auf vielversprechendste Weise dafür eignet, Menschen für Gott und seine Gnade zu öffnen:

[O]n traditional Christian views of the way God has chosen to work in human history, the *story* of Christ's passion and death has an important role to play in bringing people to the mutual indwelling of union with God.⁵⁸³

Marilyn Adams ist sich innerhalb ihrer Soteriologie sicher:

[A]lso victims of horror from the vantage point of heaven, when they recognize how God was with them in their worst experiences, will not wish to eliminate any moments of intimacy with God from their life histories.⁵⁸⁴

582 Vgl. M. McCord Adams, *Christ and Horrors*, 66.

583 E. Stump, *Atonement*, 302.

584 M. McCord Adams, *Christ and Horrors*, 48: „Finally, the plot cannot really resolve into a happy ending unless the relation of embodied persons to our material environment is renegotiated so that we are no longer radically vulnerable to horrors.“

Vereinzelt findet sich dieses Wortfeld sogar in AT 3; so fragt etwa Jonathan C. Rutledge nach einem Rückblick auf seine Soteriologie: „What are we to make of the preceding restorative story of communal penal substitution?“⁵⁸⁵ Er kommt anschließend zu dem Schluss, dass es sich um eine kohärente *story* und damit um ein mögliches Modell bzw. Ausgestaltung der Lehre handelt.⁵⁸⁶

In diesen Beispielen lassen sich repräsentativ drei Momente benennen, an denen das Wortfeld *story* entscheidende Bedeutung erhält: (1) hinsichtlich eines Näherkommens der Menschen zu Gott im irdischen Leben; (2) im Bezug auf den eschatologischen Ausgang des Erlösungsgeschehens für den einzelnen Menschen; (3) im Bereich der Darstellung eines soteriologischen Modells selbst.

In eher objektiven Modellen kann ein Mechanismus definiert werden: Hier bildet das aus dem Ingenieurwesen entlehnte Wort die Vorstellung eines objektiv ablaufenden Vorgangs ab. Eher subjektive Modelle sehen eine aktuelle Veränderung im Menschen als entscheidend an, und diese hat zumeist mit Verstehensprozessen auf Seiten der Menschen zu tun. Dass hier hermeneutische Prozesse im Kern der Soteriologie stehen, lässt sich in der analytisch-theologischen Debatte eben an jenem Wortfeld erkennen.

4.2.4 Begründungs- und Referenzhorizont

Bei der Entwicklung eines soteriologischen Modells folgt häufig auf die Skizzierung von primären Ansatzpunkten, dem Erlösungsproblem und einer vorgeschlagenen Hypothese zur Lösung eine ausführliche Begründung und Ausarbeitung. Dabei greifen viele Autor:innen auf Wissenschaftsbereiche außerhalb der Theologie zurück. Inhaltlich beziehen sich Personen aus Paradigma I vornehmlich auf ethisch-moralphilosophische oder juristisch-rechtsphilosophische Überlegungen. Autor:innen aus Paradigma II ziehen tendenziell psychologische oder neurowissenschaftliche Literatur zu Rate. Eher selten wird in der analytisch-theologischen Debatte um die Heilsfrage auf naturwissenschaftliche Erkenntnis etwa aus Bio-

585 J. Rutledge, *Forgiveness and Atonement*, 153.

586 Vgl. ebd.

logie und Physik recurriert. Auch weit verbreitete Begrifflichkeiten aus der analytischen Philosophie werden eher seltener angetroffen.

Als Beispiel für eine ethisch-moralphilosophische Herangehensweise an das Erlösungsproblem kann Richard Swinburne (AT 2) mit seinem Buch *Responsibility and Atonement* herangezogen werden. Dort klärt er zunächst, was mit Begriffen wie Verdienst (*merit*), Belohnung (*reward*), Schuld (*guilt*), Wiedergutmachung (*atonement*) und Vergebung (*forgiveness*) in zwischenmenschlichen Beziehungen gemeint ist. Erst anschließend wendet er diese auf das Verhältnis von Gott zu den Menschen an:

Once we have got clear about how such notions as merit and reward, guilt, atonement and forgiveness apply to dealings between people in general, we can then go on to examine how they would apply to dealings between humans and God.⁵⁸⁷

Die Grundannahme liegt also darin, dass zwischenmenschliche Beziehungsprobleme und ihre Lösungen analog zu jener Beziehung zwischen Gott und den Menschen behandelt werden können. Swinburne diskutiert hierzu Konzepte wie objektive, moralische Güte, moralische Verantwortung und den freien Willen und greift insbesondere auf die philosophische Diskussion dazu zurück. Gott und die christlichen Dogmen führt er erst später, als theologische Prämisse (*theological assumption*), ein.⁵⁸⁸

Ähnlich geht Joshua Thurow vor, der mit Bezug auf Swinburne und Linda Radzik fünf Prinzipien der Wiedergutmachung (*atonement*) im zwischenmenschlichen Bereich entwirft.⁵⁸⁹ Sein fünftes Kriterium lautet: „The fittingness and adequacy of the manner of performing atonement depends on context.“⁵⁹⁰ Diese Erkenntnis vertieft Thurow in seinem soteriologischen Modellansatz, bei dem er den kanonischen Kontext des Kreuzestodes Jesu als unerlässlichen Rahmen ansieht, durch den die Wirkung des Kreuzes erst konstituiert wird. Hintergrund ist eine philosophische Beschäftigung mit dem Begriff *atonement*, der Sühne bzw. Wiedergutmachung immer kontextgebunden auffasst:

587 R. Swinburne, *Responsibility and Atonement*, 1.

588 Vgl. ebd., 122.

589 Vgl. J. Thurow, *He Died for Our Sins*, 244.

590 Ebd.

Drawing on some recent philosophical work on atonement – in particular on the idea that the adequacy of atoning acts is context-sensitive – I will offer a new explanation of how Jesus's death atones for human sin that meets the challenge.⁵⁹¹

Innerhalb der Strafkonzepzion (AT 3) werden besonders zeitgenössische Gerechtigkeits- und Straftheorien diskutiert.⁵⁹² Immerhin muss hier erklärt werden, in welcher Weise man den Kreuzestod Jesu als Strafe für die Menschen verstehen kann und wie es zu eben jenem Strafmaß kommen konnte. Damit wird insbesondere an Debatten innerhalb der Rechtsphilosophie angeknüpft:

A discussion of such challenges takes us into lively contemporary debates over issues in the philosophy of law, the subdiscipline of philosophy where questions about the theory of punishment are most thoroughly treated.⁵⁹³

Nicolas Wolterstorff, William Lane Craig als auch Jada Twedt Strabbing⁵⁹⁴ verweisen etwa auf die Straftheorie von Joel Feinberg in seinem Aufsatz *The Expressive Function of Punishment*.

The most plausible theory of retributive justice currently available seems to me to be the so-called expressive theory of punishment, first articulated with care in a seminal article by Joel Feinberg, 'The Expressive Function of Punishment.'⁵⁹⁵

Ein Fokus richtet sich darauf, ob die Strafe des Kreuzestodes Jesu als retributiv, also proportional ausgleichend, oder als restaurativ, also insbesondere auf die Wiederherstellung der zerbrochenen Beziehung zwischen Menschen und Gott abzielend, entworfen wird. Rutledge plädiert etwa für eine restaurative Sicht.⁵⁹⁶

591 Ebd., 238.

592 Vgl. W. L. Craig, *Atonement and the Death of Christ*, 149.

593 Ebd.

594 Vgl. J. Strabbing, *The Permissibility of the Atonement as Penal Substitution*, 251: „Feinberg discusses four functions of punishment that presuppose this expressive function, of which I will discuss two.“

595 N. Wolterstorff, *Does Forgiveness Undermine Justice*, 227.

596 Vgl. F. Rutledge, *The Crucifixion*, 152: „As such, I suggest that this case of penal substitution serves as a good analogy for developing a restorative penal substitution account of atonement.“

Als zweites Thema für die rechtsphilosophische Betrachtung im Modell der Strafe ist die *stellvertretende* Weise der Bestrafung Jesu Christi zu nennen. So diskutiert etwa Joshua Thurow, in welchen Fällen es auch im menschlichen Bereich möglich ist, dass eine kollektive Schuld getilgt wird, ohne dass jede einzelne schuldige Person individuell bestraft wird. Als Beispiel zieht er das Fehlverhalten einer Firma heran, welche sich etwa durch unzulässige Umweltverschmutzung schuldig gemacht hat.⁵⁹⁷ Hierzu führt er aus:

The company can atone in the suggested way even if there are some members of S that are not punished and who do not apologize for what they have done.⁵⁹⁸

Ähnliche Fälle von stellvertretender Haftung (*vicarious liability*) diskutiert auch William Lane Craig:

In cases of vicarious liability, then, we have the responsibility for an act imputed to a person other than the actor.⁵⁹⁹

In einzelnen Fällen wird auch auf den antiken Kontext der Gerechtigkeitsdiskussion verwiesen, etwa mit Bezug auf Aristoteles⁶⁰⁰ oder das römische Rechtswesen⁶⁰¹.

Innerhalb des Paradigmas II sind die Psychologie und Neurowissenschaften die wichtigsten Bezugswissenschaften außerhalb der Theologie. Dies ist verständlich, weil innerhalb des Paradigmas die menschliche Konstitution als Hauptproblem für das Verhältnis von Gott und Mensch angesehen wird.

Als Beispiel kann hierfür Eleonore Stump herangezogen werden, die sich insbesondere mit einem „Personenwissen“ (*knowledge*

597 Vgl. J. Thurow, *Communal Substitutionary Atonement*, 49: „The company could atone for its wrongdoing by issuing a public apology, firing or at least disciplining some relevant subset of its employees, devoting resources to cleaning up the river, and creating company policies and policing to help ensure that it will not pollute again in the future.“

598 Ebd., 50.

599 W. L. Craig, *Atonement and the Death of Christ*, 188.

600 Vgl. ebd., 225–227.

601 O. Crisp, *Salvation and Atonement*, 107: „As Frank intimates, the theological application of acceptance goes beyond its denotation in Roman law as some act according to which a debt owed is remitted without payment.“

of persons) beschäftigt, welches aus ihrer Sicht durch die so genannten Spiegelneuronen vermittelt wird:

Research in neuroscience has shown that the capacity for this kind of knowledge of persons is subserved at least in part by what is now called 'the mirror neuron system'.⁶⁰²

Dieses Personenwissen ist zentral, weil es sich von einem reinen Faktenwissen (knowledge *that*) unterscheidet und nur durch direkte oder erzählerisch vermittelte Begegnung mit einer Person erworben werden kann. Entscheidend sind hierbei sogenannte Zweite-Person-Erfahrungen (*second-person experiences*), die es Menschen ermöglichen, Emotionen und Bewusstseinszustände von anderen Menschen direkt „lesen“ zu können, etwa aus dem Gesichtsausdruck der anderen Person.⁶⁰³ Dieses Wissen ist also mit einer Zweite-Person-Perspektive verknüpft, welches sich von einem Faktenwissen über eine Person in der Dritte-Person-Perspektive unterscheidet.⁶⁰⁴ Da Gott als handelnde Person angesehen werden kann, gilt dies auch für das Personenwissen von Gott. Für Stump kann die psychologische Forschung zu Autismus zeigen, welche Fähigkeiten ein Mensch verliert, wenn ein Personenwissen fehlt.⁶⁰⁵

Hintergrund für Stumps Interesse an solcher psychologischen Forschung ist, dass sie die Menschheit in einer psychologisch-spirituellen Verfassung sieht, die es ihr nicht möglich macht, in voller Gemeinschaft mit Gott und anderen Menschen zu leben. Auch Joshua Cockayne bezieht sich auf entwicklungspsychologische Forschung, wenn er beschreibt, wie Kinder Verhaltensweisen von anderen Menschen imitieren.⁶⁰⁶ Die Ergebnisse versucht er im Anschluss auf ein „Nachahmen Christi“ (*imitating Christ*) anzuwenden, durch das der Mensch nach Heiligkeit streben könne.⁶⁰⁷

602 E. Stump, *Atonement*, 129.

603 Vgl. E. Stump, *Wandering in Darkness*, 71.

604 Vgl. ebd., 77–80.

605 Vgl. ebd., 66: „What is impaired in the cognition of an autistic child is a direct knowledge of persons and their mental states.“

606 Vgl. J. Cockayne, *The Imitation Game*, 4f.

607 Vgl. ebd., 8.

Ein weiteres Beispiel ist der Ansatz von Meghan Page und Alison Krile Thornton. Die beiden beschreiben in einem Aufsatz ein soteriologisches Modell, das sich um das Problem der Scham und des Schamgefühls (*shame*) herum zentriert. Um zu bestimmen, was sie unter Scham verstehen und weshalb diese ein universelles Problem darstellt, ziehen sie ebenfalls psychologische Literatur heran:

Judith Jordan says [Shame] is ‚a felt sense of unworthiness to be in connection, a deep sense of unlovability with the ongoing awareness of how very much one wants to connect with others.‘⁶⁰⁸

Auch neurologisch wird das Phänomen betrachtet:

The pre-frontal cortex – which often unifies different regions of the brain for a common task – effectively goes offline, leaving us unable to regulate ourselves in the midst of an intense affective experience. This neural fragmentation gives rise to an impulse to hide ourselves from others and our community. In other words, shame drives separation.⁶⁰⁹

Die vorgeschlagene Lösung des *shame*-Problems liegt darin, dass Leben, Sterben und Auferstehen Christi dem Menschen die Liebe Gottes beweisen, entgegen der Scham, welche den Menschen das Gefühl gibt, nicht geliebt zu sein.⁶¹⁰ Ähnlich formuliert auch Stump:

[O]n Christian doctrine, the love of God is most manifest in Christ’s passion.⁶¹¹

Aus diesem Befund resultiert für Stump die Wichtigkeit von Erzählungen (*narratives / stories*), welche oben bereits formal für das Paradigma II festgestellt wurde. Aus Erzählungen ließe sich ebenfalls authentisches Personen-Wissen gewinnen, weshalb alle Menschen,

608 M. Page / A. Thornton, *Have We No Shame*, 413.

609 Ebd., 414.

610 Vgl. ebd., 418.

611 E. Stump, *The Image of God*, 142.

die keine Zeitgenossen Jesu sind, nur durch eine Tradition des Erzählens Christus kennenlernen könnten.⁶¹²

Die zentrale Stellung des Erzählens im Paradigma II liegt darin begründet, dass hier einer Ereignisfolge – insbesondere Leben, Leiden und Sterben Jesu Christi – eine psychologisch-kognitive Wirkung auf die Menschen zugeschrieben wird. Diese Wirkung muss jedoch mittelbar in Erzählungen enthalten sein.

Direkte Anknüpfungspunkte ergeben sich hieraus zu einer sogenannten „kognitiven Narratologie“ (*Cognitive Narratology*), die sich mit den mentalen Fähigkeiten und Zuständen befasst, welche durch die Erfahrung von Erzähltem ausgelöst werden können bzw. auf denen die Erfahrung von Erzähltem aufbauen kann.⁶¹³ Diese kann als Teil der neueren, postklassischen Narratologien angesehen werden⁶¹⁴, welche die Bedeutung des *storytelling* in interdisziplinärer Perspektive untersuchen.⁶¹⁵ Kaum Verbindungen gibt es vom analytisch-theologischen Bereich dagegen zu einer philosophischen Hermeneutik in der Tradition von Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer und Paul Ricoeur oder einer klassischen, textzentrierteren Narratologie oder Literaturwissenschaft.⁶¹⁶

Überraschend scheint es zunächst, dass unter den Bezugswissenschaften für analytisch-theologische Soteriologie die Naturwissenschaften (ausgenommen die genannte Neuropsychologie) eine untergeordnete Rolle spielen. Auch explizit analytisch-philosophi-

612 Vgl. E. Stump, *Atonement*, 302: „And so, for every person Paula who was not present to Christ during Christ’s passion and death but for whom awareness of Christ’s passion and death is instrumental in her surrender to grace, she ceases resisting and surrenders to God’s love because of a story through which she has come to know Christ with the kind of knowledge of persons that stories can provide.“

613 Vgl. D. Herman, *Cognitive Narratology*, 46: „Approaches to narrative study that fall under the heading of cognitive narratology share a focus on mental states, capacities, and dispositions that provide grounds for – or, conversely, are grounded in – narrative experiences.“

614 Vgl. ebd., 48.

615 Vgl. J. Alber / M. Fludernik, *Postclassical Narratology*. Der größte Teil dieses Sammelbandes steht unter der Überschrift „Transdisciplinarity“ (137–302).

616 D. Hachgenei, *Narratologie und Geschichte*, 8: „Der heute üblicherweise verwendete Begriff der Narratologie wird von Tzvetan Todorov 1969 eingeführt. Zu dieser Zeit war die narratologische Theorie stark vom Strukturalismus geprägt und beeinflusste ihn selbst maßgeblich.“

sche Begrifflichkeiten stehen nicht wie bei anderen Fragestellungen im analytischen Bereich im Fokus. Allerdings ist dieses Ergebnis insofern nachvollziehbar, als sich die Soteriologie grundlegend mit der Lösung eines Beziehungsproblems zwischen Menschen und einem meist personal verstandenen Gott beschäftigt.⁶¹⁷ Hierzu können besonders ethische, rechtsphilosophische, psychologische und neurowissenschaftliche Erkenntnisse – je nach Problemdefinition – herangezogen werden, weniger jedoch abstrakte, metaphysische Argumente und naturwissenschaftliche Forschungen.

4.2.5 Fazit

Zwei grundlegende Erkenntnisse sollten in der Rückschau nochmals benannt werden: Zum einen lässt sich ein idealtypischer Argumentationsgang identifizieren, der zumindest in seinen Elementen bei nahezu allen Autor:innen aufgefunden werden kann. Dieser besteht erstens aus einer Problemdefinition, welche das zu entwickelnde Erlösungsmodell explizit oder implizit als Lösung zu einem bestimmten Problem ausweist. Zweitens enthält er die Entwicklung einer Kurzformel, welche als Mechanismus bzw. Narrativ ein Modell in zentralen Aspekten auf den Punkt bringen soll. Drittens beinhaltet der idealtypische Argumentationsgang den Rückgriff auf außertheologische Debatten als einem Referenz- und Begründungshorizont. Diese drei Schritte bilden ein Grobgerüst, innerhalb dessen sich die Modellentwicklung vollzieht. Zum anderen lassen sich aus Grundentscheidungen innerhalb des idealtypischen Argumentationsgangs zwei Paradigmen der Modellentwicklung rekonstruieren: ein staurozentrisches sowie ein heilsgeschichtliches Paradigma mit je spezifischen Eigenschaften.

617 Vgl. E. Stump, *The Image of God*, 249: „Because the end point for philosophical theology includes reflection on one concrete particular with a mind and a will (however else God is to be described), the goal for philosophical theology includes centrally the knowledge of persons. So it makes sense that stories provide valuable data for philosophical theology.“

4.3 Aufarbeitung und Darstellung einzelner Argumente

Ein zentrales Merkmal analytisch-theologischer Texte sei die argumentative und logische Exaktheit – so geben es einschlägige Autor:innen selbst an.⁶¹⁸ Bei der Untersuchung argumentativer Methoden im Bereich der Soteriologie zeigt sich jedoch, dass dies nicht bedeutet, ausschließlich formallogische Argumentationen gelten zu lassen. Es gibt hier vielmehr eine große Vielfalt an Darstellungsformen, Plausibilisierungs- und Argumentationsstrategien. Diese sollen im Folgenden exemplarisch dargestellt und gruppiert werden.

4.3.1 Syntax, Textdichte und Fachvokabular

Die untersuchten Textgattungen umfassten Monografien, Sammelbände sowie Aufsätze. Einige Autor:innen, wie etwa Eleonore Stump oder Oliver D. Crisp, haben sowohl mehrere Monografien zum Thema verfasst als auch Aufsätze veröffentlicht. Andere Autor:innen haben lediglich Aufsätze verfasst. Unter die Monografien fallen wissenschaftliche Abhandlungen ebenso wie Lehrbücher. Die Länge der Aufsätze variiert zwischen etwa zehn und 30 Seiten. Die Aufsätze können in eine große Gruppe von wissenschaftlichen Abhandlungen und eine kleinere Gruppe von direkten *Responses* eingeteilt werden.⁶¹⁹ Die vorliegende Untersuchung geschah mit einem Fokus auf die inhaltliche Ebene; doch sollen an dieser Stelle auch einige formale Auffälligkeiten und Unterschiede zu nicht-analytischen wissenschaftlichen Texten der Soteriologie genannt werden.

Zur Syntax und Textdichte lässt sich feststellen, dass analytische Theolog:innen Wert auf einen klaren, einfachen Satzbau le-

618 Vgl. etwa T. Schärfl, *Analytisches Denken im Kontext*, 52.

619 Nicht immer sind soteriologische Teile aus Monografien und Lehrbücher klar als solche erkenntlich. So geht es bei Tim Pawl auf den ersten Blick ausschließlich um Christologie; wie dies aber auch bei den historischen Auseinandersetzungen um eine adäquate Trinitätslehre und Christologie im 4. und 5. Jahrhundert deutlich wurde, waren soteriologische Argumente stets präsent und sind dies bei Pawl ebenso (Soteriologisches Kriterium: Wie muss Christi Wesen gedacht werden, damit eine Erlösung durch Christus denkbar ist?).

gen; komplexe Satzgefüge mit mehrfachen Hypotaxen („Schachtelsätze“) und Parenthesen sowie stilistische Verfeinerungen – wie in der deutschsprachigen Theologie üblich – finden sich, so ergibt es die Datenbasis, selten. Hier muss aber berücksichtigt werden, dass der englischsprachige wissenschaftliche Stil im Vergleich zum deutschen insgesamt nüchterner ist; doch hier sticht das Analytische noch einmal heraus. Auch bei den untersuchten Texten ist die inhaltliche Dichte der Texte sehr hoch (außer sie bringen – z. B. als Gedankenexperimente – tatsächlich einen neuen Aspekt zur Diskussion) und auf Verweise auf historische Entwicklungen und ähnliche Gedanken bei anderen gegenwärtigen Autor:innen wird meist verzichtet. Dies unterscheidet sich grundlegend zum Stil der deutschsprachigen Theologie, wo es als Qualitätsmerkmal gilt, möglichst umfassend alle wichtigen Personen zu rezipieren, die zum bearbeiteten Thema publiziert haben.

Die einfache Syntax und hohe Textdichte werden stilistisch besonders deutlich, wenn Argumente zumindest teilweise formalisiert bzw. mit Nummerierungen versehen werden. Durch die nüchterne Aneinanderreihung von Argumentationsschritten wird auf Erläuterungen, Stilelemente zur besseren Lesbarkeit und andere Elemente der Leserführung verzichtet. Andererseits wird manchmal eine formale Darstellung gewählt, um eine logische Struktur auf einen Blick erkenntlich zu machen. Beispielhaft schreibt Jada Twedt Strabbing über eine bestimmte Konzeption des Modells der stellvertretenden Strafe:

Penal substitution is permissible if and only if

- 1) The offender cannot bear the punishment.
- 2) A substitute is willing to do so.⁶²⁰

Natürlich hätte die Autorin auch im Fließtext schreiben können: „Penal substitution is permissible if the offender cannot bear the punishment and a substitute is willing to do so.“ Hiermit wäre zwar eine noch höhere Textdichte erzielt worden. Die logische Struktur ($A \Leftrightarrow B \wedge C$) der Aussage wird durch die Darstellung aber viel schneller deutlich. Auch die Wahl der normalsprachlich ungewöhnlich erscheinenden, logisch aber präzisen und wichtigen Aus-

620 J. Strabbing, *The Permissibility of the Atonement as Penal Substitution*, 243.

drucksweise „if and only if“ wird hier auf einen Blick ersichtlich, dass ein Bikonditional bzw. eine materiale Äquivalenz vorliegt und nicht nur eine einfache Implikation.

Im analytischen Bereich sehr üblich, innerhalb der Soteriologie zwar weniger, aber auch anzutreffen, sind lange nummerierte Folgen von Prämissen, Zwischenkonklusionen, weiteren Prämissen und Zwischenschritten hin zu einer finalen Konklusion. Hier wird manchmal ein normalsprachliches Argument in wenigen Zeilen ausgeführt, um dieses anschließend zu „analysieren“, d. h. in kleine Schritte zu unterteilen.⁶²¹ Hierdurch verringert sich zwar scheinbar die Textdichte, allerdings führt diese Vorgehensweise zu einer höheren Präzision, oft mit dem Ziel Argumentationsfehler zu erkennen und Gegeneinwänden vorzubeugen.

Häufig wird ein bearbeitetes Problem in Teilprobleme unterteilt, welche etwa durch Auflistung oder Zwischenüberschriften klar gekennzeichnet werden. So legt Eleonore Stump zu Beginn ihrer Arbeit dar, aus welchen Teilen sich jenes Problem zusammensetzt, für das das *atonement*, also die Versöhnungslehre, die Lösung sein soll:

[T]he problem of human wrongdoing [...] includes three elements:

(1) Occurrent dispositions to moral wrongdoing, with their liability to future morally wrong acts,

And past morally wrong acts with their consequent

(2) Guilt, both in (a) its impairments in the psyche of the wrongdoer and (b) the ill-effects of the wrongdoing in the world,

And

(3) shame.⁶²²

Eine solche stilistische Vorgehensweise verdeutlicht nicht nur die inhaltliche Problemstellung, sondern verhindert auch ein assoziatives, längeres Abschweifen zu verwandten, aber nicht identischen Themen. Wenn solche Nebenthemen behandelt werden, so im ana-

621 Ein Beispiel hierfür findet sich bei T. Pawl, In Defense of Extended Conciliar Christology, 39f. Hier wird ein 9-zeiliges Argument von Thomas von Aquin als halbformales Argument mit dreizehn Argumentationsschritten rekonstruiert, welches nun fast eine ganze Seite umfasst.

622 E. Stump, Atonement, 19.

lytisch-theologischen Bereich häufig unter der Überschrift „Exkurs“ (*excursus*). Andererseits stellt eine solche Liste sicher, dass alle aus Sicht der Autor:innen relevanten Teilaspekte behandelt werden. Häufig wird dies in einem abschließenden Kapitel oder Abschnitt anhand der Liste nochmals geprüft.⁶²³

Schließlich fällt auf, dass philosophisches Fachvokabular häufiger verwendet und vorausgesetzt wird als theologisches Fachvokabular. Hintergrund hierfür ist, dass analytische Theologie vielfach von ausgebildeten Philosoph:innen und nur zum Teil von Theolog:innen betrieben wird. Sowohl logische Begriffe und Methoden (wie z. B. „Prämisse“, „Implikation“, „Wahrheitsbedingungen“, Unterschied zwischen einem gültigen und schlüssigen Argument, Unterschied von notwendigen und hinreichenden Bedingungen, etc.) als auch philosophische Groß-Theorien (wie Liberalismus, Kompatibilismus, Idealismus, Platonismus, Nominalismus, Utilitarismus, etc.) werden meist vorausgesetzt. Spezifische Debatten innerhalb der analytischen Philosophie werden aber bei den untersuchten Texten – im Unterschied zu manchen Texten der analytischen Religionsphilosophie – nicht vorausgesetzt, möglicherweise weil man eine potenziell theologische Zielgruppe (mit der man ja in Dialog treten will!) nicht verschrecken möchte.

4.3.2 Begriffsanalyse und Assoziationen

Im analytisch-theologischen Bereich sind Autor:innen bemüht, Begriffe möglichst genau zu definieren oder sogar aus einer deduktiven Begriffsanalyse heraus Schlüsse zu ziehen. Michael Reas breit rezipiert fünf Imperative für die analytische Theologie enthalten etwa den Hinweis, „Ausdrucksweisen zu vermeiden, bei denen der semantische Gehalt vage bleibt“.⁶²⁴ Darunter fallen auch Metaphern. Allerdings fällt bei soteriologischen Fragestellungen auf, dass es einige Schlüsselbegriffe gibt, die auf unterschiedliche Weise expliziert⁶²⁵ werden können und zudem zu Assoziationen und kreativen Ausgestaltungen anregen können. Eine semantisch

623 Vgl. E. Stump, *Atonement*, 379.

624 T. Schärfl, *Analytisches Denken im Kontext*, 52.

625 Vgl. M. Aumüller, *Einleitung*, 4.

bindende Realdefinition, die am Gegenstand als wahr oder falsch überprüft werden könnte, gibt es hier nicht. Stattdessen muss eine Nominaldefinition angegeben werden, durch die Bedeutungen erst festgelegt und eingeführt werden:

Während eine Nominaldefinition nach Pawłowski (1980, 29) eine reine ‚terminologische Festlegung‘ ist, deren Gültigkeit allein von der Akzeptanz ihrer Nutzer abhängt, ist die Realdefinition eine ‚empirische Verallgemeinerung‘ von Eigenschaften, die den Gegenständen, die unter den Begriff fallen, zukommen.⁶²⁶

Als Beispiele sollen hier die Begriffe Gerechtigkeit (*justice*), Opfer (*sacrifice*) und Versöhnung bzw. Sühne (*atonement*) herangezogen werden. Diese haben gemeinsam, dass sie in biblischer Exegese, theologischer und umgangssprachlicher Tradition stark divergierende Bedeutungen getragen haben, weshalb eine Realdefinition außer Reichweite scheint.

Die Gerechtigkeit gilt als eine Wesenseigenschaft Gottes. Weil sie für die meisten Erlösungsmodelle eine zentrale Rolle spielt, muss die Eigenschaft genauer definiert werden. Dies tun Farris und Hamilton, indem sie die Gerechtigkeitskonzeption des reformierten Theologen William Ames rekonstruieren. Folgende Aspekte seien in der göttlichen Gerechtigkeit zusammengefasst:

- A. Rectoral Justice (Divine Rectitude and Holiness)
 - a. Absolute Rectitude (Honor ad intra)
 - b. Relative Rectitude (Honor ad extra)
 - i. The Moral Law (The reflection of divine holiness)
 - 1. Distributive Justice
 - a. Remuneration (i.e. emendative justice)
 - b. Retribution⁶²⁷

Eine solche Aufgliederung der Gerechtigkeit als Eigenschaft ist freilich nicht logisch zwingend, sondern geht auf die Konzeption eines bestimmten Autors zurück. Mit dieser Differenzierung wollen Farris und Hamilton dafür argumentieren, dass die distributive Ge-

626 Ebd., 5.

627 J. Farris/M. Hamilton, Craig on Penal Substitution: A Critique, 259.

rechtigkeit, wie sie bei Craig vorherrschend betont wird, nur ein Teil-Aspekt der göttlichen Gerechtigkeit darstellt und somit Craigs Soteriologie nicht alternativlos sei.

Auch Marilyn McCord Adams nimmt sich in kreativer Weise eines Begriffes an und legt dessen Bedeutung für ihr Werk fest. Hier geht es um den Opferbegriff (*sacrifice*), der zu „tief“ sei, um in Worten angemessen ausgedrückt werden zu können:

My contention is that even if – perhaps partly because – the category of sacrifice is too deep for words, it provides an excellent conceptual frame for Divine-human predicament in a horror-strewn world.⁶²⁸

Adams überträgt den Begriff des (kultischen) Opfers auf das kreatürliche Dasein im Kosmos und das Handeln und Erleiden Gottes und der Menschen:

When the conceptionality is thus transferred from cult to cosmos, human horror-participation is seen both to resemble and invert the categories of bloody sacrifice, while Divine participation in horrors bears witness to deep truths about us and God.⁶²⁹

Der Kosmos wird so zur großen Bühne für gegenseitige „Opfer“ zwischen Menschen und Gott:

[I] will map cult back onto cosmos to exhibit our world as a scene of sacrifice: one in which sacrifice is what humans and God offer, one in which sacrifice is what God and humans require of one another.⁶³⁰

Für Adams ist Gott im Kreuzestod seines Sohnes Opfernder (*sacrificer*), Priester (*priest*) und Opfer (*victim*) zugleich.⁶³¹ Ein besonders innovativer Umgang mit dem Begriff des Opfers zeigt sich, wenn Adams betont, dass Gott in die Welt kommt, um sich dem Zorn der Menschen auszusetzen.⁶³²

God in Christ crucified stretches out loving arms on hard wood to absorb our anger – into God’s own flesh.⁶³³

628 M. McCord Adams, *Christ and Horrors*, 243.

629 Vgl. ebd., 270 f.

630 Ebd., 243 f.

631 Vgl. ebd., 274.

632 Vgl. ebd., 276.

633 Ebd., 277.

Nicht der Zorn Gottes werde also am Kreuz durch ein Opfer gestillt, sondern der „Zorn“ der Menschen über die Kluft zwischen ihrer Natur als Mensch und der materiellen Welt, in die sie gestellt sind und die sie leiden lässt.⁶³⁴

Auch der englische Begriffs *atonement* (Versöhnung bzw. Sühne) kann auf unterschiedliche Weise gefüllt werden. Die im theologischen und alltagssprachlichen Gebrauch klassischerweise anzutreffende Bedeutung lautet „Sühne“ oder auch „Wiedergutmachung“. William Lane Craig verweist darauf, dass es sich hierbei um den „biblischen“ *atonement*-Begriff handle, weil mit dem Wort im Englischen das hebräische *kpr* und das griechische *hilaskesthai* aus dem Alten Testament übersetzt werden. Diese hätten nach Craig die Bedeutung von „läutern“ bzw. „reinigen“. ⁶³⁵ Eleonore Stump dagegen kann mit einem solchen Gebrauch des *atonement*-Begriffs wenig anfangen:

To many people, this word indicates the project of placating an offended God by the gift of a bloody sacrifice. I intend no such meaning for the word.⁶³⁶

Als Alternativen könnte Stump entweder den Begriff als Themenüberschrift eines theologischen Traktats durch einen anderen ersetzen oder ihn auf andere Weise explizieren. Letzteres tut sie freilich in ihrem Buch *Atonement*. Sie hält sich an die Etymologie des Wortes (*at-one-ment*) und die grundlegende Bedeutung einer „Versöhnung oder Vereinigung nach Differenzen“. ⁶³⁷ Auf diesem breiteren, weniger festgelegten Verständnis beruht die Fragestellung für ihr Buch:

[...] I will write the word as ‚at onement‘ in this first chapter, in an effort to call attention to the broader meaning of the term.⁶³⁸

Aus Sicht Craigs liefert Stump hier eine Nominaldefinition für *atonement*, für die er jedoch aus biblischer Sicht keinen Spielraum

634 Vgl. ebd., 37f.

635 Vgl. W. L. Craig, *The Atonement*, 3.

636 E. Stump, *Atonement*, 7.

637 Vgl. ebd.

638 Ebd.

sieht: Für ihn definiert der biblische Kontext das *atonement* so klar, dass Theolog:innen eine nahezu perfekte Realdefinition für Sühne und Wiedergutmachung im Gott-Mensch-Verhältnis rekonstruieren können.

Aufgrund solcher Begriffe, die eine hohe Interpretationsoffenheit aufweisen, ist in der Soteriologie eine kreative und assoziative Komponente recht häufig anzutreffen. Assoziationen werden hier verstanden als Verbindungen von althergebrachten Begriffen mit neuen Bedeutungsinhalten. Solche Assoziationen werden stets bewusst und reflektiert eingebracht, sodass von einem grundsätzlich assoziativen Argumentationsgang nicht die Rede sein kann. Wo thematisch eine Verbindung zu einem anderen Aspekt aufgegriffen wird, wird dies sogar häufig als „Exkurs“ markiert.

4.3.3 Nachvollziehbare Darstellung von logischen Schlüssen

Gemäß dem analytisch-theologischen Ideal sollen in jedem Text Legitimationsquellen offengelegt sowie argumentative Strukturen möglichst transparent gemacht werden. Dies wird häufig bereits am Erscheinungsbild eines analytischen Textes augenfällig, wenn Argumentationen formalisiert in Prämissen und Konklusion dargestellt werden. So soll sichergestellt werden, dass eine Beweiskette nachvollziehbar und ohne logische Fehler entwickelt wird.

Selten finden sich in der untersuchten Textgrundlage – im Unterschied zu Standardliteratur analytischer Religionsphilosophie – vollständig formalisierte Argumente, die mithilfe der Aussagenlogik, der Prädikatenlogik oder sogar mit Operatoren der Mengenlehre agieren. Stattdessen trifft man häufig so genannte Halbformalisierungen an: Dies sind Auflistungen von Prämissen, Zwischenkonklusionen und Konklusionen, deren logische Struktur nicht nur intuitiv nachvollziehbar sein sollte, sondern prinzipiell auch in formalisierter (und damit logisch beweisbarer) Form umgeschrieben werden kann. Ein einfaches Beispiel hierfür findet sich bei Thomas Morris:

1. Jesus performed a certain class of acts *M* (acts such as traditionally have been classed as miracles).

4 Analytische Argumentationsmuster

2. No one can perform acts of class *M* unless he is a teacher come from God; thus,
3. Jesus was a teacher come from God.⁶³⁹

Hier wird die logische Schlussfigur *modus ponens* verwendet, mit der von einer Prämisse und einer Implikation, welche diese Prämisse als Bedingung aufweist, auf eine Konklusion geschlossen wird. Die zweite Prämisse taucht hier nicht in Form einer Implikation, sondern in Form einer Aussage „nicht *x*, wenn nicht *y*“ auf, welche allerdings logisch äquivalent ist zur Implikation „wenn *x*, dann *y*“. Daher hat dieses Argument folgende formale Struktur:

$$M; M \rightarrow G \therefore G$$

Eine alternative Schlussfigur findet sich exemplarisch bei William Lane Craig, der einen möglichen Einwand gegen das von ihm vertretene *penal substitution*-Modell zusammenfasst:

1. Unless the person who committed a wrong is punished for that wrong, divine justice is not satisfied.
2. If God practices penal substitution, then the person who committed a wrong is not punished for that wrong.
3. Therefore, if God practices penal substitution, divine justice is not satisfied.

It follows that penal substitution is thus unsatisfactory.⁶⁴⁰

Hier wird die logische Schlussfigur *Hypothetischer Syllogismus* (nach erfolgter Kontraposition der ersten Prämisse) angewandt, die auch als Kettenschluss zweier Implikationen bekannt ist. Um dies zu belegen, kann man zunächst das Argument leicht umformulieren:

1. Wenn die göttliche Gerechtigkeit erfüllt sein soll, dann muss die Person, die ein Unrecht begangen hat, dafür bestraft werden ($J \rightarrow P$)
2. Wenn eine Person, die ein Unrecht begangen hat, nicht dafür bestraft wird, ist die göttliche Gerechtigkeit nicht erfüllt ($\neg P \rightarrow \neg J$)

639 T. V. Morris, *The Logic of God Incarnate*, 198.

640 W. L. Craig, *Philosophical Issues in the Atonement*, 232.

3. Wenn Gott stellvertretende Strafe praktiziert [in Bezug auf ein bestimmtes Unrecht], wird die Person, die [dieses] Unrecht begangen hat, nicht dafür bestraft. ($S \rightarrow \neg P$)
4. Wenn Gott stellvertretende Strafe praktiziert [in Bezug auf ein bestimmtes Unrecht], wird die göttliche Gerechtigkeit nicht erfüllt ($S \rightarrow \neg J$)

Formalisiert sähe dieses Argument daher wie folgt aus:

$$S \rightarrow \neg P; \neg P \rightarrow \neg J \therefore S \rightarrow \neg J$$

Ziel dieses Arguments ist allerdings nicht, für das finale Implikat $\neg J$ zu argumentieren (also dass Gott nicht gerecht ist), sondern dafür, dass aufgrund einer unannehmbaren Folge die Theorie der *penal substitution* falsch sein müsse, was per einfachem *modus tollens* nachgewiesen wird:

$$S \rightarrow \neg J; J \therefore \neg S$$

Diese Strategie ist auch als *reductio ad absurdum* bekannt. Nun will William Lane Craig aber genau diesen Schluss nicht akzeptieren, weswegen er nach Fehlern in der dargelegten Argumentation sucht. Formal lassen sich hier allerdings keine Fehler nachweisen, weswegen seine einzige Chance es ist, die Plausibilität einer der Prämissen infrage zu stellen. Craig tut dies, indem er die erste Prämisse umformuliert: Wenn die göttliche Gerechtigkeit erfüllt sein soll, dann muss eine Person, die *haftbar* für ein Unrecht ist, bestraft werden.⁶⁴¹

In manchen untersuchten Fällen ist die logische Struktur nicht intuitiv nachvollziehbar, allerdings mit größerem Aufwand und dem Eruierten nicht explizit genannter (impliziter) Prämissen dennoch nachweisbar. Beispielsweise skizziert Joshua Thurow den Ansatz von Marilyn McCord Adams auf folgende Weise:

- C1. God must be perfectly good at all times.
- C2. If God is perfectly good at all times, then God is good to everyone at every moment of their existence.
- C3. At the moment a person is suffering an HE [Horrendous Evil], God is not good to that person—even if God later compensates that person for suffering that HE.

641 Vgl. ebd., 239.

4 Analytische Argumentationsmuster

Therefore,

C4. God cannot be good to a sufferer of an HE by compensation at a later time.⁶⁴²

Diese Argumentation lässt sich aussagenlogisch wie folgt analysieren. Sei A „Gott ist perfekt gut“, sei B „Gott ist zu allen immer gut“, sei C „Eine Person leidet an einem schrecklichen Übel“ und D „Gott kompensiert ein schreckliches Übel“, dann ist die Struktur dieses Argumentes:

Prämissen (C1-C3): $A, A \rightarrow B, C \rightarrow \neg B$,

Implizite Prämisse: $D \rightarrow C$

Zwischenkonklusion (C4): $D \rightarrow \neg A$

Konklusion: $\neg D$

Die eigentliche Konklusion ist diejenige, dass eine bestimmte Art der Theodizee, die Leiden durch eschatologische Kompensation des Leids diminuiert, nicht mit der Allgüte Gottes vereinbar ist. In vielen halbformalisierten Argumenten werden (im Vergleich zur Vollformalisierung) implizite Prämissen oder Zwischenschritte weggelassen; hier ist die einzige implizite Prämisse die Erkenntnis, dass aus der Tatsache, dass Gott schreckliche Übel kompensiert, logisch folgt, dass es schreckliche Übel gibt (ansonsten gäbe es nichts zu kompensieren). Auch die einzelnen Argumentationsschritte werden hier nicht explizit gemacht, sind aber für formal geschulte Leser ersichtlich:

Teil-Argument 1 (modus ponens): $A; A \rightarrow B \therefore B$

Teil-Argument 2 (modus ponens): $D \rightarrow C; C \rightarrow \neg B \therefore D \rightarrow \neg B$

Teil-Argument 3 (modus tollens): $D \rightarrow \neg B; B \therefore \neg D$

In einigen Fällen werden die Thesen von historischen Theolog:innen rekonstruiert und satzhaft (d. h. als Menge nummerierter kurzer prädikativer Aussagen) dargestellt. So schreiben etwa Farris und Hamilton über die Soteriologie Anselms:

642 J. Thurow, Problems with Compensation: Gleeson on Marilyn McCord Adams on Evil, 517.

Summarily speaking, Anselm's theory can be expressed (roughly) in the following set of numbered theses:

- (1) Christ's atonement [...] is necessary to his larger redemptive work.
- (2) Christ's death procures an infinite merit (i.e. the mechanism); The infinite merit of Christ's death pays a debt of honor to God.
- (3) Christ's death is a work of supererogation and therefore sufficient for all humanity.
- (4) Christ's death is efficient for those who by faith are united to Christ.⁶⁴³

Auf diese Weise kann die Argumentation historischer Denker nach Form und Inhalt direkt in die zeitgenössische Debatte eingespielt werden.

Oliver D. Crisp geht ähnlich vor, wenn er in Anselms Argumentation vier logische Schritte (*logical steps*) herausarbeitet.⁶⁴⁴ William Lane Craig beschäftigt sich ebenfalls mit historischen Erlösungsmodellen. So arbeitet er etwa beim reformierten Theologen Francis Turretin fünf notwendige Bedingungen dafür heraus, dass eine stellvertretende Bestrafung eines Unschuldigen für die Schuldigen rechtmäßig vonstatten gehen kann.⁶⁴⁵

Im Bereich der analytisch-theologischen Literatur sind zudem häufig Dilemmasituationen dargestellt, die danach verlangen, nach einer dritten Lösung zu suchen. Beispielhaft kann Joshua Cockayne herangezogen werden, der in einem Aufsatz die Imitation Jesu Christi als zentral für das christliche Leben darstellt. Allerdings stellt sich die Frage, wie wirkliche Imitation gelingen kann, wenn Jesus kein Zeitgenosse der Menschen mehr ist. Dies scheint zunächst ausgeschlossen:

So we either have to state that imitating Christ (in the transformational sense) is not possible unless we actually meet Christ and observe his actions, or we have to weaken our theological understanding of the role of imitation in our transformation and sanctification. It is clear that neither option is preferable.⁶⁴⁶

643 J. Farris/M. Hamilton, *Reparative Substitution*, 103.

644 Vgl. O. Crisp, *Salvation and Atonement: On the Value and Necessity of the Work of Jesus Christ*, 117.

645 Vgl. W. L. Craig, *Atonement and the Death of Christ*, 134.

646 J. Cockayne, *The Imitation Game*, 15f.

Für Cockayne muss es eine Auflösung dieses Dilemmas geben, soll sein Ansatz über die Imitation Christi erfolgreich sein. Dies gelingt ihm, indem er festhält, dass Christus nicht nur eine historische Figur, sondern eine weiterhin lebendige Person ist, mit der Menschen in Austausch treten und Erfahrungen teilen können.⁶⁴⁷

Ein bereits aufgelöstes Trilemma, bei dem durch Ausschlussverfahren die dritte Option als günstig erkannt wird, erkennt Jennifer M. Buck bei Darby Kathleen Ray. Diese sieht in der klassischen Satisfaktionslehre die Opferrolle verklärt dargestellt und kritisiert dies aus feministischer Perspektive als Begünstigung von Ausbeutung und Viktimisierung von Frauen und Kindern.⁶⁴⁸ Daraus leiteten sich nach Buck drei Optionen ab:

1. Reject Christianity;
2. Accept a version of Christianity minus the atonement;
3. Reconfigure the atonement, particularly through the lens of women's experiences.⁶⁴⁹

Aussagenlogisch analysieren lassen sich solche Dilemma- bzw. Trilemma-Argumente als *Disjunktiver Syllogismus* darstellen:

$$A \vee B; \neg A; \therefore B$$

$$\text{bzw. } A \vee B \vee C; \neg A; \neg B \therefore C$$

Auch wenn dies oft nicht explizit gemacht wird, sind solche Ausschlussverfahren probabilistisch intendiert. Gerade im genannten Beispiel werden die Möglichkeiten, dass das Christentum falsch ist oder die Sühnethorie komplett aus der christlichen Theologie entfernt wird, nicht logisch ausgeschlossen, sondern als weniger wahrscheinlich oder problematischer als die verbliebene Option angesehen. Bekannt ist das Verfahren auch als das Ockham'sche-Rasiermesser-Prinzip (bzw. Prinzip der ontologischen Sparsamkeit): Wenn es mehrere schlechte Lösungsmöglichkeiten für ein Problem gibt und logisch alle Lösungsmöglichkeiten ausgeschöpft sind, dann sollte die am wenigsten schlechte Lösungsmöglichkeit akzeptiert werden.

647 Vgl. ebd., 16.

648 Vgl. D. Ray, *Deceiving the Devil*, 20.

649 J. Buck, *Feminist Philosophical Theology*, 244.

Eine nicht einfach zu deutende Übergangsform zwischen formalisiertem Argument und Dokumentation einer Ereignissequenz liegt in Benjamin Myers' Skizze eines „patristischen“ Erlösungsmodells vor. Dieser Abriss des Modells beinhaltet zwölf Ziffern mit metaphysischen Annahmen, Ereignissen, Handlungen und Zustandsbeschreibungen. Ziffern (1) bis (3) arbeiten heraus, dass die Menschheit – nachdem sie nach dem Bild Gottes erschaffen worden war – der Macht des Todes verfallen sei. Will Gott die Menschheit retten, müsste er sie aus dem Zustand des Todes herausholen. Dies scheint jedoch kompliziert, wie Ziffern (4) und (5) andeuten:

(4) But God is unable to enter a state of death, i.e., to undergo privation from being. (M3) The divine nature is infinite life and fullness, incapable of suffering or change. (*Impassibility*.)

(5) What is God to do?⁶⁵⁰

In den Ziffern (6) und (7) wird die Inkarnation und die hypostatische Union zwischen göttlicher und menschlicher Natur als Lösung präsentiert. Vor diesem Hintergrund kann im Tod Jesu Christi der eigentliche Mechanismus gesehen werden, durch den die Verfallenheit der Menschheit an den Tod überwunden wird (8). Die Ziffern (9) bis (12) beinhalten die Folgen der Auferstehung Jesu Christi, die für die gesamte Menschheit wirksam werden als Lösung des Problems (*solution*, 11) und als Überfluss darüber hinaus (*surplus*, 12).

In dieser Form der Modellskizze wird einerseits deutlich, dass sich der Autor des Aufsatzes an den analytisch-theologischen Stil der Formalisierung, Nummerierung und Ausweisung von Teilproblemen hält. Gleichzeitig hat die Skizze nicht die Form eines logischen Arguments: Es kommen zwar einige metaphysische Annahmen (Prämissen) vor, keinesfalls werden jedoch mit logischer Stringenz Schlüsse gezogen. Vielmehr heißt es in Ziffer (5), nachdem in den vorherigen Ziffern der Zustand der Menschheit vor und nach dem Sündenfall beschrieben wird:

(5) What is God to do?⁶⁵¹

650 B. Myers, *The Patristic Atonement Model*, 73.

651 Ebd.

Eine solche Frage wäre in einem formallogischen Argument nicht zulässig. Sie gehört vielmehr in den Kontext einer narrativ dargestellten Handlungsentwicklung, bei der bezüglich des zentralen Akteurs gefragt wird: Was kann Gott (unter diesen Umständen) tun? Gefragt ist damit nach einem plausiblen Handlungsverlauf angesichts beteiligter Charaktere und Situationen, mathematisch ausgedrückt: einer Interpolation möglicher Verläufe aus gegebenen Daten. Hier wird deutlich, dass die gegenübergestellten Paradigmen von Erlösungsmodellen mit der Formulierung eines Mechanismus im einen und eines Handlungsverlaufs im anderen Fall nicht einander ausschließen, sondern Pole in einem Kontinuum bilden. In der Skizze zu Myers „Patristischem Erlösungsmodell“ erscheint unter Ziffer (8) ein zentraler Mechanismus, der zugleich jedoch eingebettet ist in die Entwicklung einer Handlungsfolge. So enthält nach Myers die Skizze seines Modells die Geschichte der Menschheit, welche die Form eines U-förmigen Spannungsbogens besitze:

One might depict this as a U-shaped drama. Humanity begins at a high point, then plummets down; then in Christ the line reaches its lowest point before curving back up again. [...] The upward line of the curve shoots much higher than its starting point.⁶⁵²

Während auf den ersten Blick der Form nach typisch analytischer Text vorliegt, wird hier inhaltlich keine stringente Logik angewendet. Aufgrund der Eigenart des soteriologischen Modells von Myers wird vielmehr eine narrative Plausibilität gesucht, die zentrale Ereignisse der Menschheitsgeschichte theologisch beschreibt.

Diese bisher genannten Charakteristika und Beispiele zeigen, dass sich in den untersuchten Texten einerseits klassisch analytische Argumentationsformen nachweisen lassen. Diese werden häufig so vereinfacht dargestellt, dass sie auch von Leser:innen ohne formallogische Ausbildung nachvollzogen werden können, z. B. indem so genannte Halbformalisierungen angewandt und intuitiv nachvollziehbare implizite Prämissen ausgelassen werden. In der analytischen Community werden diese Texte aber weitgehend anerkannt, insofern Argumentationen prinzipiell formali-

652 Ebd., 87.

sierbar sind und durch eine Formalisierung keine logischen Fehlschlüsse nachweisbar sind. Allerdings wird ebenso deutlich, dass formale (bzw. formalisierbare) Argumentationen in der theologischen Deutung des Kreuzestodes im Vergleich zur klassischen analytischen Religionsphilosophie, z. B. bei der Bearbeitung von Gottesbeweisen oder dem Theodizeeproblem, einen begrenzten Raum einnehmen. Sie werden durch narrative Elemente erweitert oder modifiziert und treten hinter einem weniger verdichteten Fließtext zurück. Was an die Stelle formallogischer Argumentation tritt, soll im folgenden Abschnitt rekonstruiert und diskutiert werden.

4.3.4 Lebensweltliche Analogien sowie biografische und fiktionale Erzählungen

An die Stelle formalisierter Argumentation tritt in den untersuchten Texten an vielen Stellen die Plausibilisierung der Modelle durch lebensweltliche Analogien sowie biografische und fiktionale Erzählungen. Innerhalb der Modelltypen Wiedergutmachung und Strafe sollen häufig Beispiele aus der lebensweltlichen Alltagsmoral und Rechtspraxis ein Modell anschaulich und damit annehmbar machen. In den Modelltypen Vorbild, Offenbarung, Empathie und Umgekehrte Wiedergutmachung werden dagegen gehäuft biografische und fiktionale Erzählungen herangezogen, um ein Modell zu plausibilisieren. Im Folgenden soll zunächst zu jedem der genannten Modelltypen ein Beispiel zur Illustration herausgegriffen und eingeordnet werden. Daran schließen sich einige Gedanken zu den Hintergründen solcher Strategien an.

Richard Cross (AT 3) zieht ein Gedankenspiel heran, um in Analogie zu den Verfehlungen der Menschen gegenüber Gott danach zu fragen, was zu einer Wiedergutmachung nötig sei. Er schreibt:

Suppose I fail you by secretly intending to murder you. (I mean ‚intention‘ here to be taken as seriously as possible: I really would murder you if the occasion arose. But I do not mean it to entail my being involved in any actual conspiracy to murder you. [...])⁶⁵³

653 R. Cross, Atonement without Satisfaction, 335.

Wer einem anderen lediglich in seiner Absicht (*intention*), noch nicht aber in Wirklichkeit eines Gutes beraubt habe, stehe in Analogie zum Verhältnis der Menschen zu Gott. Das Handeln der Menschen könne Gott niemals wirklich schaden, dennoch könnten Menschen durch ihren Entzug von Dienst und Anbetung (*service*) in ihrer Intention Gott um sein Recht bringen. Damit möchte Cross plausibel machen, dass eine Entschuldigung gegenüber Gott für die vollständige Wiedergutmachung durch den Menschen bereits ausreiche:

[A]pology is compensation in kind for the harm done in cases where no injury has been done over and above a bad intention [...] ⁶⁵⁴

Da Gott aber durch das Handeln der Menschen nicht wirklich verletzt worden sei, schließt Cross, dass jegliche Wiedergutmachung des Menschen gegenüber Gott in einer ernst gemeinten Entschuldigung (*apology*) inkludiert sei:

God does require reparation from me – but this reparation is identified as my apology. ⁶⁵⁵

Indem Cross behauptet, Menschen könnten durch eine ernst gemeinte Entschuldigung selbst für vollständige Wiedergutmachung gegenüber Gott sorgen, grenzt er sich insbesondere von Swinburnes Wiedergutmachungsmodell ab, welches ebenfalls auf Analogien und Intuitionen aus dem Moralempfinden zurückgegriffen hatte. ⁶⁵⁶

Weitere Beispiele für Analogien, bei denen aus dem rechtlichen und moralethischen Bereich der menschlichen Lebenswelt Parallelen zum Verhältnis von Gott und Mensch gezogen werden, lassen sich in großer Zahl finden. Dabei geht es etwa um Belege für die Möglichkeit, Menschen stellvertretend für andere zu bestrafen. Hierzu verweist William Lane Craig (AT 2) unter anderem auf folgenden Fall:

654 Ebd.

655 Ebd., 337.

656 Vgl. ebd., 340: „I have argued that satisfaction theories of the atonement are false for the prima facie striking reason that we can make sufficient reparation to God for our sins.“

For example, in *Allen v. Whitehead* (1930) I K.B. 211, the owner of a café was found guilty because his employee, to whom management of the café had been delegated, allowed prostitutes to congregate there in violation of the law.⁶⁵⁷

Der Fall wird von Craig als Beispiel für Haftung für fremdes Verschulden (*vicarious liability*⁶⁵⁸) herangezogen und mittelbar auf den Kreuzestod übertragen.

Jonathan C. Rutledge sowie Joshua Thurow (AT 3) ziehen zur Veranschaulichung der Verantwortung und Haftung von Gruppen weitere Beispiele heran. Rutledge beschreibt den fiktiven Fall einer theologischen Fakultät, die von ihren Studierenden ein schlechtes Evaluationsergebnis zu den Lehrveranstaltungen erhält. Zunächst beschließt die Universitätsleitung, die theologische Fakultät als ganze zu bestrafen und Gelder abzugreifen. Daraufhin schlägt die Studiendirektorin der theologischen Fakultät vor, die Verantwortung stellvertretend für die Gruppe zu übernehmen und einen persönlichen Reisezuschuss an die Fakultätsleitung abzugeben. Dies trifft auf allgemeine Zustimmung:

She is, after all, the director, and it seems she failed to do her part to ensure that the other faculty members manifested pedagogical brilliance. A vote is held, and the entire department graciously accepts her proposal.⁶⁵⁹

In diesem Beispiel, so Rutledge, seien die Aspekte des Ersatzes einer Strafe durch eine andere (*substitution*), der Repräsentation (*representation*) einer Gruppe sowie der Beteiligung (*participation*) einer Gruppe (durch die Abstimmung) abgebildet.⁶⁶⁰ Genau diese Aspekte sind für sein Modell der gemeinschaftlichen Straf-Stellvertretung (*communal penal substitution*) zentral.

Thurow geht es um einen ähnlichen Punkt, wenn er den fiktiven Fall einer Firma diskutiert, die wissentlich das Wasser eines Flusses in der Umgebung verschmutzt hat.⁶⁶¹ Die Frage, die er

657 W. L. Craig, *Atonement and the Death of Christ*, 188 f.

658 Vgl. ebd., 186.

659 J. Rutledge, *Forgiveness and Atonement*, 150 f.

660 Vgl. ebd., 151.

661 Vgl. J. Thurow, *Communal Substitutionary Atonement*, 49.

stellt, lautet: Wie verhalten sich innerhalb dieser Firma individuelle und kollektive Schuld zueinander und wie könnte dementsprechend eine Wiedergutmachung aussehen?

For instance, in the above example [...], it is not necessary that each individual in the company atone for his or her IECWs [*individually embodied collective wrong*].⁶⁶²

Auf solchen Überlegungen gründet Thurow die Ausarbeitung seiner *Communal Substitution Theory of the Atonement*.⁶⁶³

Während bei den Modellen AT 2 und AT 3 reale und fiktive Fallbeispiele und Analogien häufig vorkommen, sind es in den Modellen 4–7 biografische und fiktive Erzählungen über Personen. Diese werden zur Veranschaulichung des jeweiligen Modells herangezogen.

Obwohl Oliver D. Crisp kein Verfechter eines Vorbild-Modells (AT 4) ist, untersucht er es doch mit großem Interesse. Um zu illustrieren, dass ein bloßer Fokus auf die moralischen Lehren Jesu Christi für ein Erlösungsmodell nicht ausreicht, zieht er eine fiktive Ethikprofessorin namens Smith heran, die sich mit der Bergpredigt beschäftigt. Dabei mache sie eine transformative Erfahrung⁶⁶⁴:

Transfixed by the moral example of Christ and his self-sacrificial act of crucifixion, Smith undergoes a significant moral and spiritual re-orientation.⁶⁶⁵

Für ein wirkliches Erlösungsmodell sei jedoch eine erweiterte Vorbildtheorie (*extended exemplarism*) nötig, die durch die Priesteramtskandidatin Jones personifiziert wird:

However, in her own theological formation, Jones has come to see that regarding Christ merely as a moral example is theologically insufficient. Only if Christ's example of love in his crucifixion is able to transform a person, changing them from someone alienated from God's love, to someone living a life of self-sacrifice and practical mi-

662 Ebd., 50.

663 Vgl. ebd., 52.

664 Vgl. O. Crisp, *Moral Exemplarism and Atonement*, 142.

665 Ebd.

nistry, as a follower of Christ and member of the church, is his work sufficient.⁶⁶⁶

Für eine echte, erlösende Transformation im christlichen Sinne sei also die Eingliederung in die Kirche und die Auflösung der Entfremdung von Gott vonnöten. Erst dies lässt Crisp als Mechanismus gelten.

Bei der Diskussion von Eleonore Stumps Werk *Atonement* (vgl. AT 5) verweist Michael Rea auf die Geschichte von Lancelot aus der Artussage. Dieser habe, ohne direkte, eigene Schuld, im Laufe seines Lebens „Seelenflecken“ (*stains on the soul*) davongetragen:

The tale of Sir Lancelot as told in T. H. White's *The Ill-Made Knight*, is the story of a man with a stain on his soul.⁶⁶⁷

Nach Reas Ansicht erfassen die *stains on the soul* als Konzept bei Stump nicht alle Phänomene in diesem Bereich, weil Stump den Begriff nur für schuldhaft angeeignete „Seelenflecken“ konzipiere. Lancelot sei aber bei dem Ereignis, das ihm Seelenflecken zufügt, nahezu unschuldig:

Admittedly, as the story is told, Lancelot was not wholly without agency in the loss of his virginity; but he was mostly so, insofar he was drunk, deceived, and partly under the influence of sorcery.⁶⁶⁸

Reas Artikel trägt in Anspielung auf die Artussage die Überschrift „The Ill-made knight and the stain on the soul.“⁶⁶⁹

Um ihre These zu plausibilisieren, dass der gekreuzigte Christus in einem Moment die mentalen Zustände der gesamten Menschheit aufnehmen könne (vgl. M6), zieht Eleonore Stump Tolkiens *Herr der Ringe* heran:

J.R.R. Tolkien's classic Christian trilogy *The Lord of the Rings* illustrates brilliantly many complicated psychological states presupposed in Christian doctrine [...].⁶⁷⁰

666 Ebd., 144.

667 M. Rea, *The Ill-Made Knight and the Stain on the Soul*, 123.

668 Ebd., 124.

669 Vgl. ebd., 117.

670 E. Stump, *Atonement*, 153.

Insbesondere Szenen, in denen ein *mind-reading* zwischen Figuren stattfindet, bringt Stump in eine Nähe zum psychologischen Zustand Christi am Kreuz:

The horror of the minds of the Black Riders fills Frodo's whole conscious mind and blocks out everything else, until he finally faints from pain.⁶⁷¹

Wichtig sind für Stump aber auch historisch-biografische Beispiele. Häufig greift sie etwa den Sklavenhändler John Newton (geboren 1725) auf, etwa bei der Frage, wie das Kreuzesereignis den Opfern von schlimmen Übeltätern helfen kann, ihren Peinigern zu verzeihen. Newton hatte nach seiner Bekehrung zum Christentum für die Abschaffung der Sklaverei gekämpft.

Insofar as a human person such as Newton is united with Christ and allies himself with Christ's passion and death, then what Christ does in love for each human being, including the victims of Newton's slave-trading, can also become something offered to those victims by Christ on behalf of Newton being allied in love with Christ's work of satisfaction.⁶⁷²

So wird dargestellt, wie Christus stellvertretend für Newton Wiedergutmachung für dessen Opfer leistet (M7).

Im weiteren Sinne könnte man solch einen Rückgriff auf biografische und fiktive Erzählungen als Gedankenexperimente bezeichnen, welche im analytisch-theologischen Bereich häufig anzutreffen sind. Ein bekanntes Beispiel ist das Gedankenexperiment *Mary's room* zu einer Neurowissenschaftlerin namens Mary, die zwar alle relevanten, neuronalen Prozesse bei der Wahrnehmung einer Farbe kennt, jedoch aufgrund von Isolation noch nie selbst eine Farbwahrnehmung hat machen können. Für Eleonore Stump wie für die meisten Philosoph:innen und Theolog:innen steht fest: Wenn Mary erstmals eine Farbe wahrnimmt, lernt sie etwas dazu und vergrößert ihr Wissen, trotz ihrer neurologischen Kenntnis.⁶⁷³

671 Ebd., 163.

672 Ebd., 369.

673 Vgl. E. Stump, *Wandering in Darkness*, 50.

Stump nennt dieses Wissen mit Bertrand Russell *knowledge by acquaintance* oder auch franziskanisches Wissen.⁶⁷⁴

In der Rückschau auf lebensweltliche Analogien und biografische und fiktionale Erzählungen wird deutlich, dass sich die Einteilung der Erlösungsmodelle in zwei Paradigmen auch in der Weise der Plausibilisierung nachvollziehen lässt. Während im staurozentrischen Paradigma (AT 2, 3) tendenziell ein objektiver, moralischer oder juristischer Prozess beschrieben wird, der die Beziehung zwischen Mensch und Gott wiederherstellt, ist im heilsgeschichtlichen Paradigma (AT 4, 5, 7) eine Transformation der menschlichen Persönlichkeit und Psyche zentral. Dieser groben Einteilung entsprechen in den Texten die Heranziehung von rechtlich-moralischen Analogien im staurozentrischen Paradigma sowie von biografischen und fiktiven Erzählungen von einzelnen Personen, die besonders auf die Veränderungen in der Psyche fokussieren, im heilsgeschichtlichen Paradigma.

4.3.5 Fazit

Das analytische Ideal der logischen und argumentativen Exaktheit und Einfachheit konnte bei der Untersuchung der Aufbereitung und Darstellung einzelner Argumente wiedererkannt werden. So zeichnen einfache Syntax, hohe Textdichte sowie die Verwendung von (analytisch-)philosophischem Fachvokabular die untersuchten Beiträge aus. Schillernde und zu vielen Assoziationen anregende Begriffe wie „Gerechtigkeit“, „Opfer“ oder „Sühne“ werden intensiv bearbeitet und zumindest im Sinne einer Nominaldefinition expliziert. Allerdings ist festzuhalten, dass formale (bzw. formalisierbare) Argumentationen in der theologischen Deutung des Kreuzestodes im Vergleich zur klassischen analytischen Religionsphilosophie, etwa bei der Bearbeitung von Gottesbeweisen oder dem Theodizeeproblem, eine geringere Rolle spielen. Dies zeigt sich an der weniger strengen Formalisierung und dem verhältnismäßig großen Raum, der durch nicht-gegliederten und nicht-formalisierten Fließtext eingenommen wird. Grundlegende Merkmale des

674 Vgl. ebd., 50 f.

analytisch-theologischen Bereichs lassen sich dennoch ausmachen: Es wird kein (logisches) Argument behauptet, wo keines ist; widersprüchliche Aussagen werden nicht akzeptiert; Probleme werden in Teilprobleme unterteilt und so bearbeitet. Andere, häufig nachgewiesene Elemente sind (bislang) weniger typisch für die analytische Theologie. So wird in der Diskussion um die Bedeutung des Kreuzestodes häufig auf lebensweltliche Analogien sowie biografische und fiktionale Erzählungen zurückgegriffen, um ein Modell zu plausibilisieren.

4.4 Optionalität, Perspektivität und Ko-Konstruktivität

Argumentationen in analytisch-theologischen Texten sind grundsätzlich in einem wissenschaftlichen Kontext verortet. Autor:innen ist immer bewusst, dass sie eine im wissenschaftlichen Diskurs mehr oder weniger stark etablierte Position vertreten, sowohl hinsichtlich der verwendeten Methode als auch des vertretenen Inhalts. Die eigene Position wird entweder in Abgrenzung zu anderen Positionen entwickelt oder sie wird im Anschluss an deren Entwicklung in den Diskurs mit anderen Positionen gestellt. Schon aus dieser Vorgehensweise – verbunden mit dem Zugeständnis, dass andere Positionen legitim vertreten werden können und deren Vertreter:innen nicht jegliche Rationalität abgesprochen wird – zeigt sich ein grundlegendes Bewusstsein der Optionalität des eigenen Ansatzes. In der Weiterentwicklung der eigenen Position im Aufgreifen der Einwände anderer zeigt sich zudem ein ko-konstruktives Element.

4.4.1 Präzisierung durch Abgrenzung und Weiterentwicklung durch Dialog

Meist am Ende eines Aufsatzes oder einer Argumentation für ein bestimmtes Modell verorten viele Autor:innen ihren Ansatz innerhalb des aktuellen Diskurses zum Thema. Dies geschieht auf verschiedene Art und Weise. Viele antizipieren mögliche Einwände (*objections*), die im Diskurs gegen ihr eigenes Modell vorgebracht werden könnten. Dazu gehört etwa William Lane Craig, der zu-

nächst die Einwände der vermeintlichen Inkohärenz und Ungerechtigkeit der *penal substitution* untersucht, um dann sein eigenes Modell passgenau als Antwort auf diese Einwände zu entwerfen.⁶⁷⁵ Zudem finden sich vereinzelt Zusammenstellungen von Anforderungen, die an jedes Modell gestellt werden müssen, etwa bei Eleonore Stump. Anhand dieser Anforderungen kann gegen Ende der Argumentation der eigene Ansatz überprüft werden.⁶⁷⁶ Eine weitere Form der Prüfung und Diskussion eines Modells ist die direkte Bezugnahme und Kritik in Aufsätzen und *Responses*, die speziell an den Dialogpartner gerichtet sind. Auch Kompromissvorschläge zwischen unterschiedlichen Modellen werden teilweise ausgearbeitet.⁶⁷⁷ Auffällig ist, dass Bezugsautor:innen entweder aus der christlichen Tradition kommen, also historisch weit zurückreichen, oder Personen aus dem analytisch-theologischen Bereich sind. Moderne Theolog:innen aus dem kontinentalen Bereich erscheinen selten oder nur in kurzen Andeutungen als Gesprächspartner:innen.

Im analytisch-theologischen Diskurs sind Veröffentlichungen in wissenschaftlichen Zeitschriften deutlich häufiger anzutreffen als in Form von Monografien und Sammelbänden. Hier orientieren sich analytische Theologien an den Standards der analytischen Philosophie. Hier ist es durchaus üblich, dass in einzelnen Artikeln unmittelbar Bezug auf zuvor veröffentlichte Artikel genommen wird. Einer der bekanntesten Kettendiskurse sind die vielen Artikel zum Molinismus, einer Theorie zur Lösung des Problems der Vereinbarkeit von göttlicher Allwissenheit und menschlicher Freiheit. Nach einem Artikel von Robert Adams mit dem Titel „An Anti-Molinist-Argument“ im Jahr 1991 und einigen unmittelbaren Antworten darauf entstanden in den darauffolgenden Jahren dutzende Artikel mit ähnlichen Titeln und klarem Bezug auf diese Debatte, z. B. „A New Anti-Anti-Molinist Argument“ (1999), „Yet Another Anti-Molinist Argument“ (2009) und „Still Another Anti-Molinist Argument“ (2024). Bei der Thematik der Soteriologie ist diese Kultur noch nicht so stark ausgeprägt, was aber auch daran liegen mag, dass analytische Theolog:innen sich noch nicht so lange

675 Vgl. W. L. Craig, *Atonement and the Death of Christ*, 174–176 ff.

676 Vgl. E. Stump, *Atonement*, 379.

677 Vgl. J. Thurow / J. Strabbing, *Entwining Thomistic and Anselmian Interpretations of the Atonement*.

und intensiv mit der Soteriologie auseinandersetzen wie mit klassischen religionsphilosophischen Themen. Bei den von uns untersuchten Texten gab es eine solche Vorgehensweise im Ansatz bei der Debatte um die stellvertretenden Straftheorie (*penal substitution*) und im Hinblick auf kritische Diskussionen und Einwände gegenüber Eleonore Stumps Theorie. Tatsächlich greift Stump in ihren Büchern viele Kritikpunkte auf, die von Kolleg:innen an Argumenten angebracht worden sind, die sie bereits in früheren, teilweise vor über 30 Jahren veröffentlichten Artikel entwickelt hat.⁶⁷⁸

Auch wenn beim Verfassen eines wissenschaftlichen Textes meist nur ein alleiniger Autor seine Gedanken verschriftlich, steht er dabei immer in einem virtuellen Dialog mit anderen Wissenschaftler:innen. Erfahrungen aus Gesprächen und Debatten mit Personen, die gleiche und andere Auffassungen vertreten, fließen immer mit ein. Vor allem wenn Gegenargumente antizipiert werden, beruht diese Antizipation auf Erfahrungen mit Kolleg:innen, die in der Vergangenheit gemacht wurden. Diese Erfahrungen werden nur in wenigen Fällen explizit gemacht, meist werden sie nur in neutraler Form („man könnte einwenden“) eingebracht:

One might object that our view of atonement is not really an exemplar view, as it posits the mysterious work of grace to partly explain salvation and sanctification.⁶⁷⁹

In letzter Zeit immer häufiger anzutreffen – dies ist in den meisten Wissenschaften eher Standard, in der Theologie aber die Ausnahme – ist die Ko-Autorschaft von wissenschaftlichen Artikeln. Ein solcher Artikel weist durch die Nennung zweier Verfasser:innen formal darauf hin, dass die Inhalte als gemeinsam entwickelte Gedanken zu verstehen sind. Damit liegt es nahe, einen Dialog der beiden Ko-Autor:innen anzunehmen, in dem zum Beispiel Positionen geklärt und abgestimmt wurden. Erkennbar wird dies in den untersuchten Texten, z. B. bei Joshua Farris und

678 So etwa, wenn sie Harry Frankfurts Personenbegriff diskutiert (vgl. E. Stump, *The Image of God*, 34–39) oder wenn sie auf die von ihr und Norman Kretzmann angestoßene Debatte zur ET-Simultaneität verweist (vgl. Stump/Kretzmann, *Eternity*), welche über die letzten 30 Jahre zahlreiche Kritiken und Verteidigungen hervorgerufen hat.

679 M. Page/A. Thornton, *Have We No Shame*, 421.

Mark Hamilton⁶⁸⁰ (drei gemeinsame Artikel), Meghan D. Page und Allison Krile Thornton⁶⁸¹, Joshua Thurow und Jada Twedt Strabbing.⁶⁸²

Eine diachrone Form der Ko-Konstruktivität findet sich im Verweis und der Weiterentwicklung von historischen Autor:innen. Wo manchmal von einer „anselmischen“ Theorie in der Weiterentwicklung durch Swinburne oder einer „Swinburne’schen“ Theorie mit anselmischen Ursprüngen gesprochen wird, wird darauf verwiesen, dass die Theorie nicht die historische ist, sondern nur stark von ihr inspiriert wurde; letztlich gelten aber beide Autor:innen als Urheber der Theorie. Ähnliche Verbindungen gibt es zwischen Thomas von Aquin und Eleonore Stump; letztere hat nicht nur den Anspruch, Thomas auszulegen, sondern seine Theorie kreativ weiterzuentwickeln. Hier gibt es sogar Stimmen, die glauben, Stump hätte es geschafft, trotz ihrer expliziten Ablehnung der stellvertretenden Sühntheorie, wichtige Aspekte von Anselm in Thomas zu integrieren und somit eine Kompromissposition zu schaffen.⁶⁸³

Schließlich gibt es auch Fälle, bei denen Autor:innen explizit auf eine persönliche Kommunikation mit anderen Personen (entweder Unterstützer:innen und Kritiker:innen der eigenen Position) verweisen. Dies geschieht z. T. im Vorwort, z. T. in ausführlichen Fußnoten. Exemplarisch hierzu die Danksagung bei Timothy Pawl mit über 20 Nennungen einzelner Zusammenkünfte, manchmal auch konkreter Personen:

I thank the audiences at and participants in the following places where I presented some of the materials in this book: the *Metaphysics of Aquinas and its Modern Interpreters conference* at Fordham university (March 2011), [...], the 2016 Logos workshop (especially my commentator, Robin Rembroff), [...] and a workshop on two chapters of the

680 Vgl. J. Farris/M. Hamilton, The Logic of Reparative Substitution.

681 Vgl. M. Page/A. Thornton, Have We No Shame?

682 Vgl. J. Thurow/J. Strabbing, Entwinning Thomistic and Anselmian Interpretations of the Atonement.

683 Vgl. ebd. In ihrer Auseinandersetzung mit Eleonore Stumps Ansatz stellen Thurow und Strabbing die Frage, ob sich eine thomistische Interpretation des atonement doch mit einer anselmianischen vereinbaren ließe. Mehr noch, sie Interpretieren Stumps Ansatz als Verbindung der beiden Denker.

4 Analytische Argumentationsmuster

manuscript of this book led by Johannes Grössl in Paderborn, Germany (June 2018).⁶⁸⁴

Auch in Fußnoten finden sich bei Pawl zahlreiche Verweise unter Nennung konkreter Personen, oft ohne genaue Angabe von Veröffentlichungen oder Anlass der Begegnung:

The text of this little speech is composed of snippets of things I recall hearing Peter van Inwagen say in conversations.⁶⁸⁵

I thank Patricia Blanchette for helpful conversation about the first two of these three unsatisfactory responses.⁶⁸⁶

I thank Ian McFarland for raising this objection.⁶⁸⁷

I thank Michael Gorman for this point.⁶⁸⁸

I thank Robin Le Poidevin for bringing the need to address this response to my attention.⁶⁸⁹

Da im englischsprachigen Bereich (deutlich häufiger als bei deutschsprachigen theologischen Veröffentlichungen) anonyme Review-Verfahren stattfinden, werden manchmal Kommentare und Kritiken von anonymen Gutachter:innen aufgegriffen und im fiktiven Dialog mit diesen die eigene Theorie weiterentwickelt oder präzisiert, wie z. B. in folgenden Fußnoten deutlich wird, wo im Fließtext nur eine allgemeine „man“-Aussage getroffen wird:

A reviewer has so wondered.⁶⁹⁰

I thank a referee for raising this point.⁶⁹¹

I thank a reader for this objection and the following example, which I take verbatim from the comments I received on the manuscript of this book.⁶⁹²

684 T. Pawl, In Defense of Extended Conciliar Christology, vii f.

685 Ebd., 4.

686 Ebd., 84.

687 Ebd., 113.

688 Ebd., 191.

689 Ebd., 220.

690 Ebd., 67.

691 Ebd., 42.

692 Ebd., 147.

Während diese Praxis bei analytischen Autor:innen üblich ist, fällt bei Pawl auf, dass er manchmal sogar Leser:innen seines Buches unmittelbar anspricht, um fiktiv mit ihnen gemeinsam einen Gedanken zu entwickeln.⁶⁹³

Es lässt sich insgesamt feststellen, dass die im Projekt untersuchten Texte Perspektiven anderer Wissenschaftler:innen immer berücksichtigen und dies häufig auch explizit benennen, nicht nur indem sie diese zitieren, sondern auch indem sie auf länger andauernde Diskurse und Auseinandersetzungen verweisen. Selbst wenn dies in manchen Fällen nicht explizit gemacht wird, werden die anderen Perspektiven beim Schreiben des Textes immer berücksichtigt, da eine analytische Autorin immer intendiert, Andersdenkende vom eigenen Argument zu überzeugen bzw. für die eigene Position zu werben. Häufiger finden sich aber sogar ko-konstruktive Elemente, da andere Wissenschaftler:innen mittelbar oder unmittelbar an der Entstehung der Texte mitgewirkt haben. Eine indirekte Mitwirkung ist z. B. dadurch gegeben, dass Positionen anderer Wissenschaftler:innen, auf Tagungen, in persönlichen Gesprächen oder in Schriftform vorgestellt, als Kontrastfolie einbezogen oder deren Einwände aufgegriffen werden.⁶⁹⁴

4.4.2 Theorienpluralität und Modellbildung

Zur wissenschaftlichen Vorgehensweise gehört die Sensibilität für eine Theorien- und Modellpluralität. Diese ist bei analytischen Autor:innen fast immer anzutreffen. Selbst ein Richard Swinburne, der dafür bekannt ist, sehr prägnante Auffassungen mit einem Ausschließlichkeitsanspruch zu vertreten, anerkennt eine legitime Vielfalt von Auslegungen der biblischen Schriften:

693 Vgl. ebd., 93: „A reminder to the reader: I am still assuming the truth of Thomistic Multiple Incarnations here [...]“

694 Die meisten der genannten ko-konstruktiven Elemente mögen als gängige wissenschaftliche Praxis eingeschätzt werden, doch zumindest innerhalb der systematischen Theologie treten diese in analytisch geprägter Literatur deutlich häufiger auf.

The original New Testament matrix of parable and teaching gave rise, through subsequent theological reflection, to a whole spectrum of rival doctrines on all of these matters.⁶⁹⁵

Diese Vielfalt an sich teils gegenseitig ausschließenden Lehren ist den Autor:innen bewusst. Ein großer Teil der Personen arbeitet an ihren soteriologischen Modellen, indem sie einerseits ihren eigenen Ansatz favorisieren, andere Ansätze deshalb jedoch nicht disqualifiziert sehen. Oliver D. Crisp formuliert:

Atonement doctrines may be thought of as models in this sense. They are approximations to the truth of the matter, attempts to represent in a simplified form something of the complexity of the saving work of Christ, which is beyond the complete explanation of any one account of the atonement.⁶⁹⁶

Charakteristisch sind innerhalb des analytisch-theologischen Bereichs die Diskussion um die Benennung einzelner Modelle und die präzise Unterscheidung von Varianten. So unterscheidet etwa Oliver D. Crisp innerhalb des Vorbild-Modells (M4) zwischen einem *mere exemplarism* und einem *extended exemplarism*. Eine bloße Vorbildtheorie sei gar nicht als Erlösungsmodell zu bezeichnen, weil sie grundlegende christliche Lehren zur Erlösungsbedürftigkeit der Menschen oder zur Christologie nicht einbeziehe und damit ein Erlösungsmechanismus fehle. Es handle sich um bloßen Moralismus, nicht um eine christliche Lehre.⁶⁹⁷ Crisp bezeichnet dies als *no-atonement moral exemplarism*. Eine erweiterte Vorbildtheorie könne jedoch zu einem Erlösungsmodell ausgebaut werden, indem ein Mechanismus beschrieben werde, der zeige, wie Menschen durch das Vorbild Jesu mit Gott versöhnt werden könnten: Dies könne als *atonement moral exemplarism* gelten.⁶⁹⁸ Beschrieben werden könne ein solcher Mechanismus etwa als das Auslösen einer radikalen, religiösen Transformation von Menschen durch das Vorbild Jesu Christi, etwa durch eine transformative Erfahrung.⁶⁹⁹ Einerseits macht die Neigung, einzelnen Modellvarian-

695 R. Swinburne, *Responsibility and Atonement*, 2.

696 O. Crisp, *Approaching the Atonement*, 25.

697 Vgl. ebd., 84 f.

698 Vgl. ebd., 88.

699 Vgl. O. Crisp, *Moral Exemplarism and Atonement*, 145.

ten neue Namen zu geben, die Debatte transparent, indem diskutierte Modelle klar von anderen abgegrenzt werden. Andererseits führt sie zu einer Vielheit an Labels, die nicht immer einer gemeinsamen Systematik folgen, sondern von einzelnen Autor:innen vorgebracht werden.

Was die Modellbildungen allerdings verbindet, ist die Tatsache, dass sie als Annäherungen an eine Wahrheit konzipiert werden; Modelle sollen in vereinfachter Form einen Sachverhalt darstellen. So wird ein Realismus nicht aufgegeben, aber relativiert. Marilyn Adams spricht von einem *sceptical realism*⁷⁰⁰:

Sceptical realism can count it rational – or at least, not irrational – to endorse one of the plurality of well-developed positions.⁷⁰¹

Damit herrscht eine grundsätzliche Pluralitäts-Toleranz vor, die jedoch harte Diskussionen an der Sache zwischen den Autor:innen nicht ausschließt.

Thus, philosophical and theological claims – ‚Mental events are token-reducible to physical events‘, ‚Mind and body are distinct substances‘, ‚The divine essence is suppositated by three persons‘, [...] – may be counted literally meaningful and asserted as true, even if human disagreements about them are naturally undecidable in this life.⁷⁰²

Im Hintergrund steht die Intuition, dass Modelle und Ansätze im letzten nicht beleg- und begründbar bleiben. Im Gegenzug betonen Autor:innen der analytischen Tradition jedoch, dass es keineswegs vergebens ist, Modelle und Theorien aufzustellen, um der Wahrheit näher zu kommen. Ein Verweis auf die Unbegreiflichkeit Gottes wird nicht als Ersatz für die Arbeit am Argument anerkannt.

Graduelle Unterschiede gibt es allenfalls in der Frage, ob die Vielzahl der Modelle sich gegenseitig ergänzen, vielleicht sogar notwendig aufeinander angewiesen sind, oder eher einzeln be-

700 M. McCord Adams, *Christ and Horrors*, 12: „Moreover, sceptical realism is able to eat its realist cake while gulping down its epistemological ‚humble‘ pie, because the fact that the competing theories are on an epistemic par inhibits each and all from strutting their realist truth claim in an obnoxiously confident way.“

701 Ebd.

702 Ebd., 10.

trachtet und bewertet werden sollten. Eleonore Stump, die ihr Vorgehen als *defense* (Verteidigung) und als Entwurf einer möglichen Welt bezeichnet, schreibt:

In fact, varying defenses might in fact be incompatible; and yet, nonetheless, the combination of the varying incompatible but still reasonable defenses could illuminate something about the relation between God and evil in the actual world.⁷⁰³

Die einzelnen Modelle möglicher Welten (*defenses*) könnten sich also einerseits widersprechen, trotzdem wäre es denkbar, dass eine Kombination mehr aussagen kann als die isolierten Modelle an sich.

Stump ist mit dieser Reflexion auf ihre Vorgehensweise nahe bei einem sogenannten *kaleidoscopic view*, der allerdings noch weiter geht und von einer notwendigen und unauflösbaren Vielfalt an Modellen und Metaphern rund um die Erlösung⁷⁰⁴ und einer Anwendung je nach Zeitkontext ausgeht. Diese Vielfalt sei schon in der Bibel angelegt:

[T]he biblical narrative [...] authorizes an expansive range of images and models for comprehending and articulating the atonement.⁷⁰⁵

Für sich gesehen, gelten innerhalb des *kaleidoscopic view* alle Bilder und Modelle als unzureichend. Oliver D. Crisp kritisiert besonders den historischen Relativismus dieser Ansicht bezüglich des Wahrheitswerts von Modellen:

In other words, it is not clear what of substance is to be gained simply by pointing out that atonement doctrines, and reflection on atonement doctrines, are both the product of a particular time and culture.⁷⁰⁶

In den untersuchten Texten wird zwar grundsätzlich eine Vielfalt an Modellen gutgeheißen, jedoch bedeutet dies nicht, dass die Autor:innen alle Ansätze gleich bewerten. Vielmehr erarbeiten die

703 E. Stump, *Revelation and the Veridicality of Narratives*, 39.

704 Vgl. J. Green, *Kaleidoscopic View*, 165f.

705 Ebd., 170.

706 O. Crisp, *Approaching the Atonement*, 159.

Autor:innen jeweils eigene Ansätze, die sie favorisieren. So lehnt Eleonore Stump etwa ein Modell des stellvertretenden Strafleidens strikt ab:

In my view, the most disadvantaged of the variants on the Anselmian interpretation is the penal substitution theory of the atonement.⁷⁰⁷

Während ein skeptischer bzw. kritischer Realismus oder ähnliche Herangehensweisen im wissenschaftlichen Diskurs (nicht jedoch in der kontinentalen Theologie) weitgehender Konsens sind, gibt es bei einigen der untersuchten Autor:innen konfessionelle Bindungen, die eine Pluralitätstoleranz einschränken. So kritisieren etwa Farris und Hamilton bei William Lane Craig, dieser sehe in der reformierten Tradition einen „monolithischen Block“, der entschieden für die Theorie des stellvertretenden Strafleidens (*penal substitution*) optiere.⁷⁰⁸ Dagegen machen die Autor:innen unterschiedliche Sichtweisen stark und setzen sich für eine tolerante Haltung innerhalb der reformierten Tradition ein.⁷⁰⁹

Es ist schwer zu sagen, ob die Pluralitätstoleranz, welche die untersuchten Texte auszeichnet, ausschließlich aus dem wissenschaftlichen Anspruch folgt oder ein Spezifikum der analytischen Theologie darstellt. Vor allem die konfessionelle Bindung spielt eine wichtige Rolle: Man mag zwar in Bezug auf Ansprüche der Rationalität tolerant gegenüber anderen Modellen sein (d. h. anerkennen, dass es alternative, durchaus vernünftige Erklärungsansätze gibt); dennoch zeigt sich bei einigen Autor:innen, dass ihnen eine Pluralitätssensibilität gegenüber ihrer eigenen Tradition fehlt. Bei römisch-katholischen Autor:innen wie z. B. Tim Pawl zeigt sich dies z. B. dadurch, dass Prämissen für die zu entwickelnden Modelle unmittelbar aus lehramtlichen Texten und Konzilsdokumenten übernommen werden.⁷¹⁰ Dass diese in einem bestimmten historischen Kontext entstanden sind, wird ausgeblendet, ähnlich wie dies bei der kanonischen Biblexegese geschieht. Zumindest findet

707 E. Stump, Atonement, 76.

708 Vgl. J. Farris/M. Hamilton, Craig on Penal Substitution, 249.

709 Vgl. ebd., 238: „By ‚plurality of orthodoxy‘, we mean something like tolerance for theological opinion as it pertains to how sense is made of the work that Christ accomplishes by his death *within* the Reformed tradition.“

710 Vgl. T. Pawl, In Defense of Conciliar Christology, 4.

sich in fast allen untersuchten Fällen eine Transparenz gegenüber den Leser:innen in Bezug auf solche Autoritäten und den Umgang damit, wie in den folgenden beiden Unterkapiteln ausgeführt wird.

4.4.3 Transparenz und Begründung von Legitimationsquellen und Weichenstellungen

Wie im wissenschaftlichen Schreiben allgemein, so ist es auch im analytisch-theologischen Bereich erforderlich, die eigenen Legitimationsquellen und inhaltlichen Entscheidungen transparent zu machen. Anhand der oben dargestellten Vielfalt an möglichen primären Legitimationsquellen wurde bereits ersichtlich, dass die Autor:innen dies auch umsetzen. Nicht zu verwechseln ist die Transparenz bezüglich eigener Prämissen jedoch mit einer Letztbegründung des Ansatzes. Die Prämissen werden häufig offen als persönliche Intuition benannt oder anhand einer bestimmten Tradition aufgestellt. Dass die untersuchten Autor:innen in ihrer primären Legitimationsquelle keine argumentative Letztbegründung sehen, wird an den Formulierungen deutlich, mit denen diese eingeführt werden.

William Lane Craig, der sich insbesondere auf die Bibel bezieht, unterstreicht, dass es keine konziliare oder lehramtliche Festlegung der Kirche im Bereich der *doctrine of the atonement* gebe.⁷¹¹ Somit stehen die Legitimationsquellen für ein Modell zur Deutung des Kreuzestodes bereits fest:

Competing atonement theories will therefore need to be assessed by (1) their accord with biblical teaching and (2) their philosophical coherence.⁷¹²

Es wird deutlich, welcher Aspekt für Craig die Vorrangstellung einnimmt. So kritisiert er etwa Eleonore Stump:

Rather than building her theory on careful biblical exegesis, she first constructs her theory and then imposes it on the biblical text.⁷¹³

711 Vgl. W. L. Craig, *Atonement and the Death of Christ*, 6.

712 Ebd., 7.

713 W. L. Craig, *Atonement and the Death of Christ*, 7, Fn. 7.

Eleonore Stump dagegen baut ihre Theorie weitgehend auf der christlichen Theologietradition auf. Dabei legt sie wert darauf, sich möglichst im Konsensbereich der konfessionellen Dogmatiken zu bewegen, was an häufig wiederkehrenden Formulierungen abzulesen ist:

On Christian doctrine, what exactly is *at onement*?⁷¹⁴

It is Aquinas's position, which he inherits from Christian tradition long established by his time [...].⁷¹⁵

Stump bezieht sich auf die kirchliche Tradition mit ihren Glaubensbekenntnissen, den frühen Konzilien und einer möglichst breit geteilten Mehrheitsmeinung unter den theologischen Denker:innen der Geschichte.⁷¹⁶ Sie betreibt philosophische Theologie (*philosophical theology*), was für sie bedeutet, dass sie die theologischen Grunddaten einer bestimmten Glaubensgemeinschaft (hier: Christ:innen, besonders Katholik:innen) zunächst ohne Wertung als Ausgangspunkt nimmt.⁷¹⁷ Sie fragt nicht, ob diese Glaubenssätze wahr sind, sondern zu welchem Weltbild sie führen und wie sie interpretiert werden könnten.⁷¹⁸ Dass sie sich in vielen umstrittenen Punkten an Thomas von Aquin hält, begründet sie damit, dass sie Thomas für einen klugen Vertreter theologischer Mehrheitsmeinung in der Tradition hält:

In my view, the part of Aquinas's worldview that serves as background for this project is as close to what C.S. Lewis called ‚mere Christianity‘ as one finds in a philosophically gifted theologian.⁷¹⁹

714 E. Stump, *Atonement*, 15.

715 Ebd., 207.

716 Vgl. ebd., 4: „For my purposes in this book, I will take as orthodox, that is, as the data to be assumed for this enterprise in philosophical theology, the claims of the creeds and early ecumenical councils and also those theological claims generally accepted as true and central to the faith by the broad majority of authoritative thinkers in the history of the Christian tradition.“

717 Vgl. ebd., 3 f.

718 Vgl. ebd., 4.

719 Ebd., 12.

Joshua Thurow formuliert ähnlich:

The Communal Substitution Theory can easily explain two very widespread Christian claims about salvation: [...] ⁷²⁰

Damit stellt auch Thorow seine Interpretation in den Rahmen der vorgegebenen, theologischen Grunddaten der christlichen Mainstream-Tradition.

Wo persönliche Intuitionen explizit die primäre Legitimationsquelle darstellen, ist es am offensichtlichsten, dass keine Letztbegründung angegeben wird:

I am inclined to agree with this rejection. ⁷²¹

It seems to me that appropriate reparation in such cases is merely apology, where such apology of course presupposes genuine repentance. ⁷²²

Richard Swinburne gibt hierbei zumindest an, was er mit dem Aufgreifen von möglichst vielen menschlichen Intuitionen bezweckt:

A satisfactory theory of ethics should try to take on board, albeit in a modified form, as many human intuitions about moral matters as it can. ⁷²³

Somit lässt sich festhalten, dass im Bereich der Soteriologie und der Frage nach der Bedeutung des Kreuzestodes keine argumentative Letztbegründung gefunden werden kann, sondern lediglich eine primäre Legitimationsquelle, die meist explizit als solche ausgewiesen wird. Das Fehlen von Begründungen für das theologische Fundament eines Modells liegt zum einen daran, dass diese Aufgabe meist in anderen Traktaten und Fragestellungen bearbeitet wird – etwa in der Gotteslehre, der Diskussion um die Irrtumslosigkeit (*inerrancy*) der Heiligen Schrift oder der Stellung der Tradition und Bewertung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit. Zum anderen sind sich analytische Theolog:innen durchaus bewusst, dass sie auf gewisse theologische Prämissen zurückgreifen, die sie zwar plausi-

720 J. Thurow, *Communal Substitutionary Atonement*, 57.

721 R. Cross, *Atonement without Satisfaction*, 331.

722 Ebd., 335.

723 R. Swinburne, *Responsibility and Atonement*, 20.

bilisieren, aber nicht im Letzten begründen können.⁷²⁴ Auffällig ist dabei, dass die Autor:innen keine eigenen, biografischen Erfahrungen als Begründungen angeben. Teilweise werden (kirchen-)politische Erwägungen und Weltanschauungen als Grund genannt, etwa wenn das Satisfaktionsmodell aus feministischer oder pazifistischer Perspektive verworfen wird, wie oben exemplarisch ausgeführt wurde.

Analytische Theolog:innen verwenden unterschiedliche Legitimationsquellen für ihre Modellbildung, machen in der Regel transparent, welche Quellen sie verwenden und – im Idealfall – begründen auch, warum sie eine bestimmte Legitimationsquelle einer anderen vorziehen. Diese letzte Form der Begründung der Legitimationsquelle basiert allerdings nicht auf einem inhaltlichen Argument, sondern geht mit einem Verweis auf persönliche Intuitionen, theologische Vorlieben bzw. Schwerpunktsetzungen oder konfessionelle Bindungen einher.

4.4.4 Kritik an historisierendem Denken

Im analytisch-theologischen Bereich gibt es Vorbehalte gegen eine starke Gewichtung von historisch-kritischer Exegese und historischer Einordnung theologischer Autor:innen in ihren Zeitkontext. Der Grund dafür liegt darin, dass analytische Theolog:innen in ihren Texten meist die konstruktive Ausarbeitung von Theorien und Modellen anstreben, die zuvorderst aufgrund ihrer Konsistenz und Kohärenz und weniger aufgrund ihrer historischen Einordnung evaluiert werden.

Auch wenn sich analytische Autor:innen in der Anerkennung der historisch-kritischen Exegese stark unterscheiden, lässt sich erkennen, dass auch diejenigen, die sie anerkennen, problematisieren, dass eine rein historische Kontextualisierung biblischer Aus-

724 Analytische Theologie könnte man von analytischer Religionsphilosophie dahingehend abgrenzen, dass sie explizit von Offenbarungsinhalten als Forschungsgegenstand ausgeht und deren Wahrheit voraussetzt. Je nach Offenbarungsverständnis geht damit auch einher, dass der Inhalt der Offenbarung nicht rational begründet werden kann (er aber auch nicht der Vernunft widersprechen darf).

sagen wenig hilft, um den christlichen Glauben besser zu verstehen. Eleonore Stump betont die Wichtigkeit des finalen Textes unabhängig von einer komplexen Entstehungsgeschichte, da sie den Personen, welche die Endredaktion vornahmen, eine hohe Autorität zugesteht.⁷²⁵ In dieser Frage unterscheiden sich Craig, Stump und Adams als drei exemplarische (und höchst unterschiedliche) Autor:innen tatsächlich nur marginal: Wie viele analytische Autor:innen befürworten sie eine Art der Exegese, welche man als *kanonische Exegese* bezeichnen könnte. Hierbei wird die finale Gestalt des Textes als Untersuchungsgegenstand und Autorität für die eigene, analytisch-theologische Theoriebildung herangezogen. Adams sieht die Freilegung eines historischen Jesus durch die spärliche Quellenlage gehindert. Sie behandelt das Neue Testament deshalb als eine Sammlung vielfältiger und kaum verbundener systematisch-theologischer Anregungen. Aufgrund der Autorität der Schrift müssten diese von den Theolog:innen für die eigene Theoriebildung berücksichtigt werden.⁷²⁶ Dabei argumentiert sie interessanterweise, dass die neutestamentlichen Autoren möglicherweise ein von Christus ausgehendes Wissen hatten, welches sie dazu befähigt, angemessene Theorieentwürfe zu erstellen, unabhängig von der Historizität einzelner berichteter Ereignisse.⁷²⁷ Zur Frage, ob die Autoren des Neuen Testaments die Lehre direkt von Christus empfangen haben, schreibt sie:

[...] [W]e do not have to claim to *know* this on *historical* grounds in order to assess the systematic merits of the proposal.⁷²⁸

725 Vgl. E. Stump, *Wandering in Darkness*, 35: „[I]t is clear that there is nothing in the historical approach itself that rules out the possibility that the final redactor had literary sensitivity or philosophical ability. [...] I think there is nothing in the results of historical research on biblical texts which rules out approaching a biblical text as a unity or using on a biblical text the methods that have proved fruitful in other philosophical examination of literature.“

726 Vgl. M. McCord Adams, *Christ and Horrors*, 23: „[...] insofar as Scripture is authoritative – demand the Christologist’s serious consideration“.

727 Vgl. ebd., 23 f.: „It is enough to say that this is what the New Testament authors – individual or communal – made of it. It may also be what Christ taught them to make of it.“

728 Ebd., 23.

Insgesamt lässt sich sagen, dass die historisch-kritische Methode zwar von nahezu allen untersuchten Personen anerkannt wird, für die soteriologische Modellbildung im analytisch-theologischen Bereich jedoch eine untergeordnete Rolle spielt. Eine kanonische Exegese, welche den im biblischen Kanon vorliegenden Endtext in den Fokus nimmt, und sogar eine dogmatische Exegese, welche Dogmen anhand der biblischen Texte (weiter-)entwickeln will, werden weit häufiger angewandt.

Auch bei der Beschäftigung mit historischen Denker:innen bleiben analytische Theolog:innen nicht bei der historischen Einordnung und Beschäftigung mit der Textgenese stehen. Vielmehr besteht ihre Zielperspektive darin, die Arbeiten klassischer Denker:innen für die theologische Arbeit heute fruchtbar zu machen. So sieht Thomas Schärfl in der analytischen Religionsphilosophie eine Bereicherung für die systematische Theologie darin, dass sie eben diese theologische Zielperspektive einfordert:

Rein de-codierende Zeichen-Archäologien und Rekonstruktionen von Begriffsgenesen und Bedeutungsüberlagerungen können niemals die Diskussion um die Validität eines Arguments ersetzen.⁷²⁹

Das Argument steht im Mittelpunkt auch noch der historischen Beschäftigung mit Autor:innen. Thomas McCall weist ebenfalls darauf hin, dass die Beschäftigung mit historischen Autor:innen kein Selbstzweck sei:

This work actively evaluates various theological proposals from the tradition, and does so critically as it tries to mine the riches of the tradition for theological materials that will be useful in constructive work.⁷³⁰

Innerhalb der Debatte um die Deutung des Kreuzestodes werden besonders Autor:innen untersucht, die für eine bestimmte Interpretation stehen oder für ein Modell sogar namensgebend sind. So steht etwa Abaelard für ein Modell des „moralischen Einflusses“ (*moral influence*), Anselm von Canterbury für ein Satisfaktionsmodell. Thomas von Aquin fügt mehrere Ansätze zusammen und wird

729 T. Schärfl, Analytisches Denken im Kontext, 40.

730 T. McCall, An Invitation to Analytic Christian Theology, 85.

von Eleonore Stump dem Satisfaktionsmodell gegenübergestellt. Festzustellen ist, dass analytische Theolog:innen teils an namensgebenden Autor:innen festhalten, obwohl fraglich ist, ob die entsprechende Denkerin wirklich ein Modell in Reinform vertreten hat. So arbeitet etwa Philip L. Quinn heraus, dass sich in Abaelards Werk durchaus unterschiedliche Ansätze finden lassen.⁷³¹ Trotzdem sieht Quinn Abaelards Beitrag für die heutige Debatte um den Kreuzestod in der Betonung der göttlichen Liebe, die den Menschen verändern kann:

My suggestion is that what Abelard has to contribute to our thinking about the Atonement is the idea that divine love, made manifest throughout the life of Christ but especially in his suffering and dying, has the power to transform human sinners [...].⁷³²

Beziehen sich analytische Autor:innen auf Abaelard, so ist inhaltlich meist dieser zentrale Ansatz gemeint.⁷³³

Somit kann festgehalten werden, dass häufig und wertschätzend auf die theologische Tradition zurückgegriffen wird, jedoch nicht mit einem rein historischen Interesse, sondern auf der Suche nach Impulsen und Modellansätzen, die konstruktiv ausgestaltet werden können. Dies gilt analog für die biblische Exegese.

4.4.5 Fazit

Autor:innen im analytisch-theologischen Bereich entwickeln ihre Texte und Argumente im Dialog mit anderen Personen ähnlicher Ausrichtung. Dies beinhaltet eine intensive Auseinandersetzung, Bezugnahme und den Dialog untereinander. Dabei kann es zu einer klaren Abgrenzung von konkurrierenden Modellentwürfen kommen, aber auch zu einer vertieften Zusammenarbeit, etwa bei gemeinsam verfassten Artikeln (Ko-Autorschaft). Charakteristisch ist,

731 Vgl. P. Quinn, *Abelard on Atonement*, 357.

732 Ebd., 360.

733 Vgl. M. Page/A. Thornton, *Have We No Shame*, 409: „We follow the Abelardian tradition and argue that Christ’s death on the cross acts as an example of God’s love for humanity and a means of drawing us back into communion with the triune God.“

dass auf der einen Seite eine Pluralität an Modellen befürwortet und gefördert wird, auf der anderen Seite jedoch kein Relativismus oder Pluralismus vertreten wird. Vielmehr werden die Entwürfe als Versuche der Annäherung an die Wirklichkeit betrachtet, welche zumindest für möglich gehalten wird (skeptischer bzw. kritischer Realismus). Im Wissen darum, dass es keine Letztbegründung für ein Modell gibt, legen die betrachteten Autor:innen ihre Legitimationsquellen offen und begründen ihre Auswahl. Historisch-kritischer Exegese und historischer Erforschung von Personen der theologischen Tradition widmen die untersuchten Autor:innen zwar Aufmerksamkeit; sie sehen sich in ihrer eigenen, systematischen Modellbildung jedoch nur selten von historischen Rückfragen beeinflusst.

4.5 Zusammenfassung

Der Abgleich der formalen, sprachlichen und argumentativen Eigenheiten der untersuchten soteriologischen Texte mit allgemeinen Kriterien wissenschaftlicher theologischer Texte einerseits sowie mit den Kriterien, die sich analytische Theologie als Ideal selbst auferlegt, andererseits, ergab vier charakteristische Merkmale analytisch-theologischer Argumentation in der Debatte um die Bedeutung des Kreuzestodes:

1. Bei den untersuchten Autor:innen ist meist eine primäre theologische Legitimationsquelle erkennbar. Am häufigsten wird entweder (a) die Bibel, (b) eine bestimmte theologische Tradition oder Denkschule oder (c) die persönliche Intuition oder Weltanschauung herangezogen. Die Wahl der Legitimationsquelle lässt keine inhaltlichen Schlüsse in Bezug auf das zu entwickelnde soteriologische Modell zu.
2. Im Prozess der Entwicklung eines Modells gibt es strukturelle Ähnlichkeiten: Fast alle untersuchten Texte enthalten eine Problemdefinition, die Formulierung eines Heils-Mechanismus bzw. -narrativs und den Verweis auf einen außertheologischen Begründungs- und Referenzhorizont zur Plausibilisierung der Theorie.
3. Formalisierte Argumentationsstrukturen lassen sich zwar in vielen Texten nachweisen, haben aber selten eine zentrale Be-

deutung. Viele Autor:innen haben ein Bewusstsein dafür, dass sich ein Heilsmechanismus nicht als Argument formulieren lässt, sondern eine narrative Struktur aufweist, die durch logische Analyse nur in Teilen zugänglich ist. Stattdessen kommt lebensweltlichen Analogien sowie biographischen und fiktionalen Erzählungen eine größere Bedeutung zu, als dies in anderen Bereichen der analytischen Theologie üblich ist.

4. Die untersuchten Texte gehen selbstverständlich davon aus, dass es eine Vielzahl gut begründeter und durchdachter soteriologischer Modelle gibt. Autor:innen stehen in einem lebendigen Dialog mit Vertreter:innen anderer Modelle innerhalb des analytischen Paradigmas. Die eigenen Modelle werden im realen und fiktiven Dialog mit Kritiker:innen präzisiert und weiterentwickelt.

Darüber hinaus konnten bei der Detailanalyse weitere wichtige Beobachtungen gemacht werden:

1. Analytische Theolog:innen haben zwar den Anspruch, Argumente zu entwickeln, die intersubjektiv nachvollziehbar sind, akzeptieren aber eine kontextuelle Rückgebundenheit ihrer Prämissen – und versuchen beide Ebenen klar voneinander zu unterscheiden.
2. Den einzelnen Legitimationsquellen wird unterschiedlich starke Legitimationskraft zugeschrieben; ein konkurrierendes Verhältnis wird nicht immer aufgelöst. Wichtig ist die Transparenz und Offenlegung von Autoritäten und grundlegenden Weichenstellungen.
3. Die untersuchten Texte sind situativ verortet in größere Zeiträume umfassenden Debatten, vor allem wenn sie sich in einer längeren Kette von Publikationen aufeinander beziehen und versuchen, Gegenargumente zu entkräften und dabei ihre eigenen Ideen weiterentwickeln.
4. Assoziationen sind bei den untersuchten Texten selten anzutreffen. Geschichtliche Zusammenhänge und Etymologien spielen keine zentrale Rolle in der Argumentation. Allenfalls werden Schlüsselbegriffe ohne eindeutige Definition (wie z. B. Opfer, Erlösung) anhand vielfältiger Bezüge expliziert. Assoziationen werden allerdings grundsätzlich reflektiert und eingebettet in eine Argumentationsstruktur.

5. Bei den untersuchten Texten finden sich keine Letztbegründungen, keine Theorien mit universellem und unfehlbarem Anspruch und auch kein Verwerfen von Gegenpositionen als absurd oder undenkbar, sofern wichtige Begriffe definiert werden, Argumente nachvollziehbar sind und keine offensichtlichen Widersprüche enthalten sind.
6. Aufgrund zweier unterschiedlicher Möglichkeiten, die Erlösungsbedürftigkeit zu definieren, ergeben sich zwei formal-inhaltliche Paradigmen in der analytisch-theologischen Theologie: ein staurozentrisches (auf das Kreuz als heilsnotwendiges Ereignis fokussiertes) und ein heilgeschichtliches Paradigma. Die Paradigmen sind weiterhin anhand des unterschiedlichen, außertheologischen Referenzhorizonts und der Plausibilisierungsstrategie identifizierbar.

In der Debatte um die Bedeutung des Kreuzestodes treten somit in den untersuchten Texten klassisch analytisch-theologische Merkmale hervor, diese sind aber in wesentlichen Punkten weniger markant als in klassischen, religionsphilosophischen Traktaten. Insbesondere innerhalb des nicht-staurozentrischen Paradigmas nehmen Erzählungen (*stories* bzw. *narratives*) aufgrund des zu deutenden Ereigniszusammenhangs und den damit ausgelösten Transformationsprozessen eine zentrale Rolle ein. Dies kann als inhaltliche und formale Eigenart der analytisch-theologischen Soteriologie angesehen werden.

