

Grössl | Riegel | Kronau | Weghaus

Zwischen Logik und Narration

Analytische und laientheologische Deutungen
des Kreuzestodes Jesu im Vergleich

VERLAG KARL ALBER



Exploratio. Systematische Theologien der Gegenwart
Exploratio. Contemporary Systematic Theologies

Herausgegeben von

Prof. Dr. Johannes Grössl

Prof. Dr. Rebekka A. Klein

Dr. Matthias Ruf

Prof. Dr. Veronika Weidner

Wissenschaftlicher Beirat

Prof. Dr. Annette Langner-Pitschmann

Prof. Dr. Markus Mühling

Prof. Dr. Heiko Schulz

Prof. Dr. Ursula Schumacher

Prof. Dr. Christian Stoll

Prof. Dr. Claudia Welz

Band 2

Johannes Grössl | Ulrich Riegel | Johannes Kronau
Winnie-Lotta Weghaus

Zwischen Logik und Narration

Analytische und laientheologische Deutungen
des Kreuzestodes Jesu im Vergleich

VERLAG KARL ALBER



Wir danken dem Publikationsfonds der Universität Paderborn für die freundliche Unterstützung bei der Open Access-Publikation dieses Bandes.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

1. Auflage 2026

© Die Autor:innen

Publiziert von

Verlag Karl Alber – ein Verlag in der
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden
www.verlag-alber.de

Gesamtherstellung:

Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

ISBN (Print): 978-3-495-99052-0

ISBN (ePDF): 978-3-495-99053-7

DOI: <https://doi.org/10.5771/9783495990537>



Onlineversion
Nomos eLibrary



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
1 Einleitung: Theoretischer Kontext des Projekts	11
1.1 Der analytisch-theologische Zugang zur Bedeutung des Todes Jesu am Kreuz	15
1.2 Der laientheologische Zugang zur Bedeutung des Todes Jesu am Kreuz	43
1.3 Der Vergleich analytischer und laientheologischer Befunde zur Bedeutung des Todes Jesu	74
Systematisch-Theologisches Teilprojekt	
2 Design und Methode zur Rekonstruktion analytisch-theologischer Argumentationsmuster	85
2.1 Datenerhebung durch Identifizierung des Textkorpus	86
2.2 Datenaufbereitung durch Modellbildung	97
2.3 Datenanalyse durch Herausarbeiten von Argumentationsmustern	115
2.4 Fazit	119
3 Soteriologische Modelle	121
3.1 Sieg (AT 1)	124
3.2 Wiedergutmachung (AT 2)	129
3.3 Strafe (AT 3)	132
3.4 Vorbildliche Tat (AT 4)	136
3.5 Offenbarung (AT 5)	141
3.6 Leiden Gottes (AT 6)	148
3.7 Verantwortungsübernahme Gottes (AT 7)	153
3.8 Weitere Modelle und Übergangsformen	156
3.9 Kodierungsbegriffe	198
3.10 Heuristische Schemata	202
3.11 Rückblick und Ausblick	213

4	Analytische Argumentationsmuster	215
4.1	Primäre theologische Legitimationsquelle	216
4.2	Grundentscheidungen zur Vorgehensweise	229
4.3	Aufarbeitung und Darstellung einzelner Argumente	244
4.4	Optionalität, Perspektivität und Ko-Konstruktivität	266
4.5	Zusammenfassung	283
 Praktisch-Theologisches Teilprojekt		
5	Design und Methode zur Rekonstruktion laientheologischer Argumentationsmuster	289
5.1	Datenerhebung in Gruppendiskussionen	289
5.2	Datenanalyse mittels Thematic Analysis und Konversationsanalyse	295
5.3	Stichprobe	309
6	Laientheologische Deutungsmodelle	315
6.1	Das Kreuz als Ort des Sieges Jesu (LT 1)	315
6.2	Das Kreuz als Ort der Stellvertretung Jesu für die Sünden der Menschen (LT 2)	332
6.3	Das Kreuz als Zeichen der Zusage Gottes bzw. des Gottvertrauens (LT 3)	363
6.4	Das Kreuz als Konsequenz der Nächstenliebe Jesu (LT 4)	376
6.5	Das Kreuz als Beweis bzw. als Offenbarung der Liebe Gottes zu den Menschen (LT 5)	384
6.6	Das Kreuz als Ort einer Leiderfahrung Gottes (LT 6)	403
6.7	Das Kreuz als Wendepunkt (LT 7)	413
6.8	Das Kreuz als Instrument des Marketings (LT 8)	430
6.9	Das Kreuz als Symbol	434
7	Laientheologische Argumentationsmuster	437
7.1	Verortung der Gruppendiskussionen im Genre gesprochener Sprache	437
7.2	Rekonstruktion laientheologischer Argumentationsmuster	459
7.3	Fazit	478

Komparatives Teilprojekt

8	Vergleich der Modelle	483
8.1	Vergleich auf Modellebene	484
8.2	Vergleich auf Ebene der Kodierungen	497
8.3	Fazit	509
9	Vergleich der Argumentationsstrukturen	511
9.1	Vergleich auf der Ebene des formallogischen Grundmodells	513
9.2	Vergleich auf der Ebene der Argumentationsstruktur	516
9.3	Bilanz zu den Argumentationsstrukturen der analytischen und der Laientheologie	529
10	Diskussion des empirischen Befunds	533
10.1	Analytische Theologie: Diskussion der Ergebnisse	533
10.2	Der laientheologische Befund im Kontext der Praktischen Theologie	549
10.3	Ableitungen für die Kooperation von Systematischer und Praktischer Theologie	571
10.4	Fazit und Ausblick	576
	Literaturverzeichnis	579
	Verzeichnis der Abbildungen	601
	Tabellenverzeichnis	605
	Personenregister	607

Vorwort

Das Projekt „Analytische Theologie und Laientheologie“ geht auf Gespräche zwischen Ulrich Riegel und Johannes Grössl zurück, die beide zum damaligen Zeitpunkt an der Universität Siegen tätig waren. Gemeinsam unterrichteten sie das Seminar „Gott in der Grundschule angemessen zur Sprache bringen“, das systematisch-theologische und praktisch-theologische Perspektiven verband.

Im Verlauf dieser Zusammenarbeit stellte sich wiederholt die Frage nach der Relevanz theoretischer, systematisch-theologischer Modelle – etwa im Bereich der Trinitätslehre – für das theologische Nachdenken gläubiger Menschen ohne akademische Theologieausbildung (im Folgenden in Anlehnung an das Expertiseparadigma auch *Laien* genannt). Aus dieser Beobachtung entstand die Idee, derartige Bedeutungen empirisch zu untersuchen, wobei als systematisch-theologischer Referenzdiskurs die analytische Theologie gewählt wurde, weil sich dieser durch seine Betonung formaler Standards als Kontrastfolie besonders eignet: Ist analytisch-theologische Modellbildung für den gelebten Glauben irrelevant? Oder zeigen sich womöglich strukturelle Ähnlichkeiten zwischen dem reflektierenden Denken theologischer Laien und den Denkbewegungen analytischer Theolog:innen? Schnell war klar, dass sich diese Frage besonders gut am Beispiel der christlichen Soteriologie untersuchen lässt. Denn während viele theologische Fragestellungen für Menschen ohne akademisch-theologische Bildung zunächst abstrakt erscheinen, stellt sich für gläubige Menschen sehr konkret die Frage: Was hat „dieser Jesus“ eigentlich mit meinem Leben zu tun? In Liturgie, Bekenntnissen, Predigten und Gesprächen begegnen nahezu alle Gläubigen irgendwann der Vorstellung, dass Jesus die Menschen gerettet oder erlöst habe. An diesem Punkt setzt das vorliegende Projekt an: Wie deuten gläubige Menschen eine in den Raum gestellte Erlösungsmöglichkeit durch Christus?

Die Ergebnisse der Studie sind in diesem gemeinsam von den Projektleitern und den Projektmitarbeiter:innen verfassten Band festgehalten. Alle vier Verfasser:innen verantworten hierbei alle geschriebenen Teile gemeinsam. Aufgrund ihrer jeweiligen fachlichen

Expertise trugen Johannes Grössl und Johannes Kronau intensiver zu Kapitel 2–4, Ulrich Riegel und Winnie-Lotta Weghaus intensiver zu Kapitel 5–7 bei. Vor allem die vergleichenden Kapitel und die abschließende Diskussion (Kapitel 8–10) waren Ergebnis einer engen interdisziplinären Zusammenarbeit und regelmäßiger gemeinsamer Treffen.

Im Rahmen des DFG-Projekts fand von 30. September bis 1. Oktober 2021 an der Universität Würzburg ein Workshop „Die Bedeutung von Laien für die Theologie“ statt. Hier danken wir Prof. Dr. Christian Bauer, Dr. Monika Kling-Witzenhausen, PD Dr. Andreas Mauz, Prof. Dr. Mirjam Schambeck und Dr. Agnes Slunitschek für deren Beiträge, die den Fortlauf des Projektes sehr bereichert haben. Insbesondere sind Anknüpfungspunkte des Projektthemas zur Diskussion um Laien-, Leute- und Jugendtheologie in der praktischen Theologie sowie zu den Forschungsfragen zum Glaubenssinn der Gläubigen und zur narrativen Theologie in der systematischen Theologie deutlich geworden. Die Ergebnisse dieses Workshops sind in *Die Bedeutung von Gläubigen für die Theologie* (Stuttgart 2022) dokumentiert.

Schließlich danken wir allen, die zum Gelingen des Projektes sowie zum Entstehen dieser Monografie beigetragen haben. Dazu gehören unter anderem die studentischen Hilfskräfte Daniela Evers, Anne Lillpopp und Nico Steinbüchel, die uns bei der Transkription der Gruppendiskussionen tatkräftig unterstützt haben, sowie Julia Eckervogt, Sarah Müller-Röhr und Natalja Pfeifer, die bei der formalen Überarbeitung mitgewirkt haben. Wir danken Prof. Dr. Rebekka Klein, Prof. Dr. Veronika Weidner und Dr. Matthias Ruf für die Aufnahme in die Reihe *Exploratio* sowie Maria Saam vom Verlag Karl Alber für die hervorragende Begleitung des Publikationsprozesses. Die Universität Paderborn unterstützte uns mit einem großzügigen Zuschuss für die Ermöglichung einer Open-Access-Publikation. Schließlich danken wir der Deutschen Forschungsgemeinschaft für die finanzielle Förderung des Projektes sowie für die gewährte Verlängerung, die mit den Herausforderungen empirischer Forschung im Rahmen der Coronapandemie zusammenhing.

Die Autor:innen

1 Einleitung: Theoretischer Kontext des Projekts

In der vorliegenden Forschungsarbeit wird das Verhältnis von analytisch-theologischer Modellbildung zu theologischen Reflexionen von Gläubigen ohne formale theologische Ausbildung untersucht. Als eine Studie, die empirische Forschungsergebnisse auswertet und theologische Methoden kritisch reflektiert, ist sie hermeneutischer Natur. Ihr Ziel ist dezidiert nicht, eine bestimmte Methode gegenüber anderen auf- oder abzuwerten, sondern aus einer Gegenüberstellung von Theorie und Praxis Erkenntnisse zu gewinnen.¹

Die analytisch-theologische Modellbildung steht hierbei exemplarisch für eine akademische Theologie, die ihren eigenen Gesetzmäßigkeiten folgt und sich innerhalb ihrer eigenen, in der Regel durch formale Zugehörigkeiten und formale Ausbildungsprozesse geprägten Gemeinschaft ereignet. Aus untersuchungstechnischen Gründen konzentriert sich der vorliegende Band dabei auf die analytische Variante systematischer Theoriebildung. Damit ist keine Aussage über systematisch-theologische Zugänge zum Feld verbunden, die keiner analytischen Paradigmatik folgen. In ihrer formal vergleichsweise strengen Logik eignet sich die analytische Spielart der systematischen Theologie aber als hervorragender Testfall für den geplanten Abgleich. Die theologischen Reflexionen von Laien werden dagegen als Testfall für die alltägliche Auseinandersetzung mit dem, was christliche Offenbarungsinhalte für die situativ geprägte Lebensführung bedeuten, herangezogen. Die Konzentration auf formal nicht gebildete Gläubige stellt hierbei eine Zuspitzung dar, denn natürlich muss sich auch die Theologie von Personen, die Theologie wissenschaftlich studiert haben, im Alltag bewähren. Der vorliegende Abgleich konzentriert sich allerdings

1 Die Ergebnisse eines solchen Vergleichs können dazu führen, dass Vorurteile abgebaut oder zu enge Definitionen geweitet werden, sie können aber auch dazu führen, dass Methoden deutlicher voneinander abgegrenzt und sich manche Einschätzungen als zutreffend erweisen.

aus analytischen Gründen auf den Vergleich einer Theologie im wissenschaftlichen Expertise-Modus und theologischen Reflexionen im alltagsweltlichen Laien-Modus.²

Der vorliegende Abgleich betrifft mindestens zwei Aspekte theologischer Theoriebildung. Zum einen steht das Verhältnis zwischen theologischer Systematik und gläubiger Alltagspraxis zur Debatte. Theologische Systematik folgt einer wissenschaftlichen Rationalität, deren zentrales Kriterium die intersubjektive Nachvollziehbarkeit ist.³ Gläubige Alltagspraxis folgt dagegen vor allem einer lebensweltlichen Viabilität, in der vor allem das zählt, was sich im normalen Leben der bzw. des Einzelnen bewährt.⁴ Zum anderen geht es um das Verhältnis der beiden theologischen Teildisziplinen systematische und praktische Theologie. Während die systematische Theologie – insbesondere die Dogmatik – mit vorwiegend philosophischen Methoden nach einem in sich stimmigen *Verständnis* der im Jesus-Geschehen wurzelnden Offenbarung sucht,⁵ klärt die praktische Theologie den Glaubenssinn des sog.

2 Aus Gründen begrifflicher Klarheit sei bereits hier darauf verwiesen, dass der Begriff „Laie“ im vorliegenden Band im Sinn des Expertise-Diskurses verwendet wird, in dem Laien diejenigen Personen darstellen, denen die Kompetenzen fehlen, die Personen mit Expertise auszeichnen. Dieser Begriff wird später im Kapitel noch präzise geklärt. Damit geht es dezidiert nicht um Laien als Gegenbegriff zum Klerus.

3 Vgl. R. Bultmann, *Theologie als Wissenschaft*.

4 Vgl. J. Astley, *Ordinary Theology*.

5 Vgl. K. v. Stosch, *Systematische Theologie*, 8: „Systematische Theologie hat die Aufgabe, die Verantwortbarkeit des christlichen Glaubens auf dem Forum der Vernunft zu prüfen. Zu unterscheiden ist dabei die von der Fundamentaltheologie zu leistende Verantwortung des Glaubens nach außen von der durch die Dogmatik zu erbringenden Verantwortung nach innen.“ Für eine Zusammenschau der einzelnen systematisch-theologischen Disziplinen vgl. K. Ruhstorfer (Hg.), *Systematische Theologie*, sowie M. Seewald, *Einführung in die Systematische Theologie*, 38–67. Es sei darauf hingewiesen, dass in dieser Studie zwar Soteriologien verschiedener Konfessionen berücksichtigt werden, jedoch ein Verständnis von *Systematischer Theologie* vorausgesetzt ist, das stärker in der römisch-katholischen Tradition verbreitet ist. Während hier die Dogmatik in enger Verschränkung mit philosophischen Methoden gedacht wird, ist in weiten Teilen der neueren deutschsprachigen protestantischen Theologie eine deutlich stärkere Orientierung an kultur-, sozial- und humanwissenschaftlichen Ansätzen, z. B. an der Religionspsychologie, verbreitet (z. B. bei C. Danz, F. W. Graf). Auch in katholischen Kreisen ist die Orientierung der systematischen Theologie

Volkes Gottes auf und sucht nach Möglichkeiten eines angemessenen *Vollzugs* dessen, was als Offenbarung überliefert ist.⁶ Insofern beide Verhältnisse durch jeweils zwei eigenständige und eigen sinnige Rationalitäten geprägt sind, sich aber auf dieselbe Offenbarung Gottes beziehen, kann es sowohl zu Übereinstimmungen als auch zu Divergenzen kommen. Der vorliegende Band rekonstruiert die charakteristischen Familienähnlichkeiten⁷ und Unterschiede zwischen den beiden genannten Testfällen, d. h. einer analytisch-theologischen Modellbildung auf der einen und den theologierelevanten Reflexionen von Laien auf der anderen Seite.

Um eine solche Rekonstruktion zu ermöglichen, musste ein inhaltlicher Forschungsgegenstand gewählt werden, ein zentrales Thema theologischen Reflektierens sowohl der akademischen Theologie als auch von gläubigen Menschen ohne theologische Ausbildung. Im christlichen Kontext, in dem das Projekt angesiedelt ist, liegt die Person Jesu und ihre Bedeutung für den christlichen Glauben als ein solches Thema nahe. Als Christus steht Jesus nicht nur im Mittelpunkt theoretischer Auseinandersetzungen mit dem Wesen Gottes, wie sie beispielsweise im Rahmen der Trinitätslehre vorgenommen werden. Jeder gläubige Christ, jede gläubige Christin ist mit der Frage konfrontiert, welche Relevanz Jesus für das eigene Leben hat. Die Verkündigung der Kirche sowie der neutestamentlichen Schriften haben hier eine einhellige (wenn auch auf vielfältige Weise interpretierbare) Formulierung parat: Jesus Christus hat uns erlöst. Auch wenn für das Erlösungsgeschehen selten ein konkreter Mechanismus angegeben wird, beinhalten fast alle christlichen Erlösungserzählungen Jesu Tod am Kreuz als zentrales Element desselben. Daher eignet sich die Frage nach der Relevanz des Todes Jesu am Kreuz für den christlichen bzw. indivi-

an der Philosophie nicht mehr so selbstverständlich, wie dies früher der Fall war; vgl. dazu M. Dürnberger et. al. (Hg.), *Stile der Theologie*.

6 Vgl. C. P. Sajak, *Praktische Theologie*.

7 Wir verwenden den Begriff der Familienähnlichkeit in Anlehnung an Ludwig Wittgenstein, weil sich analoge Positionen und Strukturen in beiden Diskursen kaum in identischer Weise auffinden lassen werden. Mit dem Begriff der Familienähnlichkeit ist es also möglich, inhaltlich vergleichbare Befunde aufeinander zu beziehen, ohne dass sie identisch ausgeprägt sein müssen (vgl. A. Weiberg, *Familienähnlichkeit*). Näheres in diesem Band auch in Teilkapitel 1.3.1.

duellen Glauben als Thema für die Frage nach dem Verhältnis von analytischer Theologie und Laientheologie.

In diesem Kapitel wird in den Problemkontext des Forschungsprojektes eingeführt. Es orientiert sich dabei an den beiden zentralen Diskursen, die im Projekt abgeglichen werden, nämlich dem analytisch-theologischen (1.1) und dem laientheologischen (1.2). Beide werden jeweils für sich dargestellt, um anschließend vergleichende Perspektiven zu entwickeln (1.3). Aus analytisch-theologischer Perspektive wird die analytische Methode in Abgrenzung zu einer „kontinentalen“ Herangehensweise vorgestellt und einige konkrete Auseinandersetzungen innerhalb der deutschsprachigen Theologie der letzten Jahre beleuchtet (1.1.1). Anschließend wird die Soteriologie als umfassender Synthesetraktat innerhalb der systematischen Theologie bzw. Dogmatik vorgestellt, ein Überblick über verschiedene Zugänge zur Deutung des Kreuzestods gegeben und vorhandene Typologien soteriologischer Modellbildung vorgestellt (1.1.2). Schließlich wird die in der analytischen Theologie verbreitete Methode der Modellbildung vorgestellt, nachdem die Konzepte der Theorie und des Modells in wissenschaftstheoretischer Hinsicht voneinander abgegrenzt und Definitionsversuche rezipiert wurden (1.1.3). Aus laientheologischer Perspektive gilt es zuerst, den Untersuchungsgegenstand näher zu bestimmen (1.2.1). Dazu werden die Konzepte, anhand derer die Bedeutung des Glaubenssinns der Gläubigen diskutiert werden, beschrieben, um auf dieser Grundlage das für das praktisch-theologische Teilprojekt erkenntnisleitende Konzept der Laientheologie zu bestimmen. Anhand dieses Konzepts können dann die vorliegenden Erkenntnisse zu den Bedeutungszuschreibungen theologischer Laien zum Kreuzestod Jesu und zur Art und Weise, wie sie normalerweise Theologie treiben, zusammengefasst werden (1.2.2.). Abschließend wird herausgearbeitet, wie die Erkenntnisse beider Teilprojekte miteinander verglichen werden können. Hier wird zuerst ein heuristisches Modell entwickelt, an dem sich der Vergleich orientieren kann (1.3.1), um anschließend methodische Überlegungen zu diesem Vergleich zu diskutieren (1.3.2).

1.1 Der analytisch-theologische Zugang zur Bedeutung des Todes Jesu am Kreuz

Die genannten übergreifenden Forschungsfragen berühren mehrere konkrete Forschungsgegenstände. Im Hintergrund steht auch eine wissenschaftspolitische Kontroverse, die als sogenannter Methodenstreit innerhalb der systematischen Theologie geführt wird. Ein wichtiger inhaltlicher Kern dieser Kontroverse ist dabei die Frage, inwiefern Glaube auf propositionale Inhalte und Modelle reduziert werden kann.⁸ Hinsichtlich dieser Fragestellung gibt es auch *innerhalb* der analytischen Theologie eine lebendige Auseinandersetzung zur selben Frage, bei der sich zahlreiche analytische Autor:innen von einer zu kognitivistischen bzw. rationalistischen Herangehensweise distanzieren.⁹

1.1.1 Der „Methodenstreit“: Analytische vs. kontinentale Theologie

Wissenschaftliche Schulen lassen sich selten eindeutig voneinander abgrenzen, auch wenn zahlreiche Familienähnlichkeiten zwischen Denker:innen, die sich einer bestimmten Methode zurechnen, herausgearbeitet werden können. Es gibt häufig eine gemeinsame Tradition, der sie sich zugehörig fühlen, welche meist durch gemeinsame Referenzautor:innen der Vergangenheit belegt werden kann. Meist reicht ein kurzer Blick in das Literaturverzeichnis eines Werkes, um herauszufinden, mit welcher Methode der Autor oder die Autorin arbeitet: Wird primär Edmund Husserl, Martin Hei-

8 Vgl. J. Grössl, Propositionale Glaubensinhalte; J. Grössl, Praktizierte Glaubensreflexion.

9 Die *reformed epistemology* um Alvin Plantinga und Nicholas Wolterstorff betrachtet Glaubensinhalte als *properly basic* (vgl. A. Plantinga, Warranted Christian Belief); thomistische Analytische Theologen wie Eleonore Stump betonen die Unzulänglichkeit von kognitivistischen Ansätzen in der Theologie (vgl. E. Stump, The Problem of Evil: Analytic Philosophy and Narrative); manche analytische Denker wie Nicholas Wolterstorff oder Michael Rea gehen sogar so weit zu sagen, dass göttliche Erkenntnis nicht primär durch intellektuelle Argumente erlangt wird, sondern primär durch spirituelle Praxis und Offenbarung (vgl. M. Rea, The Hiddenness of God).

degger oder Michel Henri zitiert, scheint eine phänomenologische Schrift vorzuliegen, bei Kant, Hegel, Fichte, Schelling ein idealistisches oder transzendentalphilosophisches Werk, bei Alvin Plantinga, Ludwig Wittgenstein oder Richard Swinburne eine analytische Arbeit. Statt einer „Schule“ oder „Methode“ sollte man aufgrund der Heterogenität und der unklaren Grenzziehung mit William Wood besser von „intellektuellen Traditionen“ sprechen:

Analytic philosophy is a distinctive form of inquiry not because it has unique tools and methods, but because it is the product of a distinctive intellectual culture. But that is exactly why it is difficult to demarcate analytic from continental philosophy. Intellectual traditions have porous boundaries, and it is possible for a single thinker to be a member of more than one intellectual tradition at the same time.¹⁰

Interessanterweise hat es sich eingebürgert, die Vielzahl von divergierenden, nicht-analytischen Methoden unter dem Stichwort „kontinental“ zusammenzufassen. Dies ist bereits historisch gesehen merkwürdig, da viele wichtige Referenzautor:innen des analytischen Spektrums aus dem kontinentalen Europa stammen, wie z. B. Rudolf Carnap und andere Mitglieder des Wiener Kreises oder der bereits erwähnte Ludwig Wittgenstein. Im Verlauf des 20. Jahrhunderts ergab sich allerdings die Entwicklung, dass in Großbritannien und den Vereinigten Staaten Philosophielehrstühle zunehmend mit analytisch arbeitenden Personen besetzt wurden, während im kontinentalen Europa, vor allem in Frankreich und Deutschland, andere Traditionen dominierten. Versuche, die analytische und die kontinentale Methode zu definieren bzw. sie voneinander zu unterscheiden, sind daher meist Konstruktionen, die versuchen, eine historisch gewachsene Realität rückblickend zu verstehen, indem Normierungen postuliert werden, mit der sich die Mehrheit derer, die sich einer Tradition verpflichtet fühlen, identifizieren können.

Obwohl er die Problematik der unmöglichen Grenzziehung der Methoden reflektiert, postuliert Michael Rosen vier Themen

¹⁰ W. Wood, *Analytic Theology*, 49.

bzw. Fragen, die alle kontinentalen Philosoph:innen intensiv beschäftigen:¹¹

1. Ist Philosophie überhaupt möglich und, falls ja, mit welcher Methode sollte sie arbeiten?
2. Wie ist das Verhältnis von Philosophie und Naturwissenschaften? Gibt es eine klare Grenze?
3. Wie ist das Verhältnis von Philosophie und Geschichte? Was folgt aus der Erkenntnis geschichtlicher Kontingenz für die Philosophie?
4. Wie lässt sich das Verhältnis von Theorie und Praxis in der Philosophie beschreiben?¹²

Darüber hinaus stellt er fest, dass „kontinental“ häufig mit „postkantisch“ gleichgesetzt wird, d. h. kontinentale Philosoph:innen verstehen sich als solche, die die kantische Erkenntniskritik ernst nehmen und versuchen, auf Basis dieser Kritik eine neue Philosophie zu etablieren. Diese Feststellung deckt sich mit dem häufig angebrachten Vorwurf gegen Analytiker, sie würden „hinter Kant zurückfallen“.¹³ Auch wenn sich unterschiedliche kontinentale Strömungen wie auch der deutsche Idealismus selbst in divergierende Richtungen entwickelt haben, vereint sie doch, wie Rosen es ausdrückt, der Glaube an die „Signifikanz von Kants ‚kopernikanischer Revolution‘“.¹⁴ Die analytische Philosophie steht historisch gesehen eher in empiristischer als in kantischer oder gar rationalis-

11 Vgl. M. Rosen, *Continental Philosophy*, 665: „It will be helpful, I suggest, to start by identifying four recurrent issues which in one way or another have concerned almost all of the philosophers in the Continental tradition.“

12 Vgl. ebd., 666: „The final issue concerns the unity of theory and practice. If philosophy is something other than a form of science (if it is, instead, an exercise in self-knowledge, for example) it seems reasonable to suppose that it will affect one's attitudes and practices in a more direct way than the discovery of some new scientific fact.“

13 Für Auseinandersetzungen mit diesem Vorwurf vgl. T. Schärfl, *Theologie und analytische Metaphysik*, 339; W. Löffler, *Metaphysik und Geltung*, 110: „Ein heute vor allem in der Theologie weitverbreiteter Gemeinplatz sind Einwände vom Typ, nach Kant könne man doch keine Metaphysik mehr betreiben, mit Kant seien metaphysische Fragen und metaphysische Zugänge zur Theologie als ein für alle Mal erledigt [...] erwiesen bzw. die Ernstnahme metaphysischer Fragestellungen würde einem Rückfall hinter Kant gleichkommen.“

14 M. Rosen, *Continental Philosophy*, 667 (eigene Übersetzung).

tischer Tradition, hat sich aber im Verlauf des 20. Jahrhunderts von einer anti-metaphysischen zu einer in größeren Teilen Metaphysik affirmierenden Strömung entwickelt.¹⁵ Zwar werden alle vier von Rosen benannten Punkte auch von analytischen Denkern behandelt. Methodische Fragen stellen aber in der Regel nicht die zentralen Forschungsgegenstände dar.

Wenn man Analytiker nach den Kernpunkten ihrer Methodik fragt, bekommt man häufig die Antwort, analytische Philosophie sei vielmehr ein „*Stil* des Philosophierens“, der „besonderen Wert auf die Offenlegung argumentativer Strukturen legt und dabei besonders auf sprachliche Präzisierung achtet“¹⁶, als eine konkrete Methode.¹⁷ Michael Rea hat in prominenter und vielzitierte Weise diese Stilelemente als „Imperative“ zusammengefasst:¹⁸

1. Schreibe so, dass philosophische Positionen und ihre Implikationen adäquat formuliert werden können – und zwar im Idealfall so, dass logische Formalisierung und (eben dadurch) logische Analyse möglich werden.
2. Bevorzuge und betone Präzision, Klarheit und logische Kohärenz.

15 Vgl. G. Gasser/K. Viertbauer, Die Entwicklung der analytischen Religionsphilosophie, 7f.; 28.

16 W. Löffler, Wer hat Angst vor analytischer Philosophie, 386.

17 Die Rede von „Stilen“ statt divergierenden Methoden oder Schulen wurde im Rahmen einer vieldiskutierten Tagung in Schwerte 2015 in die deutschsprachige Theologie eingebracht und findet weiterhin Verwendung. Vgl. dazu auch M. Dürnberger u. a., Vorwort, 10: „Wenn nun etwas metaphorisch von ‚Stilen der Theologie‘ die Rede ist, dann reflektiert die Formulierung die Einsicht, dass damit ein nuancierteres Bild dessen möglich ist, wie gegenwärtig systematische Theologie getrieben wird. Denn die Texturen aktueller Projekte der Glaubensverantwortung sind feiner geworden, als grobe Vokabel [sic!] wie ‚Schule‘, ‚Paradigma‘ o.a. suggerieren: Es ist schwerlich möglich, von der je spezifischen Art und Weise abzusehen, wie die orientierenden Referenzbegriffe und -theorien von den einzelnen TheologInnen angeeignet, argumentiert, in neue Fragestellungen übersetzt u. a. m. werden. Die Übergänge zwischen den einzelnen Arbeiten erweisen sich dabei bei aller Unterschiedlichkeit der Ansätze als fluider, als die Rede von *Schulen* oder gar Schulgrenzen insinuiert und der Titel *Stile der Theologie* will diese Wahrnehmung adressieren.“

18 M. Rea, Introduction, 5f.; Übers. T. Schärfl, Analytisches Denken im Kontext, 52.

3. Vermeide den Gebrauch von Metaphern – gerade dann, wenn sie im Zentrum von Argumenten auftauchen; vermeide auch jede andere Ausdrucksweise, bei welcher der semantische Gehalt vage bleibt oder einen begrifflich unklaren Überschuss besitzt.
4. Arbeite so lange und so oft es geht mit wohletablierten und wohlverstandenen ‚elementaren‘ Begriffen und Konzepten. Und versuche andere, komplexere Konzepte durch Definitionen und Explikationen auf diese zurückzuführen.
5. Versuche begriffliche Analyse zudem als Erkenntnis- und Rechtfertigungsquelle für die Formulierung von Argumenten oder Gegenargumenten zu benutzen.

Der Nachteil an der Strategie, analytische Philosophie als „gute“ oder „präzise“ Philosophie darzustellen, besteht darin, Nicht-Analytikern die begriffliche und argumentative Klarheit und damit letztlich die Wissenschaftlichkeit abzusprechen. Dieser zumindest implizite Hochmut war sicher einer der Gründe für vorliegende Verwerfungen in der wissenschaftlichen Landschaft.¹⁹

In der methodischen Auseinandersetzung innerhalb der deutschsprachigen Theologie kommt Hans-Joachim Höhn zu einer ausgewogenen, würdigenden, aber auch kritischen Einschätzung (nun in explizitem Bezug auf analytische und kontinentale *Theologie*):

Kontinentaleuropäische Vertreter systematischer Theologie sind gut beraten, den Protagonisten einer Analytischen Theologie ihre Stärken nicht zu bestreiten, die nicht zuletzt die Schwächen der theologischen Rezeption postmoderner bzw. dekonstruktivistischer philosophischer Denkstile offenlegen, die sich an begrifflicher Prägnanz sowie argumentativer Stringenz wenig interessiert zeigen und eher ‚schwachen‘ Vernunftkonzepten huldigen. Sie sollten aber ebenso den Mut ha-

19 Vgl. M. Rosen, *Continental Philosophy*, 665: „In the face of this, the difference between analytic and Continental philosophy is sometimes characterized – by analytic philosophers in particular – as merely one of style: analytic philosophy is careful and rigorous, paying attention to the nuances of language, and Continental philosophy is – what? Loose and careless? Put like this, the contrast is hardly very flattering to Continental philosophy: the difference seems to be simply that analytic philosophers are good ones and Continental philosophers aren't!“

ben, jene Schwachstellen aufzudecken, die bisweilen von begriffs- und formallogischen Muskelspielen analytischer Theologen nur verdeckt werden.²⁰

Die Schwachstellen sieht Höhn vor allem im existenziellen Bereich. Man könnte hier Rosens vierte kontinentale Leitfrage angepasst reformulieren: Wie lässt sich das Verhältnis von Theorie und Praxis in der *Theologie* beschreiben? Theologie müsse laut Höhn nach dem „existenziellen Bezugsproblem“ fragen, nach der Vermittelbarkeit des Glaubens in die säkulare Welt sowie den häufig geäußerten „Ideologieverdacht sowohl auf Gehalts- und Methodenebene ausräumen“.²¹ Als „Leitmotive kontinentaler Theologie“ formuliert er folgende Punkte, die notwendig seien, um das existenzielle Bezugsproblem adäquat zu bearbeiten:

1. Die Theologie müsse „Ort und Relevanz des Glaubens im Ensemble menschlicher Daseinsvollzüge [bestimmen]“.
2. Sie müsse das „theologische Theorie/Praxis-Verhältnis[] anhand der Frage [klären], wie man lebt, wenn man praktiziert, was Christen glauben bzw. zur Lösung welcher Probleme der Lebensbewältigung ein Beitrag geleistet wird“.
3. Sie müsse außerdem die „sozio-kulturelle Kontextualität und Kontingenz christlicher Glaubensvermittlung“ wahrnehmen.

Höhn folgert: Ohne die „Verklammerung mit existenz-hermeneutischen Reflexionen bleibt eine erkenntnistheoretische Bestimmung des Glaubensvollzuges unzureichend.“²² Der analytischen Theologie wirft Höhn an dieser Stelle gravierende Mängel vor:

Vertreter eines analytischen Stils der Theologie konzentrieren sich materialiter auf ‚Kondensate‘ christlicher Glaubensüberzeugungen, deren propositionalen Gehalt sie erheben und deren performative Verfassung ihnen sekundär erscheint. Von allen semiotischen Dimensionen der Sprache haben sie vor allem die Semantik im Blick. Der Fokus liegt dabei auf dem Bestand von dogmatischen Aussagen und auf der Identifikation von religiösen ‚Satzwahrheiten‘. Wenn sich aber der christliche Glaube primär in Symbolen und Metaphern ausspricht,

20 H.-J. Höhn, *Glauben und Verstehen*, 200.

21 Ebd., 201.

22 Ebd., 202.

auf Mythen und Legenden zurückgreift, sich der Analogie und des Gleichnisses bedient und sich in Riten und Ritualen darstellt, kann die Wahrheit des Gesagten und Dargestellten nicht unabhängig von der Logik und Eigenart der jeweils gewählten Aussage- und Darstellungsweise erhoben werden.²³

Höhn geht davon aus, dass es theologische Texte und Zeugnisse gibt, „mit denen Belangvolles ausgesagt wird, ohne dass in ihnen etwas propositional Bedeutsames behauptet wird“.²⁴ Dass Analytiker:innen mit solchen Texten, zu denen auch Poesie und Liturgie gehöre, häufig nichts anfangen können, zeige, dass sie ein „hermeneutische[s] Problem“ haben.²⁵

Analytische Theolog:innen sind häufig mit dem Vorwurf der fehlenden Praxisrelevanz und existenziellen Dimension der Auseinandersetzung konfrontiert. William Wood beschäftigt sich in seiner Programmschrift *Analytic Theology and the Academic Study of Religion* ausführlich mit dem Vorwurf, den er „objection from practice“ nennt. Dieser besagt, analytische Theologie sei keine spirituelle Praxis, wie es Theologie eigentlich sein sollte.²⁶ Einen solchen Vorwurf würden aber auch die meisten nicht-analytischen Theolog:innen zurückweisen und behaupten, Theologie als Wissenschaft sei eben eine theoretische *Reflexion* auf Glaubensinhalte und Glaubenspraxis, jedoch sei die Vertiefung des Glaubens („spiritual nourishment“) keine genuine Aufgabe der Theologie.²⁷ Im Gegensatz zu Rea zieht Wood allerdings die Möglichkeit in Erwägung, dass analytische Theologie, wenn sie angemessen betrieben wird, auch spirituell bedeutsam sein und glaubensrelevante epistemische Tugenden fördern kann.²⁸

23 Ebd., 210.

24 Ebd., 219.

25 Ebd., 218f.

26 Vgl. W. Wood, *Analytic Theology*, 20.

27 Ebd.; vgl. dazu auch M. Rea, Introduction, 18f.

28 Vgl. W. Wood, *Analytic Theology*, 190: „When undertaken in the right spirit, analytic theology can become a spiritual practice: a way of seeking God, and of training the mind and the will to be open to grace. Moreover, the specific techniques of analytic inquiry both presuppose and cultivate the virtue of humility.“

1.1.2 Typologien in der Erlösungslehre

Kern der christlichen Verkündigung ist, dass Jesus Christus die Menschen erlöst hat. Innerhalb der akademischen Theologie beschäftigt sich die Soteriologie als Teildisziplin (Traktat) der Dogmatik mit der Frage, wovon, wie und auf welches Ziel hin der Mensch (oder sogar andere Wesen oder sogar der gesamte Kosmos) erlöst werden kann. Als Mindestanforderung für die Zugehörigkeit zum Christentum kann gesehen werden, dass der gläubige Christ oder die gläubige Christin davon ausgeht, dass Jesus Christus irgendetwas mit der eigenen Heilsmöglichkeit zu tun habe. Doch bereits bei der Frage nach der genauen Bestimmung dieses „irgendetwas“ divergieren die theologischen Traditionen stark voneinander. Für die vorliegende Studie wurde bewusst das Thema der Soteriologie als Materialobjekt gewählt, da auch unabhängig von der akademischen Theologie jede:r Gläubige mit der Frage konfrontiert ist, was dieser Jesus eigentlich „mit mir zu tun hat“.²⁹

Ein weiterer Vorteil der Entscheidung für die Soteriologie ist die Tatsache, dass im Unterschied zu manch anderen Glaubenslehren selbst in der römisch-katholischen Kirche keine starken lehramtlichen Festlegungen existieren, was die Freiheit zum eigenen Reflektieren (vor allem in konservativen Kreisen) deutlich erhöht. Aufgrund dieser schwachen lehramtlichen Festlegungen bei gleichzeitiger zentraler Relevanz für den christlichen Glauben eignet sich dieses Thema folglich hervorragend für formale und inhaltliche Vergleiche. Jeder und jede Gläubige hat sich – auch ohne theologische Ausbildung – Gedanken über den Kreuzestod Jesu gemacht. Auch in der Liturgie werden Gläubige mit einer Vielzahl von soteriologischen Bildern konfrontiert.

29 Bereits Origenes verwies darauf, als er schreibt: „Für mich aber ist dieses in der Tiefe und in der Höhe in Aussicht gestellte Zeichen, mein Herr Jesus Christus, ohne jeden Nutzen, wenn das Geheimnis um seine Tiefe und Höhe nichts mit mir zu tun hat“ (Homilie 2.1; Übers. Fürst / Hengstermann, 209). In diesem Sinn betitelt auch Markus Weißer das Christologie-Kapitel des von ihm mitverfassten Dogmatik-Lehrbuchs „Was bedeutet dieser Jesus für uns?“ (E. Dirscherl/M. Weißer, Dogmatik, 142–180). Thomas Pröpper beschreibt spezifisch die Soteriologie als Explikation der Christologie hinsichtlich ihrer „Bedeutung für uns“ (T. Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 194).

Klassische Typologien

Ohne die soteriologische Modellbildung, die in dieser Arbeit vorgenommen wird, an dieser Stelle bereits vorwegzunehmen, soll kurz auf die möglichen Herangehensweisen und auf einige zentrale Kontroversen eingegangen werden. Zunächst kann man sich die Frage stellen, welcher Aspekt des Lebens Jesu erlösungsrelevant oder (falls alle relevant sind) welcher Aspekt erlösungs*notwendig* ist. Es ergeben sich hier folgende mögliche Fokussierungen:

1. Jesus Christus ist die Inkarnation Gottes. Bereits mit der Menschwerdung wurde die Menschheit erlöst; das Leben, Sterben und die Auferstehung Jesu ist nur eine logische Konsequenz dessen, was an Weihnachten (oder streng genommen schon bei der Verkündigung Mariens) geschehen ist.
2. Jesus Christus predigte die Reich-Gottes-Botschaft, lebte eine vorbildliche Gottesbeziehung, forderte Umkehr und Zuwendung zu den Armen und Marginalisierten. Mit der Taufe und/oder der bewussten Entscheidung für die Nachfolge Jesu geschieht die Erlösung des Einzelnen.
3. Jesus Christus wurde gefoltert und gekreuzigt; seinen Tod deutete entweder bereits er selbst oder erst seine Jünger nach seinem Tod als einen sinnvollen Tod, mit dem er die Sünden der Welt trug und dadurch Erlösung ermöglichte.
4. Jesus Christus ist auferstanden (bzw. von den Toten auferweckt worden) und den Jüngern nach seinem Tod erschienen. Durch die Begegnung mit dem Auferstandenen erfahren die Jünger (und durch deren Verkündigung langfristig alle Menschen), dass Gott die Menschen erlöst hat, indem er die Macht des Todes gebrochen und ewiges Leben (wenn nicht für alle, dann zumindest) für Christus ermöglicht.

Terminologisch wird hier entsprechend in der dogmatischen Literatur zwischen *inkarnatorischen*, *vitalen* und *staurozentrishen* (gr. *staurós*: das Kreuz) Soteriologien unterschieden.³⁰ Für den vierten genannten Zugang gibt es keinen etablierten Begriff, man könnte ihn *epiphanisch* (Erlösung durch Erscheinung) oder *revelatorisch*

30 Vgl. M. Weißer, War das Kreuz denn wirklich nötig, 189–191.

(Erlösung durch Offenbarwerden) nennen.³¹ Für jede dieser Soteriologien lassen sich sowohl in der Schrift, der Tradition sowie bei gegenwärtigen Theolog:innen Beispiele finden, welche diese weiter auf einen genauen Erlösungsmechanismus hin konkretisieren. Fast alle soteriologischen Konzeptionen betonen auch den inneren logischen Zusammenhang von Inkarnation, Leben, Sterben und Auferstehung Jesu; kaum jemand betrachtet einen der genannten Aspekte losgelöst von den anderen. Doch lässt sich im Rahmen von Gedankenexperimenten und kontrafaktischen Fragestellungen durchaus zwischen notwendigen und kontingenten Aspekten einer jeweiligen Konzeption unterscheiden. Man kann beispielsweise, bezogen auf die genannten Zugänge, folgende Fragen stellen:

1. Hätte er uns auch erlöst, wenn er kurz nach seiner Geburt z. B. aufgrund einer Kinderkrankheit gestorben wäre?
2. Hätte Jesus uns auch erlösen können, wenn er ein bloßer (wenn auch besonderer oder gar einmaliger) Mensch gewesen wäre? Könnte seine erlösende Vorbildwirkung nicht auch eine andere besondere Person übernehmen?
3. Ist das Leiden oder nur Jesu Tod erlösungsrelevant? Ist es vor allem die Tatsache, dass er starb, oder, dass er sich freiwillig für den Tod entschieden hat? Hätte er uns auch erlöst, wenn er von Pontius Pilatus doch begnadigt worden wäre?
4. Ist eine körperliche Auferstehung (Wiederbelebung und Transformation des toten Leichnams verbunden mit einem „leeren Grab“) Voraussetzung für die Erlösung, reicht eine „geistige Auferstehung“ des leiblichen Christus oder gar eine metaphorische Deutung („Die Sache Jesu geht weiter“) aus?

Durch die klassische Aufteilung der Traktate wird die Soteriologie leider oft unabhängig von der Ekklesiologie betrieben.³² Gerade die katholische Tradition betont allerdings die soteriologische

31 Aufgrund der Verwechslungsgefahr mit fundamenttheologischen Offenbarungsmodellen, empfiehlt sich allerdings die zweite Option, die auch im Folgenden verwendet wird.

32 Vgl. exemplarisch das Dogmatik-Lehrbuch von Gerhard Ludwig Müller, welches in der Struktur an klassische Lehrbücher anknüpft (vgl. G. L. Müller, *Katholische Dogmatik*); dort wird die Soteriologie gemeinsam mit der Christologie im fünften Kapitel, die Ekklesiologie erst im zehnten Kapitel behandelt. Seit dem Erscheinen von *Mysterium Salutis: Die Grundlagen heilsgeschichtlicher*

Notwendigkeit von Taufe und Sakramenten; seit dem Zweiten Vatikanum wird auch die Kirche selbst als Sakrament, d. h. als Zeichen und Werkzeug des Heils (in welchem das Heil bereits selbst Wirklichkeit wird) gesehen. Selbst wenn heute im Anschluss an die Konzilsbeschlüsse religionstheologisch und ökumenisch inklusiv gedacht (und somit ein *extra ecclesiam nulla salus* abgelehnt) wird, lehrt die Kirche auch heute noch eine hohe soteriologische Relevanz der Kirche. Eine *ekklesiologische* Soteriologie, z. B. im Anschluss an Thomas von Aquin, fokussiert auf die Verkündigung des Evangeliums (welches alle oben genannten Aspekte beinhaltet), welche Erlösung erst ermöglicht. Manchmal wird hier von subjektiven Erlösungsmodellen gesprochen, da erst die subjektive Aneignung der Botschaft zur Erlösung führt.³³ Im Gegensatz dazu sind manche inkarnatorischen und staurozentrischen Modelle nicht nur objektiv, sondern hochgradig objektivistisch: Christus hätte uns so gar erlöst, wenn niemand davon etwas mitbekommen hätte.

Für die vorliegende Studie wurde nicht die allgemeine Frage „Was hat Christus mit unserem Heil zu tun?“ gewählt, sondern diese auf das Kreuzesereignis hin spezifiziert. Dies hat mehrere Gründe: Erstens ist die Formel, Christus sei für unsere Sünden gestorben, eine der ältesten christlichen Bekenntnisformeln (vgl. deren Rezitation in 1 Kor 15,3: Paulus spricht davon, dass er weiergibt, was auch er empfangen habe).³⁴ Zudem deuten viele andere neutestamentliche Stellen explizit den Tod Jesu als Heilser-

Dogmatik und Rahners Schrift *Über den Versuch eines Aufrisses der Dogmatik* tritt in den 50er Jahren allerdings zunehmend das Bewusstsein zu Tage, dass die Traktate untrennbar miteinander verknüpft und die Soteriologie als Bindeglied fungieren kann; vgl. D. Sattler, *Erlösung*, 77: „Unter dem Vorzeichen der Rede von ‚Erlösung‘ werden alle weiteren Themen behandelt, die ihren Ausgangspunkt in der Sündenlehre haben. Fragen der Ekklesiologie, der Sakramentenlehre und der Eschatologie sind unter dieses soteriologische Vorzeichen gestellt.“

33 Zur Unterscheidung von subjektiven und objektiven soteriologischen Modellen vgl. G. L. Müller, *Katholische Dogmatik*, 372; P. S. Fiddes, *Salvation*, 179. Die meisten heutigen soteriologischen Theorien versuchen, subjektive und objektive Elemente zu kombinieren, lassen sich aber dennoch eher der einen oder der anderen Richtung zuordnen.

34 Die Bekenntnisformel des Paulus im 1. Korintherbrief, wahrscheinlich verfasst im Jahr 54, beinhaltet die Aussage „Christus ist für unsere Sünden gestorben“ (15,3). Wahrscheinlich wird die gesamte Formel von Paulus rezitiert, da er

eignis.³⁵ Zweitens ist das Symbol des Kreuzes allgegenwärtig im christlichen Glaubensleben. In der Liturgie werden Gläubige beispielsweise mit einer Vielzahl von soteriologischen Bildern (wie z. B. das „Opferlamm“, das „geschlachtet wird“) konfrontiert, die häufig irritieren und zum Nachdenken anregen. Drittens verhalten sich alle soteriologischen Theorien zur Bedeutung des Kreuzes, wenn auch manchmal nur in Abgrenzung zu klassischen Ansätzen. Zum letzten Punkt sei dies in Bezug auf die anderen drei oben genannten Aspekte verdeutlicht: Vitale Ansätze sehen das Kreuz häufig als letzte Konsequenz der Pro-Existenz Jesu in einer sündhaften Welt, als ein Erweis der Glaubwürdigkeit der Botschaft. Revelato-

darauf hinweist, dass er dieses Evangelium „empfangen habe“, was auf einen deutlich älteren Ursprung hinweist. In den Evangelien spielt die (Selbst-)Identifizierung Jesu mit dem Gottesknecht sowie im Johannesevangelium mit dem Paschalamm eine entscheidende Rolle, die auf eine Kontinuität im soteriologischen Denken mit dem Judentum hinweist. Ob diese Identifikation erst nachösterlich vorgenommen oder bereits von Jesus von Nazareth selbst zumindest angedeutet wurde, ist in der historisch-kritischen Exegese umstritten und wahrscheinlich historisch nicht beurteilbar. Ähnlich wie bei der impliziten Christologie (bei der von Handlungen Jesu implizit auf seinen unausgesprochenen Anspruch auf Gottgleichheit oder Gottähnlichkeit geschlossen wird) lässt sich auch die These einer *impliziten Soteriologie* verteidigen: Bestimmte Handlungsweisen und Aussagen Jesu, die von den Jüngern zu Lebzeiten Jesu nicht verstanden wurden, wurden nach dessen Tod als impliziten Anspruch auf eine entscheidende Rolle im Erlösungsmechanismus gedeutet. Vgl. H. Kessler, Christologie, 273 f.; ebd., 272: „Jesus hat seine Taten als endzeitliches Erfüllungsgeschehen [...] gewertet, als zeichenhaftes Aufleuchten und anfanghaften Einbruch des endgültigen Heils.“ Vgl. dazu auch ebd., 281: „So [basierend auf die Abendmahlsüberlieferung und des Lösegeldwortes Mk 10,45b] kann auch im Hinblick auf sein Leiden und Sterben von einer *indirekten Soteriologie* bei Jesus gesprochen werden, die Anhalt und Ansatzpunkt für nachösterliche Explikationen wurde“ (Kursivierung teilweise entfernt).

- 35 Im Neuen Testament finden sich unterschiedliche Beschreibungen, welche aber meist die soteriologische Rolle des *Todes* Jesu betonen: ein leidender Prophet (1 Thess 2,15), ein Bekenner- bzw. Märtyrertod (1 Tim 6,13), die Lebenshingabe als Lösegeld (Mk 10,45), die Entmachtung des Todes (Hebr 2,14 f.), ein Sühnetod (Röm 3,23-25). Laut dem Exegeten Jens Schröter konvergieren die Vielzahl der soteriologischen Deutungen „darin, dass sie den Tod Jesu aus der Perspektive der Auferweckung Jesu Christi von den Toten als ein Handeln Gottes zugunsten der Menschen auffassen, durch das er sie in ein neues Verhältnis zu sich gesetzt und ihnen ein neues Leben ermöglicht hat“ (J. Schröter, Die Heilsbedeutung, 133).

rische Ansätze benötigen das Kreuz, um einen Kontrapunkt zur Auferstehung zu setzen. Inkarnatorische Ansätze können am ehesten auf das Kreuz verzichten, da ja bereits mit der Annahme der menschlichen Natur diese „vergöttlicht“ worden sei; allerdings ist selbst hier das Kreuz (und vor allem das damit einhergehende Leiden) relevant für den Nachweis einer wahrhaften Menschwerdung und damit einhergehenden Entäußerung bzw. Selbsteinschränkung Gottes.

Entwicklungen in der deutschsprachigen Theologie

In der deutschsprachigen Theologie wurde die Relevanz des Kreuzestodes in den letzten Jahren kontrovers diskutiert. Dies geschieht vor allem in Abgrenzung zu der die gesamte westliche Theologie prägenden Satisfaktionslehre des Anselm von Canterbury, bei der das Leiden Jesu als heilsnotwendige, stellvertretende Sühne verstanden wird. Zudem erweist es sich in einer Zeit, in der Vorstellungen von der Allgüte und Barmherzigkeit Gottes zunehmend an theologischer Relevanz gewinnen, als immer schwieriger vermittelbar, dass Gott den Tod seines Sohnes gewollt habe, ihn gar ‚geopfert‘ habe oder dass sein ‚Zorn‘ habe besänftigt werden müssen. Im Jahr 2012 erschien in der Reihe *Theologie kontrovers* ein wichtiger Sammelband zum Thema mit dem Titel *Erlösung auf Golgotha? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen*. Dort stellten mehrere einflussreiche deutschsprachige Theolog:innen ihre Konzeptionen gegenüber. Wie bereits in der Einleitung offensichtlich wird, ist das gemeinsame Motiv aller Beitragenden eine Überwindung der „staurozentrischen Engführung“ der „westlichen Theologietradition“.³⁶

Auch aus ökumenischer Perspektive bietet die kritische Diskussion der Heilsbedeutsamkeit des Kreuzes viele Anknüpfungspunkte: Martin Luther verteidigte eine prägnante Kreuzestheologie, nach der – in Abgrenzung zu den meisten scholastischen Theorien – Gott selbst am Kreuz gelitten habe.³⁷ In der lutherischen Orthodoxie entwickelte sich auf Grundlage von Luthers selbst oft

36 J.-H. Tück / M. Striet, Vorwort, 7.

37 Vgl. P. Neuner, Martin Luthers Reformation, 121–123. Vgl. dazu auch O. Bayer, Martin Luthers Theologie, 213: „Der Begriff [Idiemenkommunikation] meint,

nicht systematisch ausgearbeiteten Intuitionen die so genannte *Kenosis-Lehre* (nach welcher sich Gott mit der Menschwerdung „entäußerte“, in dem Sinne, dass er göttliche Attribute ablegte).³⁸ Diese wurde in der katholischen Tradition noch bis Mitte des 20. Jahrhunderts dezidiert abgelehnt³⁹, seitdem aber (im Rahmen der Lösung von der Neuscholastik) immer positiver aufgegriffen. Mittlerweile ist in allen christlichen Konfessionen eine Vielfalt soteriologischer Ansätze anzutreffen, häufig mit größeren Ähnlichkeiten zwischen „liberalen“ katholischen und „liberalen“ evangelischen Gruppen (und respektive zwischen entsprechenden konservativen Kreisen) als zwischen entgegengesetzten Gruppierungen innerhalb der einzelnen Konfessionen.

Wenn es darum geht, soteriologische Ansätze voneinander zu unterscheiden, stößt man in der deutschsprachigen Theologie auf drei wesentliche Ansätze. Zum einen eine historische Dreiteilung in patristisch-inkarnatorische, mittelalterlich-satisfaktionstheoretische sowie neuzeitlich-ethische Modelle und zum anderen die Unterscheidung zwischen einem Solidaritäts- und einem Stellvertretungsparadigma. Als Beispiele für den erstgenannten Ansatz können hier Julia Knop und Gisbert Greshake angeführt werden. Nach Knop sind die soteriologischen Motive *Erneuerung*, *Aufrichtung* und *Heilung* in der Patristik, das Motiv der *Erziehung* in der östlichen Patristik, das Motiv der *Versöhnung* in der westlichen Patristik sowie verstärkt im Mittelalter vorzufinden, während in der beginnenden Neuzeit, speziell in der aufkommenden protestantischen Theologie, eine Wende zum Paradigma der *Befreiung* vorgenommen wird.⁴⁰ Mit der Aufklärung stehe „die ethische und

dass in dem einen konkreten Jesus Christus die generellen Eigenschaften der menschlichen Natur an denen der göttlichen Natur teilhaben und umgekehrt: In Christus, dem Menschen, hat Gott gelitten, ist gestorben und hat den Tod besiegt; in Christus, der Gott ist, ist die menschliche Natur allgegenwärtig, allwissend, allmächtig.“

38 Vgl. M. Lienhard, *Luthers christologisches Zeugnis*, 288 f.

39 Papst Pius XII verurteilte die Kenosislehre in seiner Enzyklika *Sempiternus Rex* (1951) noch als „ruchlose Erdichtung“ und „verwerflichen Irrtum“ (AAS 43 [1951], 638).

40 J. Knop, *Soteriologische Motive*, 598.

subjektive Seite der Erlösung im Vordergrund“. ⁴¹ Gisbert Greshake schlägt folgende Dreiteilung vor:

I. Erlösung als *Paideia* durch Christus im Rahmen des antiken griechischen Kosmos-Denkens. II. Erlösung als innere Begnadung des einzelnen unter der Voraussetzung einer rechtlichen Wiederherstellung des ‚ordo‘ zwischen Gott und Mensch. III. Erlösung als inneres Moment der Geschichte der neuzeitlichen Subjektivität. ⁴²

Die Unterscheidung zwischen einem Solidaritäts- und einem Stellvertretungsparadigma ist weit verbreitet ⁴³, vielfach werden die beiden Begriffe jedoch kreativ und vielseitig verwendet, sodass sie in der grundlegenden Bedeutung sogar zusammenfallen. So etwa bei Matthias Reményi:

Hier fallen die Begriffe Solidarität und Stellvertretung in einer Weise zusammen, die den vollen Begriff der Stellvertretung einzuholen vermag. Denn Stellvertretung bedeutet gerade nicht die Substitution des Vertretenen, sondern ein Treten an dessen Stelle, das das Sich-hineinnehmen-lassen des Vertretenen in dieses Vertretungsgeschehen wirksam ermöglicht. Die Solidarität Christi mit und am Kreuz ist deshalb Stellvertretung, weil er als der menschengewordene Sohn, als die zweite Person der Trinität so an die Seite unserer Todeseinsamkeit tritt, dass uns ein Aufbrechen aus unserer Selbstabkapselung und eine neue Hinwendung zu Gott möglich werden. ⁴⁴

In der Tendenz sind unter dem Stellvertretungsparadigma kreuzeshermeneutische, also eher staurozentrische Ansätze verortet, während unter dem Solidaritätsparadigma offenbarungstheologische Erlösungsmodelle entwickelt werde.

In einer gewissen Linie mit diesen Paradigmen befindet sich auch die Unterscheidung zwischen objektiven und subjektiven Modellen, wobei objektive Ansätze häufig der lateinischen Theologie, subjektive Ansätze der östlichen, patristischen Tradition zugeordnet werden. Eine objektive Veränderung der Realität tritt beispielsweise ein, wenn Christus den Satan oder den Tod besiegt, die Heils-

41 Ebd.

42 G. Greshake, *Der Wandel der Erlösungsvorstellungen*, 71.

43 Vgl. M. Reményi, *Stellvertretung, nicht Äquivalenz*, 706.

44 Ebd., 709.

geschichte wiederhergestellt, die menschliche Natur von der Erbsünde geheilt oder Sühne für die menschlichen Sünden geleistet hätte; der Mensch könnte sogar erlöst sein, ohne von seiner Erlösung zu wissen.⁴⁵ Die subjektive Seite der Erlösung besteht in einer Veränderung des erlösten Individuums, beispielsweise, indem sein Charakter sich dem göttlichen annähert, es zum guten Handeln befähigt oder von Schuldgefühlen und Ängsten befreit wird. Dass diese Typologie unterkomplex ist, zeigt sich bereits darin, dass viele östliche Kirchenväter mit der Sündenbocktheorie ein eher objektives Modell vertraten. Ein differenzierteres Bild zeigt sich auch bei einer Analyse der soteriologischen Diskussionen im lateinischen Westen. Während die Satisfaktionstheorie Anselms von Canterbury deutlich die objektive Seite der Erlösung betont, nimmt Thomas von Aquin viel stärker die Heiligung (Sanktifikation) des Individuums in den Blick, sodass die (objektive) Satisfaktion zwar eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung der Erlösung des Individuums darstellt. Bei einer genaueren Analyse zeigt sich, dass fast alle soteriologischen Modelle sowohl subjektive als auch objektive Elemente enthalten.⁴⁶ Eine Kategorisierung von soteriologischen Theorien, die dem Muster „objektivistisch – subjektivistisch“ ähnelt, betrifft die grundsätzliche Frage, ob erst das Christusereignis (ob nun bereits durch die Inkarnation, durch Christi Leben, Sterben oder Auferweckung) Erlösung ermöglicht, indem es eine ontologische Änderung im Gott-Welt-Verhältnis begründet, oder ob „gnoseologisch“ nur das Wissen um unser Erlöst-Sein von

45 K.-H. Menke, *Gott sühnt in seiner Menschwerdung*, 107: „[...] Christus hat ganz unabhängig vom Glauben seiner Adressaten für alle Menschen aller Zeiten eine grundlegende Veränderung bewirkt.“

46 Vgl. O. D. Crisp, *Moral Exemplarism and Atonement*, 140: „According to ‚subjective‘ views, the importance of Christ’s reconciling work has to do with its appropriation by a particular individual, and the subjective change the person undergoes as a consequence. By contrast, ‚objective‘ views of the atonement are those according to which the most salient feature of Christ’s reconciling work is his action on behalf of the believer in salvation, independent of the change this brings about in the particular individual believer. But since all accounts of the atonement include both ‚subjective‘ and ‚objective‘ elements in the sense these terms are being used here, this is not very illuminating.“ Auch Erickson sieht subjektive und objektive Elemente in der Soteriologie als komplementär an; vgl. M. Erickson, *Christian Theology*, 713.

einem konkreten Heilsgeschehen abhängt. Jürgen Werbick vertritt prägnant die zweite Option:

Die herkömmliche westliche Soteriologie konzentriert sich aber auf den Tod Jesu und sieht in ihm – im Sterben Jesu für die Sünder – das eigentliche Heilereignis, das den Menschen den Zugang zur Erlösung und zur wahren Gottesgemeinschaft eröffnet. Mit dieser Annahme verbindet sich die Schwierigkeit, daß sie unterstellen muß, die in Jesu Verkündigung kundwerdende, bedingungslose Heilzusage Gottes sei schließlich doch an eine Bedingung geknüpft: an die Selbsthingabe seines Sohnes in den Tod für die Menschen, aufgrund deren Gottes Heilzusage erst wirklich Gültigkeit erlange. Hier scheint erst der Opfertod Jesu das Heil zu begründen, das doch der vorösterliche Jesus selbst schon verkündigt und vergegenwärtigt hat. Diese Konstruktion scheint theologisch kaum haltbar.⁴⁷

Werbick scheint hier von einer falschen Dichotomie auszugehen (eine Heilverkündigung vor dem Opfertod schließe eine Heilswirksamkeit des Opfertodes aus). Jedenfalls nimmt er eine bewusst wenig wohlwollende Haltung ein, mit der er einen ganzen soteriologischen Traditionsstrang als „theologisch kaum haltbar“ ausschließt.

Auch eine Unterteilung soteriologischer Modelle nach Zeitalter – Patristik, Mittelalter, Neuzeit – wie sie beispielsweise Julia Knop vornimmt, wird der Komplexität der soteriologischen Modelle nicht gerecht. Die Paradigmen „Solidarität“ und „Stellvertretung“ müssen aus analytisch-theologischer Sicht nicht abgelehnt werden, eignen sich aber aufgrund ihrer Vielseitigkeit nicht für eine präzise Typologisierung von Erlösungsmodellen.

Vor dem Hintergrund dieser häufig unterkomplexen oder vielschichtigen vorhandenen soteriologischen Typologien in der deutschsprachigen Theologie ist eine neue, modelltheoretische Kategorisierung notwendig, wie sie in dieser Studie unter Rückgriff auf vorherrschende Typologien im englischsprachigen Raum entwickelt wird.

Soteriologische Typologien im englischsprachigen Raum

In seinem weltweit stark verbreiteten Lehrbuch *Christian Theology* entwirft Millard Erickson eine soteriologische Typologie, die

47 J. Werbick, Soteriologie, 105.

fünf Theorien von *atonement* unterscheidet, wobei man schnell bemerkt, dass darunter nicht nur Sühnetheorien im engeren Sinne fallen, sondern vielfältige Deutungen der Heilsrelevanz des Christusereignisses mit – passend zum Fokus dieser Studie – einer gewissen Fokussierung auf das Kreuz.

Erickson unterscheidet zwischen (1) einer moralischen Vorbildtheorie, (2) einer Theorie der Demonstration göttlicher Liebe⁴⁸, (3) der Theorie der Demonstration göttlicher Gerechtigkeit, (4) einer Lösegeldtheorie⁴⁹ und (5) einer Satisfaktionstheorie.⁵⁰ Nun stellt er diese aber nicht als Modelle gegenüber, sondern bezeichnet sie als „background factors“⁵¹, welche wichtig sind, um die zentrale Theorie (das „central theme of the atonement“⁵²) verstehen zu können. Sein favorisierter Ansatz ist nämlich – wie in evangelikalen Kreisen verbreitet – die „penal substitution“-Lehre, d. h. die Theorie des stellvertretenden Strafleidens. Diese sei aber nicht im Widerspruch zu den klassischen Theorien zu denken, sondern vermag es, die wichtigsten Motive aller klassischen Theorien zu integrieren. Bei der Integration aller Motive in ein übergreifendes Modell spricht Erickson von einem „organischen Charakter der Theologie“.⁵³

Folglich findet sich bei Erickson, obwohl dies zunächst so erscheint, wie auch bei vielen anderen christlichen Theologen, keine Typologie von Modellen, sondern eine biblisch und historisch begründete Gegenüberstellung soteriologischer Ansätze. Es wird argumentiert, dass die klassischen Theorien für sich genommen unvollständig und inadäquat seien⁵⁴, weswegen, so Erickson, syste-

48 Erickson bringt diesen Ansatz unmittelbar mit der *moral influence*-Theorie. Es geht also nicht nur um die Demonstration, sondern um den positiven Einfluss des Offenbarungsereignisses auf das moralische Leben von Menschen und auf die Entwicklung der gesamten Menschheit. Vgl. M. Erickson, *Christian Theology*, 717–720.

49 Erickson verbindet diesen Ansatz unmittelbar mit der patristischen *Christus Victor*-Theorie. Vgl. ebd., 723.

50 Vgl. ebd., 695–730.

51 Ebd., 731.

52 Ebd., 731–752.

53 Ebd., 733: „[T]he doctrine of the atonement is the point at which the organic character of theology is most apparent.“

54 Vgl. ebd., 715: „[W]e will come to see the incompleteness and inadequacy of any single one [theory of the atonement] by itself.“

matisch ein umfassendes Modell entwickelt werden müsse, dass diese Probleme beheben soll.

Fazit: Pluralität und Vereinheitlichungsversuche

Klassische Versuche, die Frage zu beantworten, was Jesus Christus mit unserer Erlösung zu tun hat, basieren auf der Auslegung von Schriftstellen oder auf der Rezeption wichtiger patristischer oder scholastischer Autoren. Klassische Typologien orientieren sich meist an der historischen Entwicklung von Soteriologien. Die Vielzahl unterschiedlicher Perspektiven lässt sich aber nicht harmonisieren; entweder muss eine Auswahl getroffen oder das Konsistenzkriterium aufgegeben werden.

Als grundlegende Weichenstellung in der soteriologischen Theoriebildung erscheint die Frage, ob das Christusereignis unmittelbar eine objektive Veränderung in der Welt-Gott-Beziehung bewirkt hat oder eine solche Veränderung nur indirekt durch die Rezeption des Christusereignisses auf subjektiver Ebene hergestellt wird.

Einer reinen soteriologischen Theoriebildung wie sie klassisch – etwa von Anselm von Canterbury – oder auch von analytischer Seite vorgenommen wird und welche sich auf einzelne Aspekte des Erlösungsgeschehen konzentriert, wird von kontinentaler Seite zu Recht vorgeworfen, dass sie bestimmte Perspektiven verabsolutiert und andere wichtige Gesichtspunkte ausblendet. Eine umfassende Synthese aller Perspektiven (biblisch, historisch, philosophisch, praktisch) führt allerdings zu enormen Herausforderungen, denen auf unterschiedliche Weise begegnet wird – entweder, indem bestimmte Perspektiven von vornherein verworfen werden (z. B. die Bibel als Autorität), indem bestimmte Perspektiven als primär betrachtet werden (z. B. eine bestimmte philosophische Tradition) oder indem mit Verweis auf die Beschränktheit (oder Pluralität) der menschlichen Vernunft die Möglichkeit einer umfassenden Synthese grundlegend verworfen wird.

1.1.3 Analytische Modellbildung

Oliver Crisp gilt als einer der wichtigsten und bekanntesten Vertreter der analytischen Methode in der systematischen Theologie. Er ist auch für seine Methodenreflexion zur analytischen Methode und die damit verbundene Modellbildung bekannt. Modelle sind, so Oliver Crisp, vereinfachte konzeptionelle Rahmen oder Beschreibungen, mit deren Hilfe komplexe Daten, Systeme und Prozesse organisiert und verstanden werden können.⁵⁵ Modelle repräsentieren Aspekte anderer Dinge und weisen, wie Analogien, Ähnlichkeiten wie auch Unähnlichkeiten mit dem zu verstehenden Phänomen auf.⁵⁶ Modelle können realistisch, instrumental oder anti-realistisch gedacht werden; Crisp verweist darauf, dass die meisten Theolog:innen einem Realismus nahestehen und der Überzeugung sind, dass es eine subjektunabhängige Realität gibt und dass wir uns durch theologische Modelle auf diese Realität in approximativer Weise beziehen können.⁵⁷ Diese Form der kritisch-realistischen Modellbildung wird von Crisp unmittelbar auf die Soteriologie angewandt, indem entsprechende soteriologische Modelle entworfen werden.

Wissenschaftstheoretischer Hintergrund

Wenn von Modellen gesprochen wird, denken viele zunächst an Entwurfsmodelle in der Architektur oder an Nachbildungen schon existierender Objekte, möglicherweise auch an Modellbaueisenbahnen oder Gebiss-Modelle beim Zahnarzt. In der Wissenschaftstheorie ist der Modellbegriff allerdings als Ergänzung zum Theo-

55 O. Crisp, The Importance of Model Building, 9: „[Models are] simplified conceptual frameworks or descriptions by means of which complex sets of data, systems, and processes may be organized and understood.“

56 Vgl. ebd., 10.

57 Ebd., 13: „I take it that many theologians think that there is a mind-independent world, that we can successfully refer to that world in our theology, and that theological model building is consistent with these theologically realist commitments. [...] One can be committed to the (mind-independent) truth [...] and yet think that at best our theologizing [...] will inevitably yield models that are approximations to the truth of the matter rather than the truth plan and simple.“

riebegriff verbreitet. Als wichtige Akteure in diesem Forschungsbe-
reich gelten die Münchner Wissenschaftstheoretiker Roman Frigg
und Stephan Hartmann. Bekannte wissenschaftliche Modelle sind
das Bohrsche Atommodell, kosmologische Modelle, die Doppelhel-
lix der DNA, Evolutionsmodelle, Klimamodelle, auch wirtschaftli-
che Modelle der Marktregulation.

Von den von Frigg und Hartmann diskutierten Modelltypen⁵⁸
sind für die Theologie vor allem idealisierte und explorative Mo-
delltypen zur Anwendung geeignet: *Idealisierte Modelle* sind Mo-
delle, bei denen etwas Kompliziertes absichtlich vereinfacht oder
verzerrt wird, um es überschaubarer oder verständlicher zu ma-
chen.⁵⁹ Beispielsweise kann ein Modell der Planetenbewegungen
im Sonnensystem erstellt werden, das absichtlich die Effekte der
Relativitätstheorie ignoriert, d. h. auf der Newtonschen Mechanik
basiert, um bestimmte Ereignisse zu erklären. Sogar dieses Modell
kann noch weiter vereinfacht werden, indem die Gravitationsef-
fekte, welche die Planeten auf die Sonne haben, wissentlich ignoriert
werden, wodurch die vereinfachte Aussage getroffen werden kann,
dass sich nicht nur die Erde, sondern auch große Planeten wie Jupi-
ter oder Saturn um die Sonne „drehen“ würden.⁶⁰ Idealisierungen
sind somit Mittel, um mit Systemen umzugehen, die in ihrer vollen
Komplexität zu schwierig zu untersuchen sind.⁶¹ *Explorative Mo-
delle* haben nicht die Aufgabe, ein experimentell ermitteltes Phä-
nomen zu erklären, sondern dienen als Ausgangspunkt für weitere

58 Frigg und Hartmann schlagen folgende Kategorisierung von Modellen vor: (1) *scale models*, (2) *analogical models*, (3) *idealized models*, (4) *toy models*, (5) *minimal models*, (6) *phenomenological models*, (7) *exploratory models* und (8) *models of data*. Vgl. R. Frigg/S. Hartmann, *Models in Science*, Abschnitt 1.

59 Vgl. Potochnik, *Idealization*, 41–61, speziell 43: „Idealization has been recei-
ving increasing philosophical attention, most often in the context of scientific
modelling. Scientific models are explicitly intended to represent phenomena
only partially.“

60 Dies ist ein gutes Beispiel, um zu zeigen, dass Idealisierungen auch falsche
Aussagen machen dürfen (und manchmal sogar müssen), wofür auch Nancy
Cartwright argumentiert; vgl. N. Cartwright, *How the Laws of Physics Lie*; Dies.,
Nature's Capacities and Their Measurement, Kapitel 5.

61 Vgl. Potochnik *Idealization*, 41: „[...] I have made the case that science is profi-
tably understood as a search for causal patterns in the face of causal complexity.
[...] I explore a widespread strategy for accommodating this situation, namely,
with representations that idealize away much of the complexity.“

Untersuchungen.⁶² Sie liefern modales Wissen und dienen als Instrumente zur Untersuchung der Merkmale von Theorien.⁶³

Häufig werden die Begriffe „Modell“ und „Theorie“ synonym verwendet. Aus wissenschaftstheoretischer Sicht sollte man hier aber genau differenzieren.⁶⁴ Eine wissenschaftliche Theorie ist eine gut begründete und umfassende Erklärung für eine Reihe von Beobachtungen oder Phänomenen in der Welt. Entweder werden Modelle als Ergänzungen zu Theorien oder als gänzlich unabhängig von Theorien eingestuft.⁶⁵ In der formalen Logik besteht eine Theorie aus einer Menge von (formalisierten) Sätzen; ein Modell ist eine Struktur, die „alle Sätze einer Theorie wahr macht, wenn ihre Symbole so interpretiert werden, dass sie sich auf Objekte, Beziehungen oder Funktionen einer Struktur beziehen“.⁶⁶ Ähnlich werden in den Naturwissenschaften Modelle als ganzheitliche Interpretationen von als gültig erachteten physikalischen Gleichungen gesehen; häufig haben Modelle hier sowohl eine logische als auch eine repräsentationale Funktion.⁶⁷ Während Theorien umfassende Erklärungen bieten und ein breites Spektrum von Phänomenen umfassen, sind Modelle spezifische, vereinfachte Darstellungen bestimmter Aspekte der Realität. Sie helfen, Theorien zu veranschaulichen und können spezifische Vorhersagen treffen.

Eine bestimmte Theorie kann durch unterschiedliche Modelle repräsentiert werden; welches Modell gewählt wird, hängt dabei sowohl von (Erklärungs-)Zielen als auch von Hintergrundwissen ab.⁶⁸ Modelle haben nicht nur eine heuristische Funktion, sondern tragen auch dazu bei, theoretischen Begriffen eine Bedeutung zuzuschreiben.⁶⁹ Ein Beispiel ist hier das Atommodell: Dass Elektronen

62 R. Frigg/S. Hartmann, *Models in Science*, Abschnitt 1.

63 Vgl. G. Fisher, *Autonomy of Models and Explanation*; M. Massimi, *Two Kinds of Exploratory Models*.

64 Nur wenige Wissenschaftstheoretiker vertreten in der Tradition Rudolf Carnaps einen Reduktionismus bezüglich der Modelle; vgl. R. Frigg/S. Hartmann, *Models in Science*, Abschnitt 1.

65 Vgl. R. Frigg/S. Hartmann, *Models in Science*, Abschnitt 4.

66 Ebd.

67 Ebd., Abschnitt 4.1: „model as an alternative interpretation of a certain calculus“; „serves the purpose of making an abstract formal calculus more palpable“

68 Ebd.: „A given theory can have different models, and which model we choose depends both on our aims and our background knowledge.“

69 Vgl. ebd.

(wie im 1913 entwickelten Bohrschen Atommodell) als Elementarteilchen existieren, ergibt sich nicht unmittelbar aus den bekannten mathematischen Gleichungen, die das Bindungsverhalten (und ggf. den Atomzerfall) beschreiben. Alternative Modelle, die auf denselben Gleichungen beruhen, sprechen von einer „Elektronenwolke“, weil das Elektron um den Atomkern herum „verschmiert“ ist.⁷⁰

Modelle können aber auch noch weitreichender sein als bloß die Funktion zu besitzen, Theorien zu veranschaulichen und zu fundieren. Ihnen kann, wie oben erwähnt, auch eine explorative Funktion zukommen, indem sie entweder versuchen, unterdeterminierte Theorien zu ergänzen, oder sogar noch unbekannte Theorien zu antizipieren. So waren beispielsweise die Gedankenexperimente Albert Einsteins zur Krümmung von Raum und Zeit Modelle, die dieser bereits entwickelt hat, bevor die relevanten Gleichungen der speziellen Relativitätstheorie formuliert und empirisch überprüft wurden. Gleichsam trug er durch die Modellbildung zur Erforschung der Theorien bei. Je unvollständiger oder abstrakter Theorien sind, desto weitreichender sind die Aufgaben, die der jeweiligen Modellbildung zukommt.⁷¹

Theorien und Modelle in der Theologie

Eine Theorie versucht, eine Summe von als wahr erachteten Sätzen in einen logischen Zusammenhang zu bringen. So ist der *Theismus* eine Theorie, der als grundlegenden Satz „Gott existiert“ akzeptiert. Dieser Satz allein reicht allerdings nicht aus, um eine Theorie zu begründen, denn dazu gehören auch Definitionen und weitere Prämissen wie z. B. „Gott ist allmächtig“ und „Gott ist allgütig“.⁷²

70 Vgl. D. Giancoli, Physik, 1335.

71 R. Frigg/S. Hartmann, Models in Science, Abschnitt 4.2: „A theory may be incompletely specified in the sense that it only imposes certain general constraints but remains silent about the details of concrete situations, which are provided by a model [...]“

72 Richard Swinburne beispielsweise definiert den Theismus als die These, dass eine Person existiere, die körperlos, ihrem Wesen nach ewig, vollkommen frei, allmächtig, allwissend, vollkommen gut und Schöpfer aller Dinge sei. Vgl. R. Swinburne, The Existence of God, 8. Die meisten Theisten würden diesen Attributen in der Tradition von Aristoteles auch die Eigenschaft der notwendigen Existenz zuschreiben, wobei Immanuel Kant bekannterweise Zweifel daran hegt, ob Existenz als Eigenschaft gelten darf.

Um eine solche Definition zu verstehen, sind viele andere Erklärungen notwendig, wie z. B. eine logisch kohärente Definition von Allmacht.⁷³ Eine logisch kohärente Menge als wahr angenommener Sätze über die Existenz und Beschaffenheit Gottes begründet eine Theorie, aber noch kein Modell. Insofern sich die Theologie kritisch und konstruktiv mit Theorien auseinandersetzt, erfüllt sie ein wichtiges Kriterium der Wissenschaftlichkeit. Selbst diejenigen (meist nicht-analytischen) Traditionen, die darauf bestehen, dass Gott sich jeglicher Theoriebildung entzieht und weder definiert noch expliziert werden kann, können sich wissenschaftlich mit erkenntnistheoretischen Theorien über die Verstehbarkeit und Nicht-Verstehbarkeit Gottes sowie inhaltlich mit Theorien zur Entwicklung des religiösen Glaubens beschäftigen.

Bereits in den 1960er Jahren diskutierte der damals einflussreiche Philosoph Frederick Ferré die Anwendung der wissenschaftstheoretischen Modelltheorie in der Theologie; er betrachtete Theologie im Rahmen einer allgemeinen metaphysischen Reflexion und argumentierte für eine philosophische Annäherung an religiöse Konzepte mittels Modellen und Metaphern.⁷⁴ In seinem Aufsatz „Mapping the Logic of Models in Science and Theology“ teilt er die notwendige Differenzierung von Theorien und Modellen und sieht bei Letzteren die Aufgabe, erfahrungsbasierte oder -vermittelnde Interpretationen für abstrakte Theorien zu liefern. Während Theorien – vor allem im analytischen Kontext – religiöse Erfahrungen, gelebte religiöse Traditionen und Offenbarung ausklammern können, haben Modelle den Anspruch, diese Lücken zu füllen. Anstatt, wie bei Theorien üblich, einen sehr begrenzten Anwendungsbereich aufzuweisen, haben – Ian Barbour folgend – Modelle den Anspruch, so viele Theorien unterschiedlicher Gegenstandsbereiche wie möglich zu integrieren.⁷⁵ Hierbei werden aber nicht einfach Theorien verknüpft, sondern Interpretationen und Erweite-

73 Vgl. R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, Kapitel 9.

74 Vgl. F. Ferré, *Language, Logic and God*. Ferré kritisiert die anti-metaphysische, verifikationistische Erkenntnistheorie (18–57) und setzt dieser eine „funktionale Analyse“ religiöser Aussagen entgegen (58–66), wobei die funktional gewonnen Modelle einen Wahrheitsanspruch erheben können (vgl. ebd.; 146–166).

75 Vgl. I. Barbour, *Myths, Models and Paradigms*. Später prägte Barbour die Rede von der Möglichkeit einer „Integration“ von theologischen und natur-

rungen vorgenommen, manchmal sogar „passende“ Spekulationen eingeführt, die helfen, die unterschiedlichen Gegenstandsbereiche zu verknüpfen und das Modell intuitiver oder verständlicher zu machen.⁷⁶

Diese idealtypische Unterscheidung von Theorie und Modell soll im Hinblick auf den vorliegenden Forschungsgegenstand veranschaulicht werden. Eine soteriologische *Theorie* kann sehr formal beschaffen sein. Bestes Beispiel hierfür ist die Satisfaktionslehre des Anselm von Canterbury, die aus einer Summe von Sätzen besteht, die in einem logischen Zusammenhang stehen, in etwa wie folgt:

1. Der Mensch schuldet Gott Gehorsam.
2. Der Mensch ist Gott gegenüber ungehorsam.
3. Ungehorsam gegenüber einem unendlichen Wesen führt zu unendlicher Schuld.
4. Indem der Mensch Gott gegenüber ungehorsam ist, lädt er unendliche Schuld auf sich.
5. Der Mensch kann aufgrund seiner Endlichkeit keine unendliche Schuld tilgen (Sühne leisten).
6. Nur ein Mensch kann stellvertretend für andere Menschen Sühne leisten.
7. Nur Gott kann unendliche Sühne leisten.
8. Nur ein Gott-Mensch (ein menschengewordener Gott) kann stellvertretend für die Menschen Sühne leisten und dadurch den Menschen erlösen.
9. Christus ist der Gott-Mensch, der die Menschen erlöst hat.

Diese Theorie kann auf unterschiedliche Weise formuliert werden. Beispielsweise spielt bei Anselm selbst der Begriff der Ehre eine große Rolle; viele Anselm-Exegeten sind sich aber einig, dass Anselm nie davon ausging, dass der Mensch Gott in seiner Ehre verletzten könne; Aussagen, dass der Mensch Gott in seiner Ehre ver-

wissenschaftlichen Theorien durch umfassende Modelle; vgl. I. Barbour, *When Science Meets Religion*, 28–38.

76 Beispielsweise lässt sich eine bestimmte theistische Theorie, eine bestimmte Theorie des göttlichen Handelns und eine bestimmte Schöpfungstheorie zu einem umfassenden Modell einer pantheistischen Gott-Welt-Beziehung ausbauen. Vgl. zu diesem Beispiel B. P. Göcke, *Alles in Gott*.

letzte, seien nur Umschreibungen der Effekte der Sünde, die so groß sind, dass sie der Mensch aus eigener Kraft nicht mehr rückgängig machen könne.⁷⁷ So können Theorien mit der Zeit modifiziert und weiterentwickelt werden, wenn (wie bei Anselm prominent von Immanuel Kant⁷⁸) auf Inkonsistenzen oder unplausible Prämissen aufmerksam gemacht wird.

Ein auf der Anselm'schen Theorie basierendes soteriologisches *Modell* hat hingegen den Anspruch, einen dort erwähnten Heils-Mechanismus umfassend zu beschreiben und dessen theologische und philosophische Voraussetzungen und praktische Folgen zu klären. Im Satisfaktions-Modell, das später als AT 2 ausgearbeitet wird, nimmt beispielsweise die Vereinbarkeit von göttlicher Barmherzigkeit und göttlicher Gerechtigkeit einen hohen Stellenwert ein. Zudem sollte ein Modell anschaulicher und für Außenstehende besser nachvollziehbar sein als eine Theorie, selbst um den Preis, Details auszulassen oder Strukturen zu vereinfachen. Das Problem bei der Satisfaktionslehre ist hierbei, dass objektives Erlöstsein als prinzipiell unabhängig von einem subjektiven Erlöstheits-Gefühl gilt, weswegen das Modell hier Erweiterungen vornehmen muss, um entsprechende Lücken zur praktischen Anschlussfähigkeit und subjektiven Aneignung durch Gläubige zu füllen.⁷⁹

Soteriologische Modelle in der Analytischen Theologie

Anders – und unter Anwendung seines oben beschriebenen modelltheoretischen Ansatzes – geht Oliver Crisp vor, der zwischen unterschiedlichen Erlösungsmodellen unterscheidet, die er „models of the atonement“ nennt. Jedes diese Modelle würde einen Erklärungsversuch (*account*) vornehmen, wie Christi Werk gefal-

77 Vgl. G. Greshake, Erlösung und Freiheit, 328 f.; 334.

78 Zu Kants Kritik an Anselms ontologischem Gottesbeweis vgl. K. v. Stosch, Einführung in die Systematische Theologie, 24.

79 Diese nimmt beispielsweise Swinburne vor, indem er betont, dass jeder Mensch eigenständige Wiedergutmachung und Vergebung leisten muss, was ihm aber durch Christi stellvertretende Wiedergutmachung erst ermöglicht wird; vgl. dazu Modell AT 2.1.

lene Wesen wieder mit Gott versöhnt.⁸⁰ Streng genommen geht es ihm also nicht um Sühne-Modelle (was die gängige Übersetzung von *atonement* wäre), sondern um Versöhnungs- bzw. Erlösungsmodelle; er verwendet hier also einen sehr weiten Begriff von *atonement*. Die verschiedenen Erklärungsversuche versucht Crisp zu klassifizieren, wobei eine bestimmte Art der Klassifikation eine Typologie darstellt: „By a typology, I mean a classification of different accounts of the meaning of the atonement.“⁸¹ Er lässt offen, ob es ein „bestes“ Modell geben kann oder ob möglicherweise letztlich kein einziges Modell die gesamte Bedeutung von Christi Erlösungswerk vollständig abbilden kann.⁸²

Im Gegensatz zu dogmengeschichtlichen Soteriologien unterscheidet Crisp die verschiedenen Lehren anhand des beschriebenen Erlösungsmechanismus, nicht bezüglich der Entstehungsgeschichte. Kann ein Autor (wie laut ihm die diskutierten patristischen Autoren Irenäus und Athanasius) einen solchen Mechanismus nicht klar ausweisen, wird er auch nicht in die Typologie einbezogen.⁸³ Viele patristischen Ansätze lieferten laut Crisp nur soteriologische Motive, die in manchen Fällen allerdings zu einer Lehre (*doctrine*) oder einem Modell (*model*) weiterentwickelt werden können.⁸⁴ Eine solche konstruktive Modifikation praktiziert Crisp beispielsweise bei der patristischen Lösegeldtheorie.

Der deutsche Begriff „Theorie“ wird hier meist in Übersetzung des englischen Wortes „account“ verwendet, der als „Ansatz“, „Darstellung“, aber auch „Theorie“ übersetzt werden kann. Einzeln verwendet Crisp die Begriffe *theory*, *account*, *doctrine* und *model* nicht klar voneinander unterschieden. Deutlicher wird die Unterscheidung, wenn Crisp von verschiedenen „Modellen“ spricht, die er in seinem Buch vorstellt, damit aber nicht alle präsentierten *accounts* meint, sondern nur diejenigen, die einen klaren Erlösungsmechanismus angeben können. Weil bloße Ansätze in der Literatur

80 O. D. Crisp, *Approaching the Atonement*, 146: „[A] number of different models of the atonement [...], each of which offers a particular account of how Christ's work reconciles fallen human beings.“

81 Ebd., 4.

82 Vgl. ebd.

83 Vgl. ebd., 45.

84 Vgl. ebd., 60.

häufig als *Theorien* bezeichnet werden (siehe auch Millard Ericksons „Theories of the Atonement“), soll hier der Theoriebegriff – entgegen der wissenschaftstheoretischen Einordnung – für unterschiedliche, ob gut oder schlecht ausgearbeitete, Ansätze verwendet werden. Der Modellbegriff soll – in Einklang mit der wissenschaftstheoretischen Einordnung – für Theorien mit deutlich herausgearbeiteten Prämissen, einem beschriebenen Erlösungsmechanismus und einem gewissen Grad an Veranschaulichung und praktischer Anknüpfbarkeit stehen.

Bei den ausgearbeiteten Modellen unterscheidet Crisp zwischen (1) einer Satisfaktionstheorie, (2) einer moralischen Vorbildtheorie, (3) „Penal Substitutionary Atonement“, (4) „Governmental and Vicarious Penitence Doctrines of Atonement“, (5) metanarrativen Ansätzen und schließlich (6) einem *union account*.⁸⁵ An dieser Typologie orientiert sich der systematische Teil dieser Studie, auch wenn in einigen Punkten und Einordnungen von Crisps Vorgehen abgewichen wird. Das methodische Vorgehen hierzu wird im folgenden Kapitel genauer erläutert.

Fazit: Die Methode der Analytischen Theologie

Analytische Theolog:innen sind durchgehend optimistisch bezüglich der menschlichen Fähigkeit, Gott in seiner Relation zur Welt und den Menschen zu verstehen. Ansätzen, die von einer vollständigen Verborgenheit oder Unverstehbarkeit Gottes ausgehen, stehen sie kritisch gegenüber. Ebenfalls distanzieren sie sich von einem naiven Realismus, nach dem der menschliche Verstand die Wirklichkeit unmittelbar erfassen kann. Somit stehen sie in der Tradition des kritischen Realismus⁸⁶ mit der Zielvorgabe einer „Wahrheitsähnlichkeit“ theologischer und naturwissenschaftlicher Forschung.⁸⁷ Die Wirklichkeit lasse sich demnach nur im Rahmen gut ausgearbeiteter, anschaulicher Modelle angemessen beschreiben, wobei diese immer vorläufig bleiben und sich nicht nur in der Theorie, sondern auch in der Praxis bewähren müssen. Unter anderem weil diese Methode nicht nur in der analytischen Theologie

85 Vgl. ebd., 5–10; 163.

86 Vgl. A. Losch, *Das Paradigma des Kritischen Realismus*, 72.

87 Vgl. ebd., 73; vgl. J. C. Polkinghorne, *One World*, 22.

angewandt wird, lassen sich analytisch- und kontinental-theologische Ansätze nicht immer voneinander unterscheiden.

Als Ergebnis analytischer Auseinandersetzung mit einem theologischen Thema kann eine Vielfalt von Modellen stehen, die alle gut ausgearbeitet und widerspruchsfrei formuliert sind, sich allerdings in zentralen Prämissen unterscheiden. Je nachdem, wie stark sie sich voneinander unterscheiden, kann man Modelle gruppieren bzw. Modellvarianten einführen. Da man in der theoretischen Auseinandersetzung aber immer zu einem Punkt kommt, bei dem man unterschiedliche Voraussetzungen benennen, aber nicht weiter für oder gegen diese argumentieren kann, werden auch praktische Kriterien der Evaluation von Modellen benötigt. Ob ein theologisches Modell von einer gläubigen Person als relevant erachtet wird oder ihr sogar hilft, ihren gelebten Glauben zu vertiefen oder besser zu verstehen, kann als ein solch praktisches Kriterium verstanden werden, womit ein wichtiger Berührungspunkt zur praktischen Theologie identifiziert werden kann.

Um abschließend auf die Anfragen Hans-Joachim Höhns zu Beginn des Kapitels einzugehen: Nur wenn ein theologisches Modell angeben kann, wie es die Frage berührt, wie man lebt, wenn man praktiziert, was Christen glauben, und nur wenn es angeben kann, welchen Beitrag es zur Lösung von Problemen der Lebensbewältigung leisten kann, kann es mit anderen Modellen in Bezug auf das wichtige wissenschaftstheoretische Kriterium der *Explikationskraft* verglichen werden. Im Gegensatz zu vielen kontinentalen Herangehensweisen steht eine solche existenzielle Dimension bei der analytischen Theologie jedoch nicht am Anfang jeglichen Theologisierens, sondern stellt erst einen letzten, aber durchaus sehr wichtigen Schritt dar.

1.2 Der laientheologische Zugang zur Bedeutung des Todes Jesu am Kreuz

Der laientheologische Zugang zur Bedeutung, die Gläubige dem Tod Jesu am Kreuz zuschreiben, steht im größeren Kontext der Frage nach der theologischen Bedeutung des Glaubenssinns einfacher Gläubiger. Mit der anthropologischen Wende in der Theologie steigt das theologische Interesse an dem, was die Menschen über

Gott und die Welt denken.⁸⁸ Gleichzeitig entspinnt sich die Frage, ob das, was einfache Gläubige im Hinblick auf Gott und die Welt äußern, bereits selbst Theologie darstellt. Für den praktisch-theologischen Zugang zur Bedeutung des Todes Jesu am Kreuz ist es entscheidend, mit welchen Konzepten diese Diskussion geführt wird und welche Einsichten in die Bedeutungszuschreibungen einfacher Gläubiger zum Kreuzestod Jesu sich aus diesen Konzepten ergeben. Beiden Aspekten wird im folgenden Abschnitt nachgegangen. Zuerst wird nach den Konzepten gefragt, anhand derer der Glaubenssinn einfacher Gläubiger theologisch modelliert wird (1.2.1). Ziel dieser Recherche ist es, das Konzept herauszuarbeiten, an dessen Prämissen sich das praktisch-theologische Teilprojekt der vorliegenden Studie dem Feld nähert. Anschließend werden die empirischen Befunde zu den grundlegenden Inhalten und Strukturen der theologischen Reflexion einfacher Gläubiger insbesondere zum Kreuzestod Jesu bilanziert (1.2.2). Diese Überlegungen erlauben es, den empirischen Zugriff auf das Forschungsfeld im praktisch-theologischen Teilprojekt näher zu bestimmen.

1.2.1 Konzepte zur Modellierung des Glaubenssinns einfacher Gläubiger

Das Nachdenken theologisch formal nicht gebildeter Gläubiger erfährt eine immer größere Aufmerksamkeit in der Theologie. In jüngerer Zeit wurden insbesondere in der Pastoraltheologie und in

⁸⁸ Die *anthropologische Wende* in der Theologie bezeichnet eine grundlegende Verschiebung im theologischen Denken, die vor allem im 20. Jahrhundert stattfand und im katholischen Kontext mit Theologen wie Karl Rahner und Edward Schillebeeckx assoziiert wird. Dabei rückte der Mensch zunehmend in den Mittelpunkt theologischer Reflexionen. Anstatt sich ausschließlich auf abstrakte Gottesvorstellungen oder dogmatische Lehren zu konzentrieren, wurden die menschliche Erfahrung und die existenziellen Fragen des Menschen als Ausgangspunkt für jede Rede von Gott betrachtet. Im evangelischen Kontext lässt sich diese Wende bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts bei Friedrich Schleiermacher verorten, der Religion in der menschlichen Erfahrungsdimension des „Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit“ begründete, und sie fand im 20. Jahrhundert in Rudolf Bultmanns existenzial-hermeneutischer Theologie eine prägnante Fortführung.

der Religionspädagogik Konzepte vorgeschlagen, wie dieses Nachdenken für die theologische Diskussion fruchtbar gemacht werden kann. Dieser Abschnitt bilanziert die vorliegenden Diskurse und gleicht sie untereinander ab. Dazu wird zuerst die prinzipielle Frage nach der theologischen Relevanz des Glaubenssinns einfacher Gläubiger angesprochen, um dann drei Zugänge zum Nachdenken einfacher Gläubiger zu unterscheiden: einen systematisch-theologischen anhand der Konzepte des *sensus fidei* und des *Herzenskatechismus*, einen emanzipatorischen anhand der Konzepte einer *Theologie des Volkes*, einer *Leutetheologie* und einer *Laien-theologie* sowie einen empirischen anhand der Konzepte der *Ordinary Theology* und der *Kinder- und Jugendtheologie*. Es zeigt sich, dass bei Unterschieden im Detail sämtliche Konzepte ein für die herkömmliche Theologie transformatives Potential beinhalten, insofern sie eine lebensweltlich rückgebundene Reflexion über den Glauben als vollwertige Theologie qualifizieren.

Die theologische Relevanz des Glaubenssinns einfacher Gläubiger

In dem Maß, in dem die Offenbarung Gottes seit der anthropologischen Wende in der Theologie als Kommunikationsgeschehen begriffen wird, steigt auch die theologische Bedeutung des Glaubenssinns derjenigen, die auf den Ruf Gottes antworten. Aus praktisch-theologischer Perspektive stellt sich im Rahmen eines kommunikationstheoretischen Referenzrahmens u. a. die Frage, welche theologische Relevanz den Theorien und Konzepten zukommt, die sich Gläubige im Horizont des Erfahrungsraums ihrer jeweiligen religiösen Praxis über Gott und die Welt machen. Herkömmlich gilt diese Reflexion als Geschäft der Theologie im Sinn einer formal sozialisierten und theoretisch informierten wissenschaftlichen Praxis. Christian Bauer schlägt in Anlehnung an M.-Dominique Chenu vor, die alltägliche Praxis aller Gläubigen als sog. *locus theologiae* zu begreifen.⁸⁹ In ihr leben Gläubige ihren Glaubenssinn und tragen somit zum theologischen Geschehen bei. In spezifischer Weise handelt es sich hierbei nicht um geronnene, in Konzepten argumentativ konsistent durchformulierte Theologie, sondern um

89 Vgl. C. Bauer, *Leutetheologien*.

eine aktive und prozesshafte Theologie, die sich im Tun entfaltet. Bauer greift zur Veranschaulichung dieser Bestimmung auf Michel de Certeaus Rezeption der begrifflichen Unterscheidung zwischen „Orten“ und „Räumen“ zurück. Beides sind lokalisierbare Teilgebiete eines Areals. Bei einem Ort handelt es sich jedoch um einen klar abgrenzbaren Bereich dieses Areals, während ein Raum an seinen Grenzen unbestimmt bleibt. In diesem Sinn ähnelt ein *locus theologiae* einem Raum, dessen Position zwar benannt, in seiner Ausdehnung aber nicht präzise definiert werden kann. Die religiöse Praxis der Gläubigen als *locus theologiae* steht somit für eine theologische Wirklichkeit, in der sich der Glaubenssinn derjenigen, die sich auf den Ruf Gottes einlassen, ausdrückt. Durch ihren Bezug zum Ruf Gottes ist dieser Wirklichkeit eine Position eingeschrieben, ohne dass sich die Grenzen dieser Wirklichkeit klar bezeichnen lassen.

Christian Bauers Vorschlag, den Glaubenssinn einfacher Gläubiger als theologieproduktiven Raum aufzufassen, schreibt eine traditionsreiche Diskussion über den *sensus fidei*⁹⁰, die gegenwärtig wieder neue Aufmerksamkeit erfährt⁹¹, kreativ weiter. Gleichzeitig wirft er mindestens zwei wichtige Fragen für die theologische Diskussion auf: 1) Indem ein *locus theologiae* nicht notwendigerweise einen Ort theologischer Erkenntnis im Sinn eines *locus theologicus* darstellt, bleibt offen, ob die durch den Glaubenssinn einfacher Gläubiger gewonnenen Einsichten eine (mehr oder weniger) große Bedeutung für die theologische Reflexion besitzen oder bereits selbst schon Theologie sind. Im ersten Fall würden sie das Material und einen Ausgangs- und Bezugspunkt der wissenschaftlichen Reflexion darstellen, im zweiten Fall stehen sie für eine eigenständige Art und Weise des theologischen Geschäfts. 2) Weiterhin führen die bewusst offen gehaltenen Ränder der Raum-Metapher zur Frage, wer den *locus theologiae* bespielt. Christian Bauer nennt z. B. im Rückgriff auf das II. Vaticanum das Volk Gottes als den Personenkreis, der diesen Raum konstituiert. Das Volk Gottes kann aber sowohl die Gemeinschaft aller Getauften bezeichnen als auch die gläubigen Individuen in ihrem

90 Vgl. W. Beinert, Der Glaubenssinn der Gläubigen.

91 Vgl. A. Slunitschek/T. Bremer (Hg.), Der Glaubenssinn der Gläubigen.

Plural. Darüber hinaus bleibt in einer religiös individualisierten Gesellschaft die Frage virulent, wo das religiöse Feld aufhört und der Bereich des Nicht-Religiösen beginnt.⁹² Wären z. B. nicht-getaufte Menschen, die über Gott nachdenken, Teil dieses *locus theologiae*?

Beide Fragen werden im Folgenden anhand vorliegender theologischer Konzepte, die sich auf die theologische Qualität des Glaubenssinns einfacher Gläubiger richten, diskutiert. Es geht dabei nicht um kasuistische Abgrenzungen, sondern um ein diskursives In-Beziehung-Setzen der verschiedenen vorliegenden Antworten. Gleichzeitig sind wir uns bewusst, dass wir aus einer römisch-katholischen Perspektive heraus argumentieren, denn die Frage nach der Relevanz des Glaubenssinns einfacher Gläubiger stellt sich aufgrund ekklesiologischer Grundentscheidungen im römisch-katholischen Diskurs etwas anders als im evangelischen. Bei der Sichtung des praktisch-theologischen Diskurses um den Glaubenssinn einfacher Gläubiger haben sich die Konzepte der *Theologie des Volkes*, der *Laientheologie*, der *Leutetheologie*, der *Ordinary Theology* und der *Kinder- und Jugendtheologie* als einflussreiche Ansatzpunkte ergeben. Sie bilden den Kern der folgenden Darstellung. Gleichzeitig wurde deutlich, dass immer wieder auf den traditionsreichen Begriff des *sensus fidei* rekurriert wird, weshalb wir die unterschiedlichen Zugriffe auf ihn eingangs der folgenden Darstellung kurz rekapitulieren.

Systematisch-theologischer Zugang: Sensus Fidei Fidelis und Herzenskatechismus

Innerhalb der jüngeren systematisch-theologischen Reflexion des Glaubenssinns spielt in der katholischen Theologie das Konzept des *sensus fidei fidelis* eine gewisse Rolle, dem man auch Karl Rahners rhetorische Figur des *Herzenskatechismus* zurechnen kann. Letztere formuliert Rahner in seinen Überlegungen zur Auferstehung, in denen er dem offiziellen, gedruckten Katechismus der Kirche dem „ungedruckten Katechismus [des] Herzens und religiösen Lebens“ der Gläubigen gegenüberstellt.⁹³ Dieser „inwendige“ Kate-

92 Vgl. T. Luckmann, *The Invisible Religion*.

93 K. Rahner, *Auferstehung des Fleisches*, 211.

chismus habe eine andere „Stoffverteilung“ als der gedruckte und werde in der Regel von den Gläubigen auch nicht kritisch hinterfragt.⁹⁴ Beim sog. Herzenskatechismus handelt es sich somit um die individuelle Leitschnur der alltäglichen Religiosität der Gläubigen. In Rahners Konzeption bleibt der Herzenskatechismus dem kirchlich verantworteten Katechismus unterworfen, denn Letzterer beinhaltet die objektiven Wahrheiten der kirchlichen Lehre. So neige der sog. „Nicht-Orthodoxe“ dazu, alles das am gedruckten Katechismus abzulehnen, was nicht in seinen Herzenskatechismus eingeordnet werden könne, wogegen orthodoxe Gläubige auch das im gedruckten Katechismus demütig als wahr annehmen, was im Horizont ihres Herzenskatechismus als unschlüssig erscheint.⁹⁵ Nach Rahner handeln orthodoxe Gläubige weitsichtig, weil etwas einmal als Wahrhaftig erkanntes nicht deshalb unwahr wird, weil es in der gegenwärtigen Lebenssituation als wenig bedeutsam oder rätselhaft erachtet wird. Demnach eignet sich der Glaubenssinn der Gläubigen zwar als Maßstab für die lebensweltliche Relevanz überlieferter Glaubensgehalte zu einer bestimmten Zeit, nicht jedoch als Maßstab für das, was den Glauben ausmache.

Mit dieser inhaltlichen Kontur entspricht Rahners inwendiger Katechismus dem, was in der römisch-katholischen Tradition unter dem Begriff des *sensus fidei* verhandelt wird. Bis ins Mittelalter hinein galt der Glaubenssinn der Gläubigen als eines der Kriterien, an denen die Rechtmäßigkeit kirchlicher Verkündigung und Praxis bemessen wurde.⁹⁶ Nach einer Phase theologischer Randständigkeit erfuhr er eine Renaissance im Zweiten Vatikanischen Konzil, das ihn in seiner Kirchenkonstitution zur Grundlage jeglicher kirchlichen Wirklichkeit heranzieht. Im *sensus fidei* haben alle Gläubigen – unabhängig von ihrem kirchlichen Stand – Teil an der prophetischen Sendung Jesu (LG 12). Er befähigt die Gläubigen zu einem Leben aus dem Glauben heraus und bildet die Grundlage dafür, dass die Kirche als Ganzes am wahren Glauben festhält.⁹⁷ Begabt mit einem derartigen Glaubenssinn ist jede Person durch Taufe und Firmung (LG 11; 33).

94 Vgl. ebd.

95 Vgl. ebd., 211f.

96 Vgl. W. Beinert, Der Glaubenssinn der Gläubigen.

97 Vgl. J. Knop, Partizipation und Synodalität, 9.

In der Rezeption dieser ekklesiologischen Bestimmung des *sensus fidei* wird zwar am grundsätzlichen Potential des Glaubenssinns, den wahren Glauben zu erkennen und am diesem festzuhalten, angeschlossen, diese Wahrheitsfähigkeit jedoch lehramtlich rückgebunden. So führt etwa die Internationale Theologische Kommission die „Partizipation am Leben der Kirche“, das „Hören auf Gottes Wort“, eine „Offenheit gegenüber der Vernunft“, die „Anerkennung des Lehramtes“, eine Heiligkeit im Sinn von „Demut, Freiheit und Freude“ und das „Streben nach dem Aufbau der Kirche“ als Kriterien einer authentischen Teilhabe am *sensus fidei* an.⁹⁸ „Authentisches Subjekt des *sensus fidei* ist demnach nicht jedes Kirchenmitglied, sondern nur, wer [...] ein ganz bestimmtes, hier auf Jesus selbst zurückgeführtes Konzept von amtlicher Autorität bejaht (vgl. Nr. 98).“⁹⁹

In der Folge wird beim Glaubenssinn begrifflich nochmals unterschieden zwischen dem *sensus fidei fidelium* und dem *sensus fidei fidelis*.¹⁰⁰ Bezieht sich der *sensus fidei fidelium* auf den Glaubenssinn des gesamten Gottesvolkes, bezeichnet der *sensus fidei fidelis* die Fähigkeit des Individuums, den wahren Glauben zu erkennen und aus diesem Glauben heraus zu leben. Allerdings bleibt auch Letzterer prinzipiell wahrheitsfähig. Denn beim *sensus fidei fidelis* handele es sich nicht um ein Produkt von Bildung, sondern um eine allen Gläubigen eigene Sensibilität, das Wahre zu erkennen. Der *sensus fidei fidelis* ist demnach nicht, wie häufig behauptet, „irrational, subjektiv, vage oder ein bloßes Gefühl, sondern eine eigene Form der Erkenntnis“. ¹⁰¹ Unter Papst Franziskus scheint dieses Verständnis des individuellen Glaubenssinns wieder stärker in den Fokus der kirchlichen Aufmerksamkeit zu rücken, wenn er in *Episcopalis Communio* die Rückbindung der Bischöfe an das Volk Gottes betont (EC 5) und diese auffordert, in der Vorbereitung der Bischofssynode den Glaubenssinn der einfachen Gläubigen zu erkunden (EC 7). Allerdings zeigt sich in dieser Ankündigung auch die Problematik, wie dieser Glaubenssinn im Leben der Kirche zu

98 Vgl. Internationale Theologische Kommission, *Sensus fidei und sensus fidelium im Leben der Kirche*.

99 J. Knop, *Partizipation und Synodalität*, 13.

100 Vgl. A. Slunitschek, *Der Glaubenssinn und das Individuum*.

101 Ebd., 83f.

berücksichtigen ist, denn der *sensus fidei fidelium* ist „nie als an irgendeine Form gebunden verstanden worden. Das stellt ihn in einen gewissen Gegensatz zu den explizit formulierenden Glaubenssätzen, denen ja gerade ihr definitorischer Charakter und ihre ausdrückliche Form zu eigen sind.“¹⁰² Praktisch stellt sich damit die Frage, wie festgestellt werden kann, was *sensus fidei* ist. Das gilt umso mehr, als *Lumen Gentium* den Glaubenssinn tendenziell als konsensual begreift, er sich faktisch aber als vielgestaltig und heterogen erweisen dürfte.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass der Glaubenssinn der Gläubigen seit Beginn der Kirche eine mehr oder weniger relevante theologische Größe darstellt. Sie bezeichnet die Befähigung jeder getauften und gefirmten Person zu erspüren und zu erkennen, was Gottes Wille ist und diesen Willen im eigenen Leben umzusetzen. Dieses Erkenntnis bedarf keiner formalen (oder informellen) Bildung, ist also jeder und jedem Gläubigen zu eigen. Allerdings handelt es sich hierbei um einen Idealtyp im Weberschen Sinn, d. h. um eine abstrakte Typisierung, die in der realen Welt keine direkte Entsprechung hat. Die Bedeutung dieses Erkenntnis für Kirche und Theologie wird kontrovers diskutiert.

*Emanzipatorischer Zugang: Theologie des Volkes,
Leutetheologie(n), Laientheologie und Gelebte Theologie*

Einen dezidiert emanzipatorischen Zugang zum Glaubenssinn einfacher Gläubiger findet sich in der lateinamerikanischen *teologia popular*¹⁰³ bzw. der *teologia del pueblo*¹⁰⁴, die in Deutschland vor allem in den 70er und 80er Jahren des letzten Jahrhunderts als Theologie des Volkes diskutiert wurde¹⁰⁵, aber auch gegenwärtig wieder vereinzelt aufgegriffen wird¹⁰⁶. Die *teologia popular* wurzelt in der Erfahrung, dass kirchliche Praxis die ungerechten gesellschaftlichen Verhältnisse stabilisiert, statt sie im Sinn der Botschaft

102 T. Bremer, Der Glaubenssinn der Gläubigen, 21.

103 Vgl. L. Boff, Theologie hört aufs Volk.

104 Vgl. C. Boff, Die Befreiung der Armen.

105 Vgl. A. Exeler/N. Mette, Theologie des Volkes; H. Pottmeyer, Theologie des Volkes; H.-J. Findeis, Überlegungen zu einer Theologie des Volkes.

106 Vgl. M. Amaladoss, Die Theologie des Volkes.

Jesu zu verändern. In der Folge entwickelte sich vor allem in Lateinamerika eine befreiungstheologische Bewegung, die dezidiert den Glaubenssinn der einfachen Gläubigen zum Ausgangspunkt theologischer Reflexion macht.¹⁰⁷ Stimuliert durch die Praxis Jesu wenden sich die Vertreter:innen der Befreiungstheologie den armen Menschen zu und suchen sie zu befähigen, ihr Schicksal selbst zu bestimmen und ihre soziale Lage zu verändern.

Die befreiungstheologische Hinwendung zu den Armen ist nicht nur ein soziales Programm, sondern auch eine theologische Neubewertung der alltäglichen Erfahrungen dieser Menschen. Für die Argumentation dieses Abschnitts ist vor allem der dabei vollzogene Perspektivenwechsel instruktiv. Zum einen nimmt die befreiungstheologische Reflexion ihren Ausgangspunkt bei den alltäglichen Erfahrungen einfacher Gläubiger. Zum anderen nimmt die Befreiungstheologie diese Gläubigen als Subjekte theologischer Reflexion ernst. Das Nachdenken über Gott und die Welt von Menschen ohne akademische theologische Bildung wird damit zu Theologie. Das Partikulare, Situative und oft auch Intuitive dieser Reflexion wird nicht mehr als Argument herangezogen, diesem Nachdenken einen theologischen Status abzuschreiben. Vielmehr befähigt gerade die lebensnahe Art und Weise dieses Nachdenkens zu einer besonderen Kompetenz, wenn es darum geht, den Willen Gottes in die aktuelle Zeit hinein auszulegen. Als klassisches Beispiel dieser Theologie des Volkes gilt Ernesto Cardenal's *Das Evangelium der Bauern von Solentiname*, in dem sich soziale Wirklichkeit und das intuitive Verständnis der Botschaft Jesu gegenseitig durchdringen.¹⁰⁸

Einen vergleichbaren Ansatz stellt das Konzept der *Leutetheologie* Christian Bauers dar, mit dem er jedoch den Volksbegriff einer *Theologie des Volkes* bewusst relativiert.¹⁰⁹ Während der Begriff des Volkes die Existenz eines kohärenten Ganzen suggeriere, betone der Begriff der Leute die Individualität und nicht identitär einholbare Vielfalt der einzelnen Personen, aus denen sich ein Volk – was immer das sein mag – zusammensetze. In diesem Zu-

107 Vgl. H. Câmara, Der Anwalt der Gerechten; L. Boff, Kirche: Charisma und Macht; C. Boff, Die Befreiung der Armen.

108 Vgl. E. Cardenal, Das Evangelium der Bauern von Solentiname.

109 Vgl. C. Bauer, Die Kirchen und der Populismus.

gang greift Bauer eine Rezeption der *teologia popular* im deutschsprachigen Raum auf, die dezidiert das gläubige Individuum zum Ausgangspunkt dieser Theologie genommen hat.¹¹⁰ Eine vergleichbare Verwendung des Begriffs Leute im Zusammenhang mit den Glaubensüberzeugungen und -vollzügen einfacher Gläubiger im deutschsprachigen Raum zeigt Paul M. Zulehner, der seine empirischen Studien zur Religiosität der Österreicher mit *Leutereligion* betitelt.¹¹¹ Mit Leute bezeichnet er alle Bürger:innen Österreichs, ohne Unterscheidung, ob sie einer Religionsgemeinschaft angehören oder nicht.¹¹²

Bauer greift den Begriff der Leute in seiner Studie zum Ortswechsel der Theologie auf, um die theologischen Konstruktionen einfacher Leute zu würdigen.¹¹³ Mit Leutetheologie bezeichnet er das Theologietreiben im Alltag durch einfache Gläubige, das „lebendigen Glauben im Sinne der Tradition“ ermögliche.¹¹⁴ Dabei schließt Bauer auf drei Konzepte zurück, die sich zum Teil der theologischen Diskussion verdanken, aber auch aus der Philosophie stammen. Zum einen greift er Rahners rhetorische Figur des *Herzenskatechismus* auf, gemäß dem der Glaubenssinn einfacher Menschen eine Rede von Gott im lokalen Kontext hervorbringt.¹¹⁵ Zum anderen erbringt der Verweis auf Michel Foucaults Begriff des *Leutewissens* die Einsicht, dass es Wissensformen gibt, die außerhalb der gesellschaftlich etablierten Kriterien für Wissen liegen und deshalb oft keine Beachtung erfahren.¹¹⁶ Schließlich trägt Bauer mit Clodovis Boffs Konzept „bodenständiger, erdhafter Theologie“ die lebensweltliche Rückbindung jeglichen Nachdenkens über Gott und die Welt ins Konzept der *Leutetheologie* ein.¹¹⁷

Die emanzipatorische Kraft der *Leutetheologie* liegt somit darin, dass sie die alltäglichen Überzeugungen und Vollzüge einfacher Gläubiger als theologisch vollwertig würdigt. Sie stellen mehr

110 Vgl. A. Exeler/N. Mette, *Theologie des Volkes*.

111 Vgl. P. Zulehner, *Leutereligion*.

112 Ebd., 39f.

113 Vgl. C. Bauer, *Ortswechsel der Theologie*.

114 Ebd., 55.

115 Vgl. ebd., 56.

116 Vgl. ebd., 57f.

117 Vgl. ebd., 60.

als lokale Theologien mit beschränkter Reichweite dar, denn eine jegliche Theologie – auch die akademische – bedürfe konstitutiv des Rückbezugs auf den gelebten Glauben. In Anlehnung an Clemens Sedmaks Konzept der *kleinen Theologien* stellt *Leutetheologie* kontextuell rückgebundene Einsichten in die wahre Natur des Glaubens dar, spiegelt somit im Spezifischen des konkreten Falls exemplarisch das Allgemeine des Glaubens wider. Gleichzeitig öffnet *Leutetheologie* die Theologie für unterschiedliche Subjekte des Theologisierens, denn Leute ist ein „wandlungsfähiger Begriff ohne festen Kern und mit offenen Rändern“. ¹¹⁸ Eine *Leutetheologie* kann somit nicht auf eine spezifische Gruppe an Gläubigen eingegrenzt werden, was potenziell alle Menschen, die über den Glauben nachdenken, zu Kandidat:innen für *Leutetheologie* qualifiziert. Allerdings bestimmt Bauer diese Theologie auch als das, bei dem es „darum [geht], den faktisch gelebten ‚Glauben zu denken‘“. ¹¹⁹ Ein gelebter Glaube scheint somit eine Mindestqualifikation zu sein, um von *Leutetheologie* zu sprechen.

Monika Kling-Witzenhausen nutzt den Begriff der *Leutetheologie*, um die theologischen Konzeptionen von sog. Schwellenchristen zu untersuchen. ¹²⁰ In der Folge spricht sie von *Leutetheologien* im Plural, denn die individuellen theologischen Konstruktionen der Christ:innen, die sich vom Glauben angezogen fühlen, ohne diesen in einer konkreten kirchlichen Gemeinde zu leben, sind notwendig vielfältig und heterogen. „[D]er Terminus *Leutetheologien* [beschreibt] eine besondere Praxis und Haltung: Er unterstreicht das Vermögen jeder einzelnen Person, selbst, ungeachtet von Alter, Herkunft oder Bildung, Theologie betreiben zu können, und zwar über Gott, sowie über ihren Glauben reden und diesen reflektieren zu können.“ ¹²¹ Sie verwendet dabei einen weiten Theologiebegriff, denn sie nimmt an, „dass jeder und jede, der bzw. die sich mit Fragen nach Gott, Religion etc. auseinandergesetzt und diese reflektiert hat, eine eigene *Leutetheologie* besitzt.“ ¹²² Damit erstrecken sich *Leutetheologien* prinzipiell auf alle Menschen, selbst die-

118 C. Bauer, *Leutetheologien*, 35 f.

119 C. Bauer, *Ortswechsel der Theologie*, 57.

120 Vgl. M. Kling-Witzenhausen, *Was bewegt Suchende*.

121 M. Kling-Witzenhausen, *Die Stimmen der Gläubigen hörbar machen*, 197.

122 M. Kling-Witzenhausen, *Was bewegt Suchende*, 224.

jenigen, die nicht durch Taufe dem Volk Gottes angehören. Ihre Studie zeigt, dass sich *Leutetheologien* von akademischer Theologie wesentlich durch Wortwahl, Sprache, Semantik und den Grad der diskursiv-fachlichen Informiertheit unterscheiden.

Parallel zum Begriff der *Leutetheologie(n)* findet sich auch der Begriff der *Laientheologie*, der mindestens seit dem Beginn des letzten Jahrhunderts verwendet wird, um den Glauben einfacher Gläubiger gegenüber einer klerikal verfassten kirchlichen Hierarchie aufzuwerten.¹²³ Innerhalb der katholischen Diskussion bündelt er im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils die Diskussion um die Rolle der theologischen Arbeit derjenigen, die ein Theologiestudium absolviert haben und in der Pastoral wirken, ohne Priester zu sein.¹²⁴ Ziel dieser Debatte ist es, theologisch gebildeten Laien im theologischen Geschäft einen vergleichbaren Platz wie theologisch gebildeten Klerikern zuzuweisen, weil das Weihesakrament für sich genommen für die Kompetenz, Theologie zu betreiben, nichts austrägt. Dieses Ziel bedeutet einen Bruch mit der bisherigen kirchlichen Praxis, gemäß der ungeweihte Christen Klerikern als institutionell, soziologisch und spirituell unterlegen galten.¹²⁵ Gleichzeitig wurden unter diesem Begriff Fragen der Aufsicht und Kontrolle verhandelt, denn theologisch gebildete Laien haben im Unterschied zu Klerikern ihrem Bischof gegenüber keinen Gehorsam versprochen.¹²⁶ Außerdem war man damals noch auf der Suche, in welchen Arbeitsfeldern Laientheolog:innen eingesetzt werden können.¹²⁷

Neben dem skizzierten Verständnis von *Laientheologie* findet sich im theologischen Diskurs auch eine Verwendung, die sich auf die theologischen Konstruktionen einfacher Gläubiger bezieht.¹²⁸ In diesem Diskurs stellt der Laie nicht das Gegenüber des Klerikers dar, sondern das Gegenüber des Experten. Laien sind somit

123 Vgl. F. Andersen, *Anticlericus*.

124 Vgl. L. Karrer, *Von Beruf Laientheologe*; E. Bindereif, *Berufspositionen und Berufsvorstellungen*; J. M. Yinger u. a. (Hg.), *Religion und sozialer Wandel*.

125 L. Karrer, *Aufbruch der Christen*, 42.

126 Vgl. G. Stachel, *Laientheologie — ein neuer Weg*.

127 Vgl. H. Pompey/J. Dirnbeck, *Aufgaben für Laientheologen*.

128 Vgl. J. Cobb, *Lay Theology*; S. Trinidad, *Hispanic Lay Theology*; E. Johnson, *Tectonic Shifts*; J. Macquarrie, *The Faith of the People of God*; C. Müller, *Zur Einholung der Laienperspektive in die (praktisch-)theologische Reflexion*.

Menschen, denen in einem konkreten Handlungsfeld diejenigen Qualifikationen und Kompetenzen fehlen, die die Menschen auszeichnen, die in diesem Handlungsfeld konstant Leistung erbringen. Bezogen auf die Theologie sind Laien somit diejenigen, die keine formale theologische Ausbildung erfahren haben und damit weder über ausgezeichnetes theologisches Wissen noch über hinreichende Kenntnis theologischer Methoden verfügen. In diesem Zusammenhang steht die Laientheologie für die Hinwendung zum einfachen Gläubigen als Subjekt des Theologisierens. Explizit wird diese Lesart von Henning Luther auf den Punkt gebracht: „Wenn Theologie Reflexion des Glaubens ist, dann ‚produziert‘ jeder, der über Religion und Glauben nachdenkt, so etwas wie Theologie.“¹²⁹ Bewusst grenzt sich Luther dabei von einem Verständnis ab, dass Theologie ausschließlich „die Reflexionsarbeit professioneller Eliten“ sei und verwendet im Rückgriff auf die lateinamerikanische Theologie des Volkes den Begriff der *Laientheologie*.¹³⁰ Analog zur *Leutetheologie* schreibt auch diese Lesart der *Laientheologie* dem Nachdenken einfacher Gläubiger über Gott und die Welt eine theologischen Status zu. So wird dieser Begriff z. B. in der Religionspädagogik vor allem im Umfeld der Kindertheologie (s. u.) herangezogen, um aufzuzeigen, dass Kinder nicht das Objekt religiöser Erziehung, sondern in dieser Erziehung in ihren kindertheologischen Konstruktionen ernst zu nehmen sind.¹³¹

Schließlich wurde jüngst das Konzept der *Lived Theology* in der praktischen Theologie diskutiert.¹³² Sie bezieht sich auf die Vollzüge religiöser Gemeinschaften und begreift diese als Ausdruck der theologischen Kreativität von Gläubigen. „Our lived theology is the enactment of that, which is most significant to us at any given moment and as lived out in our everyday existence, rather than the systemization of creedal propositions of any given faith tradition.“¹³³ Konstitutiv wird davon ausgegangen, dass derartige

129 H. Luther, Religion und Alltag, 13.

130 Ebd., 15.

131 Vgl. W. Härle, Was haben Kinder in der Theologie verloren; M. Rothgangel, Religionspädagogische Impulse zur Etablierung von Laientheologien; F. Kraft, „Wenn dein Kind dich morgen fragt ...“.

132 Vgl. E. Law, Orienting a Transnational Lived Theology; C. Marsh/P. Slade/S. Azaransky, Lived Theology; S. Müller, Gelebte Theologie.

133 T. DuBose, Lived Theology, 1033.

Vollzüge nicht einfach institutionelle Vorgaben abwickeln, sondern sich die individuellen theologischen Überzeugungen von einzelnen Gläubigen und Gruppen von Gläubigen in diese eintragen. In diesem Sinn produzieren Gläubige im Vollzug ihres Glaubens Theologie. Das Konzept der *Lived Theology* hat vielfältige Studien zur alltäglichen Praxis von Gläubigen angestoßen, die insbesondere unterschiedliche konfessionelle, religiöse und nationale Kontexte betreffen. Es bedient sich vor allem qualitativer Methoden, um gelebte Theologie zu rekonstruieren.¹³⁴

Fasst man die Rezeption des Glaubenssinns einfacher Gläubiger in den Ansätzen mit emanzipatorischem Interesse zusammen, stimmen sie mit den Überlegungen zum *sensus fidei fidelis* darin überein, dass jede Christin und jeder Christ zu einer Erkenntnis des Willens Gottes befähigt ist. Im Unterschied zu diesen Überlegungen sprechen aber sowohl die *Theologie des Volkes* als auch die *Leutetheologie* oder die *Laientheologie* diesem Glaubenssinn eine theologische Natur zu. Was im systematisch-theologischen Diskurs ein wesentlicher Referenzpunkt theologischer Reflexion ist, wird bei den in diesem Abschnitt beschriebenen Theologien zu einem eigenständigen theologischen Diskurs, der der akademischen Theologie auf Augenhöhe begegnet. Die Subjekte dieses Diskurses sind in der *Theologie des Volkes* eindeutig getaufte und gefirmte Menschen. In der *Leute-*, der *Laientheologie* und der *Lived Theology* scheint diese Rückbindung zwar auch durch, allerdings bleiben die Ränder dessen, was es heißt, Christin bzw. Christ zu sein, in charakteristischer Weise unterbestimmt.

Empirischer Zugang: Ordinary Theology und Kinder- und Jugendtheologie

Ein dritter Zugang zum Glaubenssinn einfacher Gläubiger verdankt sich der Tatsache, dass die individuelle Religiosität auch ein Untersuchungsobjekt religionssoziologischer und -psychologischer Forschung ist. In dieser Tradition steht das Forschungsprogramm der sog. *Ordinary Theology*, das vor allem im angelsächsi-

134 Vgl. B. Miller-McLemore, Is Qualitative Research the Best or Only Way to Study Lived Theology; K. Tveit Reid, Lived Theology.

schen Raum verfolgt wird. Begrifflich wurde es von Jeff Astley geprägt, der Ordinary Theology als „the theology and theologizing of Christians who have received little or no theological education of a scholarly, academic or systematic kind“¹³⁵ definiert. Das Kompositum ist dabei Programm. Auf der einen Seite interessiert sich das Forschungsprogramm für die religiösen Vorstellungen einfacher Gläubiger, wobei das Kriterium für *ordinary* das Fehlen einer akademischen theologischen Bildung ist.¹³⁶ Es geht somit um die allgemeinen Erfahrungen, Werte, Überzeugungen und Vollzüge von Christ:innen. Im Forschungsprogramm werden diese theologisch nicht gebildeten Gläubigen stimuliert, über ihre Erfahrungen und Vollzüge nachzudenken und sie im Licht ihres Glaubens zu deuten. Diese „articulation of their religious understanding“¹³⁷ bildet die Theologie der Befragten. Theologie wird in diesem Forschungsprogramm also nicht entlang akademischer Standards definiert, sondern ausschließlich über die beiden Definitoren der Reflexion und der Eigenschaft, dass die Person, die nachdenkt, Christ:in ist.

Das Forschungsprogramm der *Ordinary Theology* hat bis heute zahlreiche Studien stimuliert. Forschungsgegenstand waren z. B. das Gebet¹³⁸, der Vollzug charismatischer Gottesdienste¹³⁹, das Geschehen in Nebenräumen während des Gottesdienstes¹⁴⁰ oder das Gemeindeleben freikirchlicher Gemeinschaften¹⁴¹. Darüber hinaus hat dieses Konzept sowohl Reflexionen über pastorale¹⁴² und edukative¹⁴³ Prozesse inspiriert. Schließlich wurde es auch zur Analyse historischer Quellen herangezogen.¹⁴⁴ Alle diese Studien zeigen, dass die theologischen Reflexionen einfacher Gläubiger

135 J. Astley, *Ordinary Theology as Lay Theology*, 183.

136 Vgl. J. Astley, *Ordinary Theology*, 56 f.

137 Ebd.

138 Vgl. T. ap Siôn, *Ordinary Prayer and the Rural Church*; T. ap Siôn / O. Edwards, *The Ordinary Theology of Prayer Intentions Posted on the Internet*.

139 Vgl. P. Ward/H. Campbell, *Ordinary Theology as Narratives*.

140 Vgl. K. Tveitereid/B. Norheim, *Theological Wiggle Room*.

141 Vgl. M. J. Cartledge, *Rescripting Ordinary Pentecostal Theology*.

142 Vgl. J. Astley, *Ordinary Theology for Rural Theology and Rural Ministry*.

143 Vgl. N. Witherspoon/R. Mitchell, *Critical Race Theory as Ordinary Theology of African American Principals*.

144 Vgl. L. Foroughi, *Ordinary Theology and Facing Death in Late Medieval Norfolk*.

tastend und unverbindlich sind. Sie erfolgen aporetisch und anekdotenhaft, autobiographisch und unsystematisch und reich an emotionsgeladener Sprache und Metaphorik.¹⁴⁵ Der große Unterschied findet sich aber im Ort des Theologietreibens, denn *Ordinary Theology* kann im Gegensatz zur akademischen Theologie von überall aus betrieben werden. Die meisten Befragten haben ein eingeschränktes Vertrauen in die Belastbarkeit ihrer eigenen Erklärungen und sind sofort bereit, diese Erklärungen durch die Einsichten einer akademischen Theologie korrigieren zu lassen.

Astley vermeidet mit dem Begriff der *Ordinary Theology* bewusst den Begriff der *Laientheologie* (*lay theology*).¹⁴⁶ Zwar ist *Ordinary Theology* auch *Laientheologie*, weil nicht-theologisch gebildete Christ:innen auch nicht ordiniert sind und damit zum kirchlichen Stand der Laien gehören. Allerdings können Laien im kirchlichen Bereich auch eine formale theologische Ausbildung haben, wogegen der Fokus der *Ordinary Theology* dezidiert auf dem Fehlen einer solchen Ausbildung liegt und damit das Merkmal der *Ordinary Theology* ist. Gleichzeitig steht ihr Forschungsprogramm für die Emanzipation der Reflexion einfacher Gläubiger über ihren Glaubenssinn.¹⁴⁷ Die theologischen Konstruktionen einfacher Gläubiger werden in ihm ernst genommen und somit die Kluft zwischen einer „Volksreligion“ und einer „Elitereligion“ relativiert.¹⁴⁸

Ebenfalls in der empirischen Religiositätsforschung wurzelt die sog. *Kinder- und Jugendtheologie*, die programmatisch für eine Hinwendung zu jungen Menschen als Subjekten des Theologisierens und Produzent:innen von Theologie steht.¹⁴⁹ Herkömmlich wurden die religiösen Vorstellungen von Kindern als Vorstufen eines erwachsenen Glaubens betrachtet, die durch die kognitiven Kompetenzen junger Menschen bedingt sind und durch gezielte pädagogische Intervention in einen tragfähigen Glauben überführt werden müssen. Der kindertheologische Ansatz kritisiert diese Defizitdiagnose, denn entwicklungspsychologische Studien konnten zeigen, dass Kinder so lange ihren (religiösen) Vorstellungen an-

145 Vgl. J. Astley, *Ordinary Theology as Lay Theology*, 185.

146 Vgl. J. Astley, *Ordinary Theology*, 64.

147 J. Astley, *Ordinary Theology as Lay Theology*, 184.

148 Vgl. J. Astley, *Ordinary Theology*, 49.

149 Vgl. A. Bucher, *Kindertheologie*.

hängen, als sie diese für tragfähig erachten. Unter dieser Prämisse ist das Nachdenken von Kindern über Gott und die Welt als eigenständige Form des Theologisierens ernst zu nehmen. 2011 wurde der Ansatz der Kindertheologie um den Blick auf Jugendliche erweitert¹⁵⁰, was in der Folge dazu führte, dass man im Verbund von der Kinder- und Jugendtheologie spricht.

Der kindertheologische Ansatz hat zu einer Fülle von vor allem kleineren, regionalen Studien zu den theologischen Konstruktionen von Kindern – und später auch Jugendlichen – geführt.¹⁵¹ Thematische Schwerpunkte waren und sind z. B. das Gottesbild, die Vorstellungen von Himmel und Schöpfung oder der Umgang mit biblischen Schriften. Damit steht er in einer längeren Tradition religionspädagogisch-empirischer Forschung, die sich der Religiosität und den Präkonzepten theologischer Begriffe widmete. Allerdings liegt der Schwerpunkt der kindertheologischen Analyse weniger auf der Rekonstruktion spezifischer Strukturen des kindlichen Theologisierens, als auf der Bilanz einschlägiger Vorstellungen zu unterschiedlichen Aspekten der Theologie und der Frage, wie didaktisch angemessen mit diesen Vorstellungen umgegangen werden kann.¹⁵²

Der innovative Impetus des kindertheologischen Ansatzes mit Blick auf die Fragestellung des vorliegenden Abschnitts liegt darin, dass hier zum ersten Mal der Glaubenssinn von Kindern ernst genommen und als Theologie mit eigenem Recht anerkannt wird. Konzentriert sich die *Ordinary Theology* auf erwachsene Gläubige, wendet sich die *Kindertheologie* bewusst jungen Menschen zu, die im alltäglichen Leben als nur eingeschränkt geschäftsfähig betrachtet werden. Außerdem entgrenzt die Tatsache, dass auch nicht getaufte Schüler:innen den schulischen Religionsunterricht besuchen, den Kreis derjenigen, die als Subjekte des Theologisierens in Frage kommen. Bindet die *Ordinary Theology* das Nachdenken über Gott und die Welt an die Eigenschaft, dass diejenigen,

150 Vgl. T. Schlag/F. Schweitzer, Brauchen Jugendliche Theologie.

151 Seit 2002 erscheint im Calwer-Verlag das „Jahrbuch für Kindertheologie“, dessen Kern aus empirischen Studien zu den theologischen Konstruktionen von Kindern besteht. Seit 2018 firmiert diese Reihe als „Jahrbuch für Kinder- und Jugendtheologie“.

152 Vgl. H. Roose, Kindertheologie und schulische Alltagspraxis.

die nachdenken, getauft sind, spielt dieses Kriterium für die *Kindertheologie* keine Rolle mehr. Ihr gilt das Nachdenken eines jeglichen Kindes über Gott und die Welt als theologisch ernst zu nehmen. Schließlich könnte man noch überlegen, ob die Würdigung von Kindertheologie und *Ordinary Theology* das rationale Element von Theologie etwas abgeschwächt. Offensichtlich geht es ja nicht darum, eine Laientheologie als weniger rational im Vergleich zur akademischen Theologie einzustufen. In der Würdigung von Kindertheologie und *Ordinary Theology* nicht nur als defizitäre Theologie wird ein lebensweltlicher Aspekt der Reflexion auf den eigenen Glauben hervorgehoben.

Fazit: Laientheologie im Sinn einer Ordinary Theology

Die Analyse der verschiedenen Konzepte zum Glaubenssinn einfacher Gläubiger ist durch die beiden Fragen stimuliert, ob ein solches Nachdenken als Theologie bezeichnet werden kann und, falls ja, welche Anforderungen eine Person erfüllen muss, um ein solches Nachdenken als Theologie zu bezeichnen. Die Antwort auf die erste Frage ist eindeutig: Während der *sensus fidei* im systematischen Diskurs nicht selbst Theologie produziert, sondern Einsichten in den Alltag des Glaubens eröffnet, die Theologie bei ihren Reflexionen zu berücksichtigen hat, sprechen alle anderen Konzepte von Theologie, wenn einfache Gläubige über Gott und die Welt nachdenken. Letzteres bedeutet eine Weitung des Theologiebegriffs, denn neben die formalen wissenschaftlichen Kriterien folgende akademische Theologie wird eine lebensweltlich rückgebundene, situativ und assoziativ argumentierende und oft narrativ eingebundene Theologie gesetzt. Beide Formen von Theologie werden als aufeinander verwiesen gedacht, wobei in allen Konzepten klar ist, dass eine akademische Theologie die Theologie einfacher Gläubiger ernst nehmen muss. Wenn akademische Theologie Theorien über den Glauben und Deutungen des Glaubens entwickelt, in denen sich die einfachen Gläubigen nicht wiederfinden, geht sie am Glaubenssinn dieser vorbei.

Alle Konzepte, die die Produkte des Glaubenssinns einfacher Gläubiger als Theologie *sui generis* einstufen, verfolgen ein emanzipatorisches Interesse. Es geht ihnen um die Aufwertung des prophetischen Amtes bzw. des allgemeinen Priestertums aller Gläu-

bigen gegenüber hierarchischen Verkrustungen innerhalb kirchlicher Strukturen. Dass es sich hierbei um kein exklusiv römisch-katholisches Problem handelt, zeigt der Diskurs der *Laientheologie*, der auch sehr stark im evangelischen Bereich geführt wird. Neben dem emanzipatorischen Interesse ist mit der Einstufung des Nachdenkens einfacher Gläubiger als Theologie ein transformatorischer Impuls verbunden, denn Theologie ereignet sich damit nicht mehr nur an Einrichtungen der Hochschulbildung und folgt akademischen Standards, sondern ereignet sich auch an den verschiedenen Orten, an denen geglaubt und über diesen Glauben nachgedacht wird. Die Frage, wie sich beide Theologien aufeinander beziehen lassen, stellt eine Zukunftsaufgabe theologischer Reflexion dar und hat das Potential, Motor besagter Transformation zu sein. Zudem verschiebt sich die Rolle des Glaubenssinns einfacher Gläubiger vom Objekt theologischer Reflexion zum Subjekt theologischer Produktion. Es geht somit nicht nur um das Verhältnis zweier Systeme, die unterschiedlichen Rationalitäten folgen, sondern auch um das Mit- und Zueinander der Personen, die diese Systeme verwirklichen.

Eng mit diesem Rollenwechsel ist die Frage verbunden, wer ein solches Subjekt theologischer Produktion sein kann bzw. soll. Im römisch-katholischen Diskurs des *sensus fidei* stellen die Taufe und die Firmung die Mindestvoraussetzungen dar. Ähnliches kann angenommen werden für die Konzepte einer *Theologie des Volkes* und der *Ordinary Theology*, deren Rede von den einfachen Gläubigen stets im Zusammenhang mit christlichen Gemeinschaften steht und sich auf den oben erklärten *sensus fidei fidelis* bezieht. In den Konzepten der *Laientheologie* und der *Leutetheologie* bleiben die Subjekte von Theologie dagegen unterbestimmt. Wenn Henning Luther jedes Nachdenken über den Glauben als Theologie qualifiziert, schließt das logisch auch Nicht-Getaufte ein, die über den Glauben sinnieren. Und im Konzept der *Leutetheologie* wird zwar konsequent vom Volk Gottes gesprochen, die Ränder dieses Konzepts jedoch bewusst offengelassen. Eindeutig keine Grenzen zieht die *Kinder- und Jugendtheologie*, was angesichts der Tatsache, dass im schulischen Religionsunterricht auch nicht-christliche Schüler:innen über Gott nachdenken, konsequent ist.

Im vorliegenden praktisch-theologischen Zugang zur Bedeutung des Kreuzestodes Jesu wird theoretisch vor allem an das Kon-

zept der *Ordinary Theology* angeschlossen. Dieser Zugriff ist hauptsächlich pragmatisch begründet. Erstens steht die *Ordinary Theology* für ein empirisches Programm und passt damit zu der im vorliegenden praktisch-theologischen Teilprojekt verfolgten Methodik. Die gemäß der *Ordinary Theology* einfachen Gläubigen im Sinn von Personen, die zum einen christlich eingebunden sind und zum anderen keine formale theologische Bildung durchlaufen haben, stellen eine empirisch eindeutig identifizierbare Gruppe dar. Zweitens bietet diese Gruppe einen deutlichen Kontrast zu den Daten des systematisch-theologischen Teilprojekts, die ausschließlich von theologisch bzw. religionsphilosophisch formal gebildeten Expert:innen verfasst wurden.¹⁵³ Mit der Wahl theologisch nicht formal gebildeter Personen als Bezugspunkt der praktisch-theologischen Rekonstruktion ist sichergestellt, dass etwaige Familienähnlichkeiten in den zu vergleichenden Theologien nicht durch eine Überlappung der Teilnehmenden der Studie bedingt sind. Drittens entspricht die durch die *Ordinary Theology* in den Blick genommene Zielgruppe einem klassischen Begriff von Theologie. Theologie wird gemeinhin als die Wissenschaft verstanden, die Leben und Welt unter der Prämisse bedenkt, dass es Gott gibt.¹⁵⁴ Im christlichen Zusammenhang stellt die Theologie damit die akademische Disziplin dar, die die Offenbarung Gottes in Jesus Christus unter vernunftgemäßen Prämissen reflektiert, wobei davon ausgegangen wird, dass diejenigen, die Theologie betreiben, in die Offenbarung Gottes existentiell verwickelt sind. Im Unterschied zu den Konzepten der *Leutetheologie* und der *Kinder- und Jugendtheologie* geht die

153 Manche analytischen Religionsphilosoph:innen, die am Diskurs um den Kreuzestod Jesu teilnehmen, weisen keinen formalen theologischen Abschluss auf. Aufgrund ihres einschlägigen, akademischen Grades in der Philosophie, meist verbunden mit einem Studien- und später Forschungsschwerpunkt in Religionsphilosophie (die auch als Teildisziplin der Theologie gilt) und aufgrund ihrer regen Teilnahme am wissenschaftlichen Diskurs mit dezierten Theolog:innen kann ihre Expertenfunktion und ihre Aufnahme in die Gruppe dennoch als gerechtfertigt gelten. Beispiele sind etwa Hud Hudson, Linda Zagzebski, Allison Kryle Thornton sowie Meghan Page.

154 Vgl. G. Plasger/S. Pemsel-Maier, *Theologie*. Weiterführende Differenzierungen wie etwas zwischen einer natürlichen und einer konfessionellen Theologie spielen für die vorliegende Untersuchung keine Rolle und werden deshalb hier nicht weiter vertieft.

Ordinary Theology davon aus, dass die von ihr untersuchten Personen sämtlich Gläubige sind, d. h. sich grundsätzlich von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus angesprochen fühlen. Dieser Fokus beinhaltet keine Abwertung der theologisch relevanten Überlegungen von Menschen, die sich nicht durch besagte Offenbarung angesprochen erachten, setzt aber absichtlich bei denjenigen an, die sich dieser Offenbarung verpflichtet fühlen. Man kann bei dieser Zielgruppe somit begründet von einer Theologie sprechen, ohne dabei die Frage diskutieren zu müssen, ob auch die theologisch relevanten Auseinandersetzungen von z. B. erklärten Atheisten Theologie sind. Einfache Gläubige im Sinn einer *Ordinary Theology* eignen sich somit hervorragend als Referenzgruppe des praktisch-theologischen Teilprojekts.

Allerdings wird im vorliegenden Projekt der Begriff der *Laientheologie* dem der *Ordinary Theology* vorgezogen. Das hat vor allem sprachliche und inhaltliche Gründe. Erstens wird die vorliegende Studie auf Deutsch publiziert. In einem solchen sprachlichen Umfeld würde der Begriff einer *Ordinary Theology* befremdlich wirken. Zweitens versteht sich die *Ordinary Theology* selbst als Laientheologie („lay theology“¹⁵⁵). Die Wahl des Begriffs *ordinary* hat vor allem den Zweck, die fehlende formale Schulung im theologischen Geschäft zu betonen. Diese Differenz ist in der im vorliegenden Projekt verwendeten Lesart von *Laientheologie*, die bewusst an den evangelischen Diskurs anschließt, in dem ein klerikaler Stand keine Rolle spielt, gewahrt. Drittens verweist dieser Begriff im römisch-katholischen Bereich darauf, dass der Begriff *Laie* vieldeutig ist und nicht notwendig den Gegenbegriff zu Klerus bezeichnet. Die Verwendung von *Laientheologie* im Rahmen des Expertise-Diskurses ermöglicht im römisch-katholischen Feld somit einen produktiven Perspektivenwechsel gegenüber der herkömmlichen Verwendung dieses Begriffs.

Abschließend sei noch darauf hingewiesen, dass mit der Wahl der *Laientheologie* als theoretischem Leitbegriff des praktisch-theologischen Teilprojekts keine Aussage über die alltäglichen Überlegungen professioneller Theolog:innen getroffen wird. Sabrina Müller ist voll zuzustimmen, wenn sie zu bedenken gibt, dass auch

155 Vgl. J. Astley, *Ordinary Theology as Lay Theology*.

theologisch Professionelle, sobald sie sich als Privatpersonen im religiösen Feld bewegen, im Sinn von theologischen Laien agieren können bzw. das, was sie hier theologisch konstruieren, nicht den Standards akademischer Theologie entsprechen muss.¹⁵⁶ Müllers Konzept der *Gelebten Theologie/Lived Theology* ist hier inklusiver, insofern für es das Kriterium einer formalen theologischen Bildung keine Rolle spielt. Aus den oben genannten Gründen ist dieser inklusive Charakter des Konzepts der *Lived Theology* jedoch eher hinderlich für den Abgleich mit einer analytischen Theoriebildung im akademischen Feld.

1.2.2 Grundlegende Inhalte und Strukturen laientheologischer Praxis und Reflexion

Nach der Entscheidung für einen laientheologischen Zugriff auf das Feld theologischer Praxis und Reflexion theologisch formal nicht geschulter Gläubiger kann die vorliegende Forschung zu diesem Feld bilanziert werden. Dabei konzentriert sich der folgende Abschnitt auf die empirischen Studien, anhand derer sich grundlegende Inhalte und Strukturen dieses Feldes herausarbeiten lassen. Beim inhaltlichen Durchgang werden die Studien in den Blick genommen, die über die Bedeutungen informieren, die theologische Laien dem Kreuzestod Jesu zuschreiben. Beim strukturellen Durchgang wird der Blick dann auf alle einschlägigen Studien geweitet, insofern sie etwas über die Art und Weise, wie Laien Theologie produzieren, aussagen.

Die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu bei einfachen Gläubigen

Spezifische Studien zur Bedeutung des Kreuzestodes einfacher Gläubiger, die auf einer seriösen empirischen Grundlage stehen, gibt es nur wenige. Die meisten der wenigen empirischen Einsichten verdanken sich sehr kleinen Gelegenheitsstudien, die sich unterschiedlichen Forschungsfragen widmen und methodisch eher

156 Vgl. S. Müller, *Gelebte Theologie*.

unterkomplex angelegt sind.¹⁵⁷ Ihre Befunde können nicht seriös verallgemeinert werden. Daneben finden sich allgemeine Studien zur Wahrnehmung Jesu. Die wenigen Studien im Vor- und Grundschulalter attestieren den meisten Kindern, überdurchschnittliche elementare Kenntnisse zur Passion Jesu zu haben.¹⁵⁸ So kommt die empirisch solide angelegte Arbeit Sabine Benz' zu dem Schluss: „Obwohl in der vorliegenden Studie nur 6 Kinder als Fallbeispiele näher betrachtet werden konnten, zeigt sich das Interesse sowie die Kenntnis im Blick auf das Passionsgeschehen durchgängig, was im Blick auf achtjährige Kinder bestätigt, was Hanisch und Bucher für deutlich mehr als 41 % der befragten Zehnjährigen konstatieren, Kenntnisse der Passionsgeschichte wiedergeben zu können.“¹⁵⁹ Die Bedeutung des Kreuzesgeschehens für die Kinder wird in diesen Studien jedoch nicht erhoben. Die wenigen Studien zu meist jugendlichen theologischen Laien münden in der Regel in die Einsicht, dass Passion und Kreuzestod für die wenigsten Befragten eine existentielle Bedeutung haben und deshalb kaum angesprochen werden.¹⁶⁰ Selbst der einschlägige Beitrag im wissenschaftlich-religionspädagogischen Lexikon (WiReLex) stützt sich im Wesentlichen auf eine einzige Studie, die qualitativ angelegt ist.¹⁶¹ Im internationalen Bereich ergibt sich kein wesentlich anderes Bild. So erbringt eine Suche bei ATLA mit den beiden Stichworten „cross“ und „practical theology“ einen autoethnographischen Beitrag, der den Weg einer Universitätsdozentin zu einer postkolonialen pädagogischen Praxis in multi-religiösen Lerngruppen nachzeichnet, der sich wesentlich der Auseinandersetzung mit dem Kreuzesgeschehen verdankt.¹⁶² Alle anderen Studien, die diese Suche erbringt und die sich auf die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu beziehen, sind konzeptueller Natur. Alternative Suchanfragen mit den Stich-

157 Vgl. A. Blümm / G. Büttner, Wie Schüler/innen der Klasse 4 bis 8 den Tod Jesu sehen; M. Schambeck, Das Kreuz zwischen theologischer Lehre und existentieller Irrelevanz.

158 Vgl. J. Brunner, Christologie der Vorschulkinder; A. Bucher/M. Van't Zand / S. de Roos, Die Vorstellungen kleiner Kinder von Ostern.

159 S. Benz, Wer ist Jesus, 459.

160 Vgl. M. Rothgangel/F. Wilk, Wahrnehmung Jesu; U. Arnold, Was Kinder glauben.

161 Vgl. M. Albrecht-Zenk, Heilstod Jesu.

162 Vgl. P. R. McCarroll, Keeping It Real.

worten „ordinary“ und „cross“ bzw. „lay theology“ und „cross“ ergaben keine einschlägigen Treffer

Die im WiReLex angesprochene qualitativ angelegte Studie zur Bedeutung des Kreuzestodes für Jugendliche der gymnasialen Oberstufe legte Michaela Albrecht 2007 vor.¹⁶³ Sie wählt dazu einen sprachpragmatischen Ansatz, indem sie die christliche Rede vom Kreuzestod Jesu als Sprachsystem versteht und den Umgang der Jugendlichen mit diesem Sprachsystem als Indiz für deren individuelle Kreuzestheologien heranzieht. „Ich betrachte die Jugendlichen als ‚kompetente Sprecher‘ der christlichen Sprache und will erkunden, welche Möglichkeiten sie im Sprachsystem entdecken.“¹⁶⁴ In der Folge analysiert sie Schüleraufsätze, die als Reaktion auf eine Impulsfrage zum Kreuzestod Jesu entstanden sind. Ihr Sample besteht aus 77 Ausätzen, die im – evangelischen wie katholischen – Religionsunterricht und in Ethik entstanden sind. Sie wurden anhand der Dokumentarischen Methode ausgewertet. Die Analyse ergibt, dass die überwiegende Mehrheit der Jugendlichen traditionelle Deutungen des Kreuzestodes kennt, sie aber kaum vertieft versteht und Elemente, die als problematisch gelten, häufig ausgeblendet werden. So finden sich praktisch keine Jugendlichen, die Jesu Leiden am Kreuzestod als stellvertretende Strafe für die Sünden der Menschen oder als stellvertretende Sühne auffassen. Eher werden Zugänge geteilt, bei denen sich eine Beziehung Jesu zu anderen ausdrückt. „Den SchülerInnen, die im Kreuzesgeschehen Jesu Dasein für andere, sein Eintreten für die, die ihn brauchen, seine bzw. Gottes Liebe zu den Menschen erkennen, ist die Verkündigung seines Todes in der Tat ein Evangelium.“¹⁶⁵ Allerdings findet Albrecht auch viele Jugendliche, die dem Kreuz gar keine Heilsbedeutung zuschreiben. Für sie ist der Satz „Jesus Christus ist für uns gestorben“ eine Floskel ohne Bezug zu ihren eigenen Überzeugungen. Schließlich findet Albrecht noch einen konfessionsspezifischen Unterschied, insofern evangelische Jugendliche eher das Kreuzesgeschehen als wichtig erachten, wogegen katholische Jugendliche eher die Bedeutung der Auferstehung hervorheben. Bei der Rezeption dieser Befunde dürfte die Tatsache, dass das Sam-

163 Vgl. M. Albrecht, Für uns gestorben.

164 Ebd., 17.

165 Ebd., 141.

ple der Untersuchung in Oberfranken gezogen wurde, eine gewisse Rolle spielen. So liegt es nahe, dass die Bekanntheit traditioneller Deutungen des Kreuzestodes Jesu in einer kulturell eher christlich geprägten Region größer ausfällt als in einer Region, in der das Christentum über Jahrzehnte kaum eine Rolle im öffentlichen und kulturellen Leben gespielt hat.

In diesem Sinn erweist es sich als günstig, dass Albrechts Studie 2012 im Rahmen einer wissenschaftlichen Abschlussarbeit in Sachsen-Anhalt repliziert wurde.¹⁶⁶ Dazu hat Annchristin Schubert 130 Jugendliche an sechs Gymnasien im Raum Halle mit einem auf die kulturelle Situation vor Ort angepassten Impulstext ebenfalls einen Aufsatz schreiben lassen. Allerdings hat Schubert nur fünf exemplarische Aufsätze mit der Dokumentarischen Methode ausgewertet und diese Bilanz dann kursorisch mit den restlichen Aufsätzen abgeglichen.¹⁶⁷ Bei diesen fünf Texten werden traditionelle Deutungen des Kreuzestodes angesprochen, aber nur in dreien scheinen sie auch eine Bedeutung für die Autorin oder den Autoren zu haben. Dagegen spielen immer wieder auch ethische Aspekte eine Rolle für die Argumentation in den Aufsätzen, etwa die Werte, die Jesus in seinem Tun vertritt. Dass sich diese Beobachtungen allerdings kaum verallgemeinern lassen, zeigt der Kontrast zwischen zwei Jugendlichen: „Auf der einen Seite steht Konstantin, der widerspruchslos kirchliche Lehrsätze übernimmt, aber kein Kirchenmitglied ist. Auf der anderen Seite findet sich jemand, der zwar mit einer aktiven Teilnahme am kirchlichen Leben aufgewachsen ist, aber mittlerweile mit kritischer Distanz die Kirche als Selbsthilfegruppe bezeichnet, die sich ihren Gott nur ausgedacht habe.“¹⁶⁸ Am ehesten weist die Replikation darauf hin, dass es im Einzelfall zu stark kontra-intuitiven Konstellationen in der Theologie theologischer Laien kommen kann.

Der empirische Befund zur Bedeutung des Kreuzestodes für einfache Gläubige ist somit ernüchternd. Neben wenigen kleineren Gelegenheitsstudien findet sich nur eine empirisch seriös aufgesetzte Untersuchung, die sich an Jugendliche der gymnasialen Oberstufe in Oberfranken richtete. Außerdem richten sich sämt-

166 A. Schubert, Für uns gestorben und nicht mehr von Belang.

167 Vgl. ebd., 30f.

168 Ebd., 60.

liche Studien an Kinder oder Jugendliche, sodass keinerlei Kenntnisse zur Bedeutung dieses Geschehens bei erwachsenen Gläubigen vorliegen.

Grundlegende Strukturen laientheologischer Praxis und Reflexion

Für die Rekonstruktion grundlegender Strukturen von Laintheologie wird deshalb der thematische Fokus auf alle zugänglichen Studien geweitet, die sich einer Laintheologie oder einer Ordinary Theology verpflichtet haben. Das Sample des folgenden Abschnitts wurde durch Recherchen der beiden theologischen Literaturdatenbanken ATLA und Index Theologicus zusammengestellt. In ATLA wurde anhand der beiden Stichwörter „ordinary theology“ (80 Treffer), „lay theology“ (167 Treffer) und „lived theology“ (95 Treffer) gesucht, im Index Theologicus anhand der Stichwörter „Laintheologie“ (55 Treffer), „Leutheologie“ (7 Treffer), „Leutereigion“ (6 Treffer) und „Umfrage & Erwachsene“ (67 Treffer). Alle Treffer wurden daraufhin geprüft, ob sie (i) eine empirische Untersuchung darstellen, ob (ii) das Sample aus nicht theologisch formal gebildeten Gläubigen besteht und ob (iii) ihr Sample zur Alterskohorte dieses Beitrags passt, d. h. die untersuchten Gläubigen 17 Jahre und älter sind. Diese Recherche mündete in 19 Studien. Sie müssen hier nicht mehr einzeln vorgestellt werden, weil das bereits in einem eigenen Beitrag geleistet wurde.¹⁶⁹ Auf der Grundlage dieser 19 Studien lassen sich die folgenden Basisstrukturen im Glaubenssinn der Gläubigen ohne formale theologische Bildung rekonstruieren. Dabei wird zwischen einer materialen und einer performativen Ebene unterschieden.

Die materiale Ebene bezieht sich auf den Inhalt, der die Basisstrukturen des Glaubenssinns kennzeichnet. Hier fällt als erstes auf, dass sich sämtliche Befunde im Horizont des christlichen Glaubens bewegen. Das gilt sowohl für die Laintheologie derjenigen, die sich Gott oder der Kirche – mehr oder weniger – zugehörig fühlen. Nach Zulehner gilt das aber auch für diejenigen, die Gott anzweifeln oder religiöse Institutionen kritisieren. Es ist stets ein christliches Gottesbild und es ist stets die Kirche als reli-

169 Vgl. W.-L. Weghaus/U. Riegel, Basisstrukturen des Theologisierens.

glöse Institution, die angegriffen werden. Dieser Befund ist sicher durch die Samples der Studien bedingt, die nahezu durchgehend gläubige Christ:innen befragt haben, oder – wie im Fall von Kling-Witzenhausen – Menschen, die noch eine lose Verbindung zum Christentum aufrechterhalten. In dieser Erkenntnis spiegelt sich aber auch der kulturelle Kontext des europäischen Westens wider, innerhalb dessen sämtliche Studien entstanden. In diesem Westen sind die elementaren Strukturen des Christentums tief in die Alltagskultur eingeschrieben, sodass sie auch die Theologie einfacher Gläubiger prägen. Da es nahe liegt, dass sich die Laientheologie von Menschen mit einem anderen religiösen Hintergrund im Rahmen der Überzeugungen und Vollzüge der jeweiligen Bezugsreligion ereignet, kann festgehalten werden, dass der inhaltliche Referenzrahmen der Bezugsreligion eine materiale Basisstruktur von Laientheologie darstellt.

Darüber hinaus verweisen mehrere Studien darauf, dass sich heutige Menschen Gott, sofern sie an ihn glauben, in der Regel als gut und in dieser Welt wirksam vorstellen. Ein noch im Alten Testament bezeugter strafender Gott kommt in den Erzählungen ebenso wenig zum Ausdruck wie ein auch im Neuen Testament bezeugter richtender Gott. Gott erscheint in den Befunden als lieber Gott, der ein Freund des Menschen ist, dessen Bestes will und ihm seine Fehler verzeiht. Auf diese materiale Basisstruktur laufen sowohl die Studien zu den Gottesvorstellungen hinaus als auch die Studien zu den Gebetsanliegen. Wie Gott in dieser Welt wirkt, wird dabei nicht explizit erklärt. Da es aber – noch – keine einschlägigen Studien gibt, kann dies ein Messartefakt sein oder aber auch eine Erkenntnis zum Glaubenssinn einfacher Gläubiger. Der gute und gütige Gott ist demnach eine weitere materiale Basisstruktur einer Laientheologie in einem christlichen Referenzrahmen. Inwiefern sich diese Qualifikation Gottes als gütig auf andere Religionen verallgemeinern lässt, muss hier offen bleiben.

Unter der performativen Ebene wird die Art und Weise erfasst, wie die Gläubigen ihre Theologie zur Sprache bringen. In dieser Hinsicht lässt sich in praktisch allen Studien, die einen Schluss auf diese Ebene zulassen, eine narrative Argumentationslogik feststellen. Die Befragten argumentieren eher selten im Sinn einer intersubjektiven, formalen Logik, sondern organisieren ihre Antworten gemäß einer subjektiven Viabilität. Deutlich wird das z. B. in den

Urknallerzählungen Hanssons und Redfors', in denen ein physikalisches Grundmotiv um Elemente des eigenen Weltbilds ergänzt wird.¹⁷⁰ Exemplarisch können aber auch die ethischen Positionen zum assistierten Suizid angeführt werden, in denen eine eigene, subjektiv stimmige Lesart der Güte Gottes zum Tragen kommt.¹⁷¹ In diesem subjektiv viablen Sinn erweisen sich die Theologien einfacher Gläubiger als schlüssig und logisch konsistent. Die narrative Logik ist demnach eine performative Basisstruktur des Glaubenssinns einfacher Gläubiger.

Weiterhin erweisen sich solche Theologien in der Regel als konkret und schlicht. Komplexe oder gar paradoxe Konzepte und Vorstellungen sind dort praktisch nicht anzutreffen. So verwenden die Befragten vieler Studien theologische Fachbegriffe, tun dies aber formel- und floskelhaft. Das komplexe theologische Konzept, das mit diesen Fachbegriffen assoziiert ist, steht einfachen Gläubigen normalerweise nicht zur Verfügung. Auch implizit lässt sich diese Konkretheit und Schlichtheit immer wieder antreffen. So spielen die drei göttlichen Personen in den Erzählungen immer wieder eine Rolle, jedoch immer nur als eine Person für sich genommen und nie in ihrem trinitarischen Zusammenspiel. Und die rekonstruierten Gottesbilder sind geradlinig und einfach strukturiert. So können sich die von Armstrong befragten Gläubigen keinen Gott vorstellen, der lieb ist, aber leidende Menschen am assistierten Suizid hindern will.¹⁷² Die Schlichtheit und Konkretheit der Vorstellungen ist demnach eine performative Basisstruktur von Laientheologie.

Schließlich zeigt sich in den Theologien eine große Individualität, insofern diese in der Regel tief in die eigenen Biographien verwoben sind. Mit Ausnahme der Studie von Ward und Campbell sind es stets die alltäglichen Erfahrungen, die sich in die Laientheologien einschreiben. Allerdings steht diese Individualität nicht für Beliebigkeit. Die Individualität von Laientheologie folgt durchaus gewissen überindividuellen Mustern. Zum einen ist die Individualität durch den christlichen Horizont eingehegt, wie er oben rekonstruiert wurde. Zum anderen spielen kontextuelle Faktoren

170 Vgl. L. Hansson/A. Redfors, Swedish Upper Secondary Students' Views.

171 Vgl. M. R. Armstrong, Some Ordinary Theology of Assisted Dying.

172 Vgl. ebd.

wie Persönlichkeitsmerkmale¹⁷³ oder die Plattform, auf der sich die Theologie ausdrückt¹⁷⁴, eine konturierende Rolle. Die Individualität des Glaubenssinns verweist eher auf die Rolle alltäglicher Erfahrungen für die Theologien theologisch formal nicht gebildeter Gläubiger als auf deren Beliebigkeit. Die nichtbeliebige Individualität der Vorstellungen ist demnach eine weitere performative Basisstruktur von Laientheologie.

Fazit: Gruppendiskussionen als qualitativer Zugang zu einem noch nicht erforschten laientheologischen Feld

In diesem Abschnitt wurde der Frage nachgegangen, welche empirischen Erkenntnisse zur Laientheologie bereits vorliegen. Dabei wurde deutlich, dass das Thema, anhand dessen im vorliegenden Projekt eine solche Laientheologie rekonstruiert wird, in mehrfacher Hinsicht Neuland bedeutet: So finden sich nur wenige, kaum verallgemeinerbare Studien zur Bedeutung des Kreuzestodes Jesu für einfache Gläubige, die sich zudem sämtlich auf Kinder oder Jugendliche beziehen. Zur Bedeutung dieses Todes für Erwachsene gibt es noch keine einschlägige Untersuchung. Dieser Befund hat eine unmittelbare Wirkung auf die im praktisch-theologischen Teilprojekt zu wählende Methode, denn ohne Vorkenntnisse zum zu untersuchenden Feld sind hypothesentestende empirische Verfahren nicht möglich. Es liegt somit ein qualitativer Zugang nahe, der es erlaubt, grundlegende inhaltliche und strukturelle Merkmale einer Laientheologie zur Bedeutung des Kreuzestodes zu erheben.

Darüber hinaus konnte herausgearbeitet werden, dass sich Laientheologie gemäß den vorliegenden Studien narrativ äußert, mit floskelhaften Begriffen operiert, auf schlicht konstruierten Vorstellungen und Wirkzusammenhängen beruht und im Detail individuell ausgeprägt ist, weil sie auf Erfahrungen aus dem eigenen Leben zurückgreift. Offensichtlich widersprechen diese Charakteristika den methodischen Standards eines analytisch-theologischen Zugangs zum Feld, wie er oben herausgearbeitet wurde. Auf den

173 Vgl. L. J. Francis / S. H. Jones, An Empirical Approach to Mark's Account of Discipleship.

174 Vgl. T. ap Siôn / O. Edwards, The Ordinary Theology of Prayer Intentions Posted on the Internet.

ersten Blick scheint das vorliegende Projekt in seinem Kern somit auf eine weitgehende Unvereinbarkeit von analytischer Theologie und Laientheologie hinauszulaufen. Allerdings verdanken sich die Erkenntnisse zur Art und Weise, wie Laien Theologie treiben, Erhebungssettings, die keinerlei Ähnlichkeit zum Entstehungskontext analytischer Theologie aufweisen. Die vorliegenden Befunde verdanken sich Interviews, kurzen Kommentaren in Büchern für Gebetsanliegen oder der teilnehmenden Beobachtung in religiösen Vollzügen. Alle drei Settings legen z. B. einen narrativen Duktus näher als einen intersubjektiv argumentierenden. Sie verlangen – evtl. mit Ausnahme der Interviews – eher nach einer Zitation theologischer Begriffe als deren intensiver Reflexion. Und sie sind vom Anliegen her – evtl. mit Ausnahme religiöser Vollzüge – offen für persönliche Erfahrungen. Es könnte somit sein, dass sich die Divergenzen zwischen der Art und Weise, wie sich Laientheologie auf der einen und analytische Theologie auf der anderen Seite äußern, auch durch die Art und Weise bedingen, wie Laientheologie bislang erforscht wurde. Das vorliegende praktisch-theologische Teilprojekt steht somit vor der Herausforderung, eine qualitative Erhebungsform zu finden, die auf der einen Seite Menschen ohne formale theologische Bildung zugänglich ist, auf der anderen Seite eine gewisse Ähnlichkeit zu den Situationen aufweist, in denen sich analytische Theologie ereignet.

Beidem scheint die Erhebungsform der Gruppendiskussion gerecht zu werden. In solchen Diskussionen unterhalten sich Menschen, die sich in der Regel bereits im Vorfeld der Diskussion kannten, über ein gemeinsames Thema, das durch die Forschenden in die Gruppe eingespielt wird. Gruppendiskussionen sind ein bewährtes qualitatives Erhebungsformat, um Denk- und Wissenssysteme innerhalb eines konkreten Feldes sozialer Praxis zu rekonstruieren.¹⁷⁵ Solche Diskussionen sollten einfache Gläubige vor keine größeren Herausforderungen stellen, gehört die gemeinschaftliche Auseinandersetzung auch mit theologischen Themen doch zu den festen Formaten einer christlichen Pastoral: Seien es etablierte Gruppen innerhalb der Gemeinde wie Haus- oder Bi-

175 Vgl. S. Vogl, Gruppendiskussionen; R. Bohnsack / A. Przyborski / B. Schäffer, Das Gruppendiskussionsverfahren in der Forschungspraxis; T. Kühn / K.-V. Koschel, Gruppendiskussionen.

belkreise, seien es sich punktuell treffende Gruppen im Rahmen einer gemeindlichen Fortbildung. Auch helfen Gruppendiskussionen einzelnen Gläubigen dabei, etwaige Befangenheiten bei der Auseinandersetzung mit einem Thema zu überwinden. In solchen Diskussionen wird gemeinsam um ein Thema gerungen, man hilft sich gegenseitig bei Ausdrucksproblemen, stimuliert und korrigiert sich durch Einwände, etc. Der Arbeitsweise analytischer Theologie kommt eine Gruppendiskussion insofern nahe, als sie einem konkreten Thema gewidmet ist und dieses Thema intensiv reflektiert. Es geht in ihr also um eine sachbezogene Auseinandersetzung, die darauf angelegt ist, Vorstellungen und Begriffe zu hinterfragen und die in der Gruppe geteilten Überzeugungen und Wissensbestände offenzulegen. Gleichzeitig kann festgehalten werden, dass eine Gruppendiskussion die analytisch-theologische Arbeitsweise nicht vollständig abbildet. So äußert sich analytische Theologie vor allem schriftlich, während die Auseinandersetzung in Gruppendiskussionen mündlich verläuft. Ersetzte man die Diskussion aber durch ein schriftliches Verfahren – etwa durch das Verfassen kleiner Aufsätze –, schränkte man die potentiell zu befragenden Gläubigen auf diejenigen ein, für die ein schriftlicher Ausdruck normal ist. So bittet Albrecht in der oben skizzierten Studie aus guten Gründen Jugendliche einer gymnasialen Oberstufe um Aufsätze zur Bedeutung des Kreuzestodes Jesu. Eine derartig selektive Wirkung kann bei Gruppendiskussion ausgeschlossen werden. Sie werden deshalb als Erhebungsform im praktisch-theologischen Teilprojekt gewählt.

Letzteres liegt auch deshalb nahe, weil mit dieser Wahl eine hinreichende Offenheit dem Thema gegenüber gegeben ist. Auf der einen Seite kann sich Lientheologie auch in Gruppendiskussionen narrativ, situativ und eng an die eigenen Erfahrungen rückgebunden ereignen, muss das aber nicht. Auf der anderen Seite ergeben sich angesichts des obigen Befunds zu den materiellen Basisstrukturen von Lientheologie interessante Konstellationen. Wenn die orientierende Funktion des christlichen Referenzrahmens eintritt, dürften die bekannteren der analytisch-theologisch vertretenen Positionen zur Bedeutung des Kreuzestodes auch Thema in der Gruppendiskussion sein. Dann stellt sich aber die Frage, in welcher Komplexität und inhaltlichen Tiefe sie diskutiert werden. Außerdem kann nicht abgeschätzt werden, ob und ggf. wie sich die für

Laien charakteristische Überzeugung von einem gütigen Gott mit den verschiedenen Spielarten der Kreuzestheologie verträgt. Gruppendiskussionen bieten die notwendige Offenheit, solche Fragen nicht bereits im Vorfeld der Diskussion zu entscheiden.

1.3 Der Vergleich analytischer und laientheologischer Befunde zur Bedeutung des Todes Jesu

Der vorliegende Band rekonstruiert die charakteristischen Familienähnlichkeiten und Unterschiede zwischen einer analytisch-theologischen Modellbildung auf der einen und den theologierelevanten Reflexionen von Laien auf der anderen Seite am Thema der Bedeutung des Kreuzestodes Jesu. Deshalb gilt es die Befunde des analytisch-theologischen und des praktisch-theologischen Teilprojekts miteinander zu vergleichen. Technisch betrachtet handelt es sich um einen Mixed-Methods-Ansatz, bei dem die Ergebnisse unterschiedlicher Datenanalysen aufeinander bezogen werden.¹⁷⁶ Hierbei gibt es noch keine standardisierten Verfahren, sondern jedes Projekt muss eine zu den analysierten Datensorten stimmige Methode finden. Gleichzeitig lässt sich dieser Abgleich nicht ausschließlich technisch lösen, denn es ist in erster Linie eine theoretische Frage, was sinnvoll miteinander verglichen werden kann. Deshalb wird in diesem Abschnitt zuerst ein heuristisches Modell entwickelt, an dem sich der Vergleich orientieren kann (1.3.1), um anschließend die Methode des Abgleichs zu beschreiben (1.3.2).

1.3.1 Heuristisches Modell

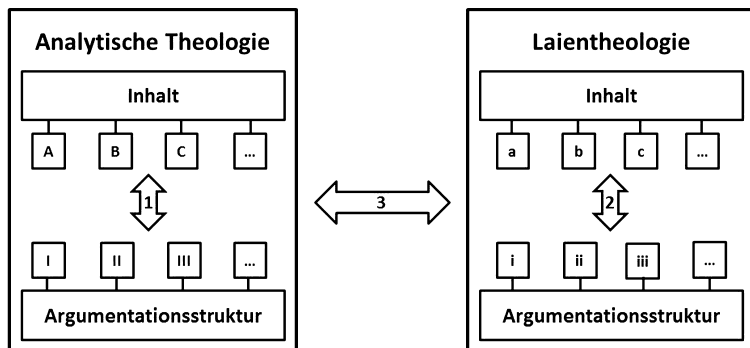
Den Ausgangspunkt für den Vergleich analytisch-theologischer und laientheologischer Deutungsmuster bilden wissenschaftliche Texte im analytisch-theologischen Teilprojekt und Gruppendiskussionen im praktisch-theologischen Teilprojekt. Beide Textsorten

176 Vgl. M. Gläser-Zikuda u. a. (Hg.), *Mixed methods in der empirischen Bildungsforschung*; J. W. Creswell/J. D. Creswell, *Research Design*; P. Leavy, *Research Design*.

werden im jeweiligen Teilprojekt mit genuinen, auf die Textsorte abgestimmten Methoden analysiert. Da die Ergebnisse dieser Analysen nicht für sich stehen, sondern gegeneinander abgeglichen werden, liegt es nahe, diese Ergebnisse von vornherein so anzuordnen, dass sie verglichen werden können. Dazu wird im Folgenden ein heuristisches Modell entwickelt, an dem sich die Analysen beider Teilprojekte orientieren können. Es hat den Zweck, einen Zielkorridor für beide Analysen zu definieren, der dazu beiträgt, bei der Analyse selbst die wesentlichen Informationen innerhalb der Komplexität sämtlicher Informationen zu identifizieren. Ein solches Modell ist somit notwendig schlichter gehalten als die untersuchte Realität. Es ist daher besonders zu prüfen, ob der durch das Modell stimulierte Lösungskorridor realistisch ist.

Im vorliegenden Projekt beruht das heuristische Modell auf der grundsätzlichen Unterscheidung zwischen einer inhaltlichen und einer strukturellen Ebene. Diese Unterscheidung verdankt sich der Einsicht, dass sich analytisch-theologische und laientheologische Deutungsmuster in doppelter Hinsicht unterscheiden oder ähnlich sein können. Erstens könnten Laien die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu – zumindest in Teilen – inhaltlich anders bestimmen als analytische Theolog:innen. Oben wurde bereits gefragt, wie sich die dominante Lesart Gottes als gütig unter Laien auf das soteriologische Konzept des Sühnetodes auswirkt, das analytisch-theologisch sicher diskutiert wird. Denkbar wäre, dass Laien die Idee eines Sühnetodes ablehnen oder so umdeuten, dass es – zumindest in den eigenen Augen – mit einem gütigen Gott vereinbar ist. In beiden Fällen dürfte eine inhaltliche Differenz zum analytisch-theologischen Diskurs gegeben sein. Zweitens ergaben die obigen Überblicke über den analytisch-theologischen Ansatz und zur Laientheologie, dass sich beide Diskurse stilistisch unterscheiden. Argumentiert analytische Theologie – idealerweise – begrifflich klar und streng logisch, dürfte eine laientheologische Argumentation vor allem narrativ, situativ und individuell viabel angelegt sein. Treffen beide Befunde zu, ergäben sich zwei grundverschiedene Argumentationsstrukturen. Es ist aber auch denkbar, dass sich analytisch-theologische Arbeiten nicht gänzlich am skizzierten Ideal orientieren, sondern in gewissen Passagen ebenso auf narrative Elemente setzen. Dann wäre eine Familienähnlichkeit zwischen beiden Diskursen gegeben. Es macht also nicht nur Sinn, im heuris-

Abbildung 1.1: Das heuristische Modell des Vergleichs der analytisch-theologischen und der laientheologischen Befunde



tischen Modell zwischen einer Ebene des Inhalts und einer Ebene der Argumentationsstruktur zu unterscheiden, sondern eine solche Unterscheidung erweist sich auch als realistisch (vgl. Abb. 1.1).

Auf der Inhaltsebene ist damit zu rechnen, dass in beiden Theologien die inhaltlichen Facetten so aufeinander bezogen werden, dass sie konkrete, weitgehend klar rekonstruierbare Perspektiven auf das Verständnis des verhandelten Sachverhalts eröffnen. Wenn es um den Kreuzestod Jesu geht, wären z. B. die Deutung dieses Ereignisses als Sühnopfer oder als Liebeserweis klassische solcher Deutungsperspektiven. Für die Analyse spielt es dabei keine Rolle, ob derartige Perspektiven differenziert ausgearbeitet sind oder eher skizzenhaft in den Raum gestellt werden. Entscheidend ist, dass eine Bedeutungszuschreibung in der jeweiligen Datensorte erkennbar ist. Im Projekt wird davon ausgegangen, dass sowohl im analytisch-theologischen als auch im laientheologischen Diskurs solche charakteristischen inhaltlichen Konstellationen rekonstruiert werden können (vgl. Abb. 1.1). Diese Erwartung wäre unrealistisch, wenn sie sich auf jeden analytisch-theologischen Text oder jede einzelne Gruppendiskussion zum Kreuzestod Jesu bezöge, denn in einzelnen Fällen ist es denkbar, dass ausschließlich eine einzige Deutungsperspektive verhandelt wird. Im Gros des gesamten Datensatzes, der sich aus mehreren analytisch-theologischen Texten und mehreren Gruppendiskussionen zusammensetzt, kann jedoch mit sehr großer Wahrscheinlichkeit davon ausgegangen werden, dass in beiden Teilprojekten unterschiedliche Deu-

tungsperspektiven angetroffen werden. Insofern ist diese Erwartung im Rahmen des Gesamtprojekts ebenfalls realistisch.

Gleichzeitig wird davon ausgegangen, dass die Herleitung dieser inhaltlichen Konstellationen entlang rekonstruierbarer Argumentationsstrukturen erfolgt, seien sie formallogischer oder narrativer Natur (vgl. Abb. 1.1). Um eine bestimmte inhaltliche Konstellation herzuleiten, müssen bestimmte Aspekte der Thematik stark gemacht und andere als irrelevant erklärt werden. Außerdem gilt es, die relevanten Aspekte so aufeinander zu beziehen, dass sie in ihrer Gesamtstruktur die erstrebte inhaltliche Deutungsperspektive repräsentieren. Dieser Prozess der Herleitung muss begründet werden. Im Projekt wird davon ausgegangen, dass sowohl im analytisch-theologischen als auch im laientheologischen Diskurs solche charakteristischen Argumentationsstrukturen bzw. charakteristische Dimensionen der diskursspezifischen Argumentation rekonstruiert werden können.

Geht man weiter ins Detail, lassen sich zwei Aspekte derartiger Argumentationsstrukturen unterscheiden. Erstens lassen sich diese Strukturen entlang eines formallogischen Grundmusters beschreiben. Argumentationen können in unterschiedliche funktionale Elemente untergliedert werden.¹⁷⁷ Dazu gehören etwa die Formulierung einer These, deren Begründung, ein Beispiel etc. Tatsächlich ließen sich in beiden Textsorten fünf charakteristische Aspekte einer Bedeutungszuschreibung identifizieren, nämlich die Aspekte der Bedeutung, der Folge, des Grundes, der expliziten Vorannahme und der Metareflexion (vgl. Abb. 1.2).¹⁷⁸ Der Aspekt der „Bedeutung“ bezieht sich dabei auf den Sinn, der in den Datensorten dem Kreuzestod Jesu zugeschrieben wird. Eine Floskel „für unsere Sünden gestorben“ wäre etwa ein derartiger Aspekt der Bedeutung. Eine „Folge“ bezeichnet die in der Datensorte ausgewiesene Konsequenz, die aus der Bedeutung des Kreuzestodes erwächst. Ein

177 Vgl. K. Bayer, *Argument und Argumentation*, 85–98; M. Kienpointner, *Alltagslogik*.

178 Das dargestellte Grundmuster stellt das Ergebnis theoretischer und empirischer Analysen dar, ist also keine ausschließlich deduktive Ableitung theoretischer Überlegungen. Das ist charakteristisch für die zirkuläre Arbeitsweise qualitativer Projekte. Dass das Grundmuster bereits hier dargestellt wird, ist der Leselogik geschuldet.

möglicher Kandidat einer solchen Folge wäre etwa die Kurzfloskel „Jesus hat uns durch seinen Sühnetod erlöst“, denn in ihr ist die Erlösung nicht Sinn des Todes, sondern eine Konsequenz des Sühnetodes. Der „Grund“ stellt die in der Datensorte genannte Ursache für den Kreuzestod dar, „explizite Vorannahmen“ Aussagen, die beim Kreuzestod in der Datensorte als notwendig mitgedacht werden, aber keine unmittelbare Ursache dieses Todes darstellen. Abhängig von der Stellung im Argumentationszusammenhang kann etwa eine Aussage wie „Gott liebt die Menschen“ einen unmittelbaren Grund für das Kreuzesgeschehen sein wie auch eine explizite Vorannahme. Die „Metareflexion“ repräsentiert schließlich Aussagen in den Datensorten, in denen die Bedeutungszuschreibung selbst in den Blick genommen und evaluiert wird. Darunter fallen etwa Aussagen wie „Das Geschehen ist für einen Menschen letztlich nicht zu begreifen“.

Abbildung 1.2: Formallogisches Grundmuster einer Bedeutungszuschreibung

METAREFLEXION			
EXPLIZITE VORANNAHME	GRUND	BEDEUTUNG	FOLGE

Bei diesem Grundmuster handelt es sich um einen Idealtyp, von dem man erwarten kann, dass er sich in analytisch-theologischen Texten in der Regel vollständig rekonstruieren lässt, in den Gruppendiskussionen einfacher Gläubiger aber auch in rudimentären Formen. Unter den genannten Aspekten des Grundmusters muss eine „Bedeutung“ notwendig gegeben sein, um von einer inhaltlichen Deutungsperspektive sprechen zu können. Um ein Argumentationsmuster rekonstruieren zu können, müssen weitere Aspekte in der Datensorte identifiziert werden können. Es wird aber nicht vorausgesetzt, dass ein Argumentationsmuster immer auch vollständig vorliegt. Die Analyse wird zeigen, wie viele Aspekte für eine solche Rekonstruktion hinreichen.

Neben dem formallogischen Grundmuster lassen sich die Argumentationsstrukturen, zweitens, auch entlang der Art und Weise, wie die formallogischen Aspekte des Grundmusters aufein-

ander bezogen werden, beschreiben. Mit den beiden oben identifizierten Idealtypen einer formallogischen und einer narrativen Argumentation ist das Spektrum derartiger Argumentationsmuster markiert, nicht jedoch definiert. Es gehört zum qualitativen Charakter des Projekts, offen für weitere Argumentationsmuster zu sein. Außerdem kann damit gerechnet werden, dass sich derartige Argumentationsmuster auch gebrochen in den Textsorten wiederfinden. So ist ebenso denkbar, dass formallogisch strenge Passagen in analytisch-theologischen Texten durch narrative Passagen ergänzt werden, wie dass Laien in den Gruppendiskussionen nicht nur erzählen, sondern auch formallogisch stringente Argumentationen vorlegen. Welche Argumentationsmuster sich in beiden Textsorten wiederfinden, wird die Analyse zeigen.

Möglicherweise sind die inhaltlichen Positionen und die Argumentationsstrukturen in beiden Datensorten in einer charakteristischen Weise miteinander verbunden (vgl. Abb. 1.1; Doppelpfeile 1 und 2). Solche Verbindungen werden im Projekt nicht auf genereller Ebene vermutet, sondern in Teilbereichen. Es wird also nicht erwartet, dass im analytisch-theologischen Diskurs und im laientheologischen Diskurs bestimmte inhaltliche Positionen einzig und allein durch spezifische Typen in der Argumentation hergeleitet werden. Für solche Zusammenhänge auf genereller Ebene fehlen jegliche Indizien, sie wären somit wenig realistisch. Es ist aber denkbar, dass bestimmte Facetten innerhalb der gefundenen inhaltlichen Konstellationen sich nur deshalb als nachvollziehbar erweisen, weil sie durch eine bestimmte Argumentationsstruktur in den Text oder die Diskussion eingespielt werden. So wäre es z. B. im laientheologischen Diskurs möglich, dass lehramtliche Positionen bzw. an lehramtliche Positionen erinnernde Aussagen im Modus der Behauptung geäußert werden, weil ihr lehramtlicher Charakter Ausweis von Gültigkeit ist, die nicht eigens begründet werden muss.

Schließlich geht das vorliegende Projekt davon aus, dass es charakteristische Familienähnlichkeiten und Unterschiede auf allen drei Ebenen – nämlich der inhaltlichen Konstellation, der Argumentationsstruktur und der Verbindung beider Aspekte – zwischen dem analytisch-theologischen Diskurs auf der einen Seite und dem laientheologischen Diskurs auf der anderen Seite gibt (vgl. Abb. 1.1; Doppelpfeil 3). Dabei wird der Begriff der Famili-

enähnlichkeit gewählt, weil sich analoge Positionen und Strukturen in beiden Diskursen kaum in identischer Weise auffinden lassen werden.¹⁷⁹ Wenn etwa der analytisch-theologische Diskurs den Kreuzestod Jesu als Liebeserweis deutet, wird diese Deutung wahrscheinlich zwar inhaltsanalog ausfallen wie die gleichlautende Deutung im laientheologischen Diskurs. Es kann aber nicht erwartet werden, dass beide Deutungen die gleiche Gestalt aufwiesen. Mit dem Begriff der Familienähnlichkeit ist es also möglich, inhaltlich vergleichbare Befunde aufeinander zu beziehen, ohne dass sie identisch ausgeprägt sein müssen.

1.3.2 Vorgehen beim Vergleich

Der Abgleich der Befunde im analytisch-theologischen und im praktisch-theologischen Teilprojekt erfolgt im Rahmen sowohl des heuristischen Modells als auch des formallogischen Grundmodells. Beide Modelle wurden mit dem Zweck formuliert, vergleichbare Befunde in beiden Teilprojekten hervorzubringen. Dazu arbeiten beide Teilprojekte unabhängig voneinander heraus, welche charakteristischen Deutungsperspektiven sich in der jeweiligen Datensorte identifizieren, wie sich ihre Ausführungen in den Kategorien des formallogischen Grundmodells darstellen und welche Argumentationsmuster sich aus der Art und Weise der Ausformulierung des Grundmodells rekonstruieren lassen (zu den Details dieser Analysen vgl. Kap. 2 und Kap. 5). In der Folge liegen aus beiden Teilprojekten analog strukturierte Befunde vor, die anhand einer für die jeweilige Datensorte angemessenen Methode erhoben wurden. Damit ist auf der einen Seite sichergestellt, dass die beiden Teilprojekte der ihrer jeweiligen theologischen Disziplin inhärenten Hermeneutik folgen und somit Ergebnisse erbringen, die innerhalb des Referenzrahmens der jeweiligen theologischen Disziplin gültig sind. Auf der anderen Seite ist mit der analogen Struktur der Befunde ihre prinzipielle Vergleichbarkeit gegeben.

Der Abgleich auf der inhaltlichen Ebene zielt darauf ab, inhaltsähnliche und einzigartige Deutungsperspektiven in beiden

179 Vgl. A. Weiberg, Familienähnlichkeit.

Teilprojekten zu identifizieren. Dazu werden zuerst die Deutungstypen, die in beiden Teilprojekten rekonstruiert wurden, inhaltsanalytisch miteinander verglichen. Jeder dieser Typen ist mit einem Label gekennzeichnet, wobei die Label beider Teilprojekte nicht notwendig identisch sind. Im Abgleich der Label und der durch sie repräsentierten Deutungsperspektiven, die mit diesen Labeln markiert sind, können Familienähnlichkeiten und Einzigartigkeiten beider Diskurse herausgearbeitet werden. Es entsteht eine erste Übersicht darüber, in welchen Zugängen zur Bedeutung des Kreuzestodes Jesu sich analytische Theologie und Lientheologie gleichen und welche Zugänge spezifisch für die jeweilige Theologie sind.

Auf der Grundlage dieser Übersicht können die zugehörigen formallogischen Grundmodelle miteinander verglichen werden. Dazu werden in einem ersten Schritt die Codesysteme beider Teilprojekte homogenisiert, d. h. inhaltsanaloge Codes aus beiden Projekten mit einem identischen Code belegt. Im Anschluss ist eine doppelte Vergleichsmöglichkeit gegeben. Erstens kann geprüft werden, welche Codes – und damit inhaltlich bestimmte Aspekte innerhalb der Deutungsperspektiven – sich in beiden Theologien finden und welche in einer der beiden Theologien einzigartig sind. Dieser Abgleich erfolgt unabhängig von der Rolle, die der jeweilige Code für die typischen Deutungsperspektiven spielt. Zweitens lassen sich die Codes auf der Ebene der formallogischen Grundmodelle vergleichen, denn jeder Code steht auch für einen spezifischen Aspekt innerhalb der Argumentationsmuster. Bei diesem Vergleich eröffnen sich unterschiedliche Analyseoptionen. So kann geprüft werden, ob ein und derselbe Code verschiedene Argumentationsfunktionen im Grundmodell erfüllen kann. Oben wurde bereits erwähnt, dass die Liebe Gottes rein theoretisch eine explizite Vorannahme oder einen Grund des Kreuzesgeschehens darstellen kann. Evtl. markiert sie aber auch dessen Bedeutung selbst, wenn der Kreuzestod als Erweis der Liebe Gottes zu den Menschen eingestuft wird. Weiterhin lässt sich prüfen, wie vollständig die Grundmodelle der Deutungsperspektiven vorliegen und ob es charakteristische Muster in den fehlenden Aspekten gibt. So könnte man vermuten, dass metatheoretische Perspektiven in analytisch-theologischen Texten eine größere Rolle spielen als in laientheologischen Diskussionen, weil die Reflexion der eigenen Grenzen eine Grund-

tugend wissenschaftlicher Auseinandersetzung ist. Schließlich lässt sich abgleichen, inwiefern sich die Grundmodelle einer Deutungsperspektive in ihren Aspekten unterscheiden und wie sich diese Befunde auf die beiden zu untersuchenden Theologien verteilen. Anhand aller drei Optionen lassen sich die Familienähnlichkeiten und charakteristischen Differenzen zwischen analytischer Theologie und Laientheologie bestimmen.

Der Vergleich der Grundmodelle spielt zum Teil auf der Inhaltsebene, erbringt aber bereits erste Erkenntnisse zu den in beiden Theologien verwendeten Argumentationsmustern. So zeigt die Analyse zur Vollständigkeit der formallogischen Grundmodelle, ob es innerhalb beider Theologien charakteristische Lücken in der Darstellungsweise gibt. Die eben skizzierte Vermutung über die Präsenz metatheoretischer Reflexionen würde eine solche Einsicht markieren. Entscheidender für das Erkenntnisinteresse des Projekts ist aber die Art und Weise, wie die Deutungsoptionen in den beiden Theologien formuliert werden. Hierbei wird nicht mehr auf das formallogische Grundmodell zurückgegriffen, sondern auf die Beobachtungen beider Teilprojekte hinsichtlich dieser Forschungsfrage. Beide Teilprojekte münden in eine Charakteristik der für die eigenen Daten gültige Argumentationsweise bzw. -weisen. Beide Charakteristiken werden inhaltsanalytisch miteinander verglichen, d. h. es wird nach ähnlichen Ausprägungen gesucht und es werden typische Einzigartigkeiten herausgearbeitet. In der Folge entsteht eine Liste an Eigenschaften und Kriterien, die zwischen den Argumentationen der analytischen Theologie und Laientheologie familienähnlich sind, sowie eine Liste an Eigenschaften und Kriterien, die nur eine der beiden Theologien charakterisieren.¹⁸⁰

180 Auf die ursprünglich geplante Quantifizierung dieser Zusammenhänge mittels Qualitative Comparative Analysis (QCA) wird verzichtet. Diese Analyse liefert statistische Kennwerte, um innere Zusammenhänge zwischen den in einem qualitativen Projekt gefundenen Kategorien zu rekonstruieren bzw. valider zu begründen; vgl. C. C. Ragin/B. Rihoux, *Configurational Comparative Methods*; A. Buche/J. Carstensen, *Qualitative Comparative Analysis*. Mit den beiden oben entwickelten Analysemodellen ist eine solche statistische Absicherung der rekonstruierten Zusammenhänge aber nicht mehr notwendig, insofern diese bereits hinreichend theoretisch begründet sind. Eine QCA würde hier Arbeit bedeuten, ohne einen signifikanten Mehrwert an Erkenntnis zu erbringen.

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 Grundlagenwerke 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 Efird, 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 Efird, 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 Senior, 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.

Bernd Irlenborn; Andreas Koritensky (Hg.): <i>Analytische Religionsphilosophie. Neue Wege der Forschung</i> Darmstadt 2013	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
Georg Gasser; Ludwig Jaskolla; Thomas Schärfl (Hg.): <i>Handbuch für analytische Theologie</i> Münster 2017	Georg Gasser, Klaus Viertbauer, Thomas Schärfl, 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
Georg Gasser; Klaus Viertbauer (Hg.): <i>Handbuch analytische Religionsphilosophie</i> Berlin 2019	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 Schärfl, 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
Hans-Joachim Höhn; Saskia Wendel; Gregor Reimann; Julian Tappen (Hg.): <i>Analytische und Kontinentale Theologie im Dialog</i> Freiburg 2021	Benedikt P. Göcke, [Gregor M. Hoff], Thomas M. Schmidt, Winfried Löffler, [Saskia Wendel], [Martin Breul], Thomas Schärfl, [Hans-Joachim Höhn], [Gregor Reimann], [Matthias Remenyi], [Michael Böhnke], [Julian Tappen], Klaus von Stosch, Johannes Grössl, [Karlheinz Ruhstorfer], Holm Tetens

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. Purtil, 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.“

2 Rekonstruktion analytisch-theologischer Argumentationsmuster

Ronald J. Feenstra; Cornelius Plantinga, Jr. (Hg.): <i>Trinity, Incarnation, and Atonement: Philosophical and Theological Essays</i> 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.): <i>Reason and the Christian Religion. Essays in honour of Richard Swinburne</i> 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: <i>Analytic Philosophy of Religion</i> 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.): <i>Oxford Readings in Philosophical Theology. Volume 1: Trinity, Incarnation, Atonement</i> 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.): <i>Oxford Readings in Philosophical Theology. Volume 2: Providence, Scripture, and Resurrection</i> New York 2009	Thomas P. Flint, Timothy O'Connor, William Lane Craig, David P. Hunt, Peter van Inwagen, William J. Abraham
Oliver Crisp (Hg.): <i>A Reader in Contemporary Philosophical Theology</i> 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 *clostertotruth.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 Analytic and Constructive Account</i> (2022)

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 *mechanism* 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 grobgliedrig 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

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 Leidenschaft	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.	Voran- nahme	AT 6.1
Leidensfähigkeit Gottes	Gott ist unabhängig von der Inkarnation leidensfähig.	Voran- nahme	AT 6.2
Omnisubjektivität	Gott kennt die Bewusstseinszu- stände aller Geschöpfe.	Voran- nahme	AT 6.2
Keine Ich-Perspektive	Gott besitzt keine menschliche Ich- Perspektive.	Voran- nahme	AT 6.2
Leidensunfähigkeit Gottes	Gott ist leidensunfähig und unveränderlich.	Voran- nahme	AT 6.3
Unvollkommenheit der Schöpfung	Die Schöpfung ist nicht vollkom- men gut.	Voran- nahme	AT 7.1
Unverschuldetes Leid	Die Geschöpfe leiden oft ohne eigene Schuld.	Voran- nahme	AT 7.1
Menschliche Täter	Menschliche Täter sind für Leid verantwortlich.	Voran- nahme	AT 7.2
Rationalistischer Schöpfergott	Bei Erschaffung der Welt handelt Gott aus rationalistischem Kalkül und ohne personal-liebende Zugewandtheit	Voran- nahme	AT 7.3
Repräsentationalismus	Die Menschheit wird in Christus im Sinne einer Rechtsfiktion bestraft.	Voran- nahme/ 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
Spiritueeller 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 Vergebungsbitten	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-spiritueller 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

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 Christusereignis 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 jüngerem 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	Wolfgang 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, worum 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*, 111 f.: „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., 290f.

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 spirituell-charakterlicher Vollkommenheit 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 gefallen 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 Schleiermacher's 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 Handlungs- 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 verzeihe 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 Vergebung 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 Vergabung 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 Girards ³¹² und daran anknüpfend eine dramatische Erlösungslehre wie die von Raymund Schwager ³¹³ 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 (Anthropodizee) 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 erleiden 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 Wiedergewinnung 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 gefallen 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*, 19 f.

364 Vgl. ebd., 284.

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

366 Vgl. ebd., 275 f.: „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 patristischen 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., 287 f.: „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 verdichtet³⁸⁶ – 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 Christusergebnis 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 Gesetztes 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 Reporative 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*, 158 f.

438 Vgl. ebd., 158 f.

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 bestimmbar 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) abhinge, 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 andrer, 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 unbiblich zu erweisen, weshalb Jesus Christus nicht mehr als Stellvertretungsoffer 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 rekurren. 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 Kreuzeseignis als Höhepunkt der Geschichte) eine pädagogische oder motivationale Wirkung auf die Menschen hat. Allerdings stellt in AT 4 das Christuseignis 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 zusammenfassen den 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. Schärfl, *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. Schärfl, Postliberale Theologie und die Standortbestimmung von Fundamentaltheologie, 57–61.

480 Vgl. T. Schärfl, 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 Leidenfähigkeit, 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 leidendfähig 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 Leidenfähigkeit zu erklären. Gott wird bereits unabhängig von der Menschwerdung als leidendfähig 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 vereinigen, 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*, 88 f.

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 Vollen- dung 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 Schöpfungs Handeln, 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“, „Vielsprechendster 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 Vergebungsbitte“, „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	Kreuzestod	Stellvertretende	Schöpfungs-
Schöpfungs-	Gerechtigkeit und	Wiedergutma-	ordnung
ordnung	Barmherzigkeit	chung (Sühne)	Ehre
Ehrverletzung	Notwendigkeit	Verdienst	
Wiedergut-			
machung oder			
Strafe			
Stellvertretung			

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	Gerechtigkeit und	Verdienst	(Selbst-)Ver-
Verpflichtung	Barmherzigkeit		pflichtung Gottes
Gottes			
Freiwilligkeit			

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 Repräsentationismus Keine Äquivalenz Gott handelt Freiwilligkeit	Notwendigkeit	Stellvertretende Strafe	Strafffreiheit 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-charakterlicher 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
Ernstnehmen der Sünde		Kommunikative Kraft	Vertrauen
Gewaltfreiheit		[ggf.] Sieg durch Gewaltfreiheit	Aufgabe des Widerstands
Verbitterung			Unterbrechen der Gewaltspirale
Gott handelt			Erzählungen
Vielversprechender Weg			Charakter-änderung
			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 Empathiefähig- keit 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 distanziert.

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.

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 Bibelziten 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 aufgenom-

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 (Staurozentrisk), 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 staurozentrisk 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 „staurozentrisk 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 abzuarbeiten, 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 rekurriert. 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 rezipierten 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 kreative 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 (*sacrifier*), 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., 37 f.

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.

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*, 15 f.

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 biographische 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 biographischen 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, Entwining 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.

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 supposed 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 Christologian’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.

Praktisch-Theologisches Teilprojekt

5 Design und Methode zur Rekonstruktion laientheologischer Argumentationsmuster

Die Bedeutungen, die theologische Laien dem Kreuzestod Jesu zuschreiben, und die Art und Weise, wie sie das tun, wurden in Gruppendiskussionen erhoben und per Thematic Analysis ausgewertet. Im Folgenden werden beide Formen von Datenerhebung und Datenanalyse beschrieben sowie die Stichprobe dargestellt, der diese Daten entstammen.

5.1 Datenerhebung in Gruppendiskussionen

Als Kontrastfolie für die analytisch-theologischen Konstruktion zur Bedeutung des Kreuzestodes Jesu wurden die entsprechenden Vorstellungen von christlichen Laien gewählt, d. h. von Personen, die zum einen christlich eingebunden sind und zum anderen keine formale theologische Bildung durchlaufen haben. Zur Erfassung dieser Vorstellungen wurde das Format der Gruppendiskussion gewählt, welches ein anerkanntes empirisches Verfahren ist, um Denk- und Wissenssysteme innerhalb von Gruppen, die einem konkreten Feld sozialer Praxis angehören, zu rekonstruieren.⁷³⁴

Eine Gruppe stellt dabei eine Ansammlung von mindestens zwei Personen dar, die untereinander irgendeine Art von Beziehung pflegen.⁷³⁵ Gruppendiskussionen werden häufig dahingehend kritisiert, dass Gruppendynamiken während eines Gesprächs die individuellen Ansichten ihrer Glieder verzerre.⁷³⁶ Allerdings setzt dieser Vorwurf voraus, dass ein Mensch ohne Bezug zu seinem kulturellen und sozialen Umfeld handle, was der Realität eher nicht entspricht.⁷³⁷ Begreift man den Menschen dagegen als sozial

734 Vgl. S. Lamnek, Gruppendiskussion.

735 Vgl. T. Kühn / K.-V. Koschel, Gruppendiskussionen, 46 f., C. Lüthje, Die Gruppendiskussion in der Kommunikationswissenschaft, 163.

736 Vgl. M. Koschate, Vorsicht Gruppendiskussionen, 28.

737 Vgl. T. Kühn / K.-V. Koschel, Gruppendiskussionen, 42.

eingebundenes Wesen, können Gruppendiskussionen als Medium fungieren, in dem auch „informelle Gruppenmeinungen“⁷³⁸ artikuliert werden. Diese gehen über die Einstellungen und Meinungen der Einzelpersonen hinaus und werden als zeitüberdauerndes Produkt kollektiver Interaktionen mit Bezug auf den unmittelbaren Erfahrungskontext der Gruppe definiert. In Gruppendiskussionen kann man somit auch Vorstellungen rekonstruieren, die auf „Etwas die Gruppe Übergreifendes“⁷³⁹ verweisen. Außerdem liegt der Fokus bei Gruppendiskussionen weniger auf dem Frage-Antwort Geschehen zwischen interviewender und interviewter Person, sondern bietet die Möglichkeit zu alltäglichen Gesprächspassagen, in denen sich die Teilnehmer:innen der Gruppe gegenseitig inspirieren, verstärken, korrigieren etc.⁷⁴⁰ In Gruppendiskussionen werden somit nicht nur informelle Meinungen sichtbar, sondern auch die Art und Weise, wie solche Meinungen innerhalb der jeweiligen Gruppe konstruiert und verhandelt werden. Gruppendiskussionen spiegeln somit weitgehend das wider, was im kommunikativen Alltag der zugehörigen Community normalerweise geschieht.

In der Sozialwissenschaft wird zwischen natürlichen und künstlich zusammengesetzten Gruppen unterschieden. Als natürliche Gruppen gelten dabei diejenigen Ansammlungen von Personen, die sich auch jenseits des Erhebungszwecks treffen und damit eine über längere Zeit gepflegte gemeinsame Praxis aufweisen.⁷⁴¹ Es kann somit angenommen werden, dass die Personen einer natürlichen Gruppe ein gemeinsames Bezugssystem teilen, was den Gegenstand ihrer regulären Praxis betrifft.⁷⁴² In der Folge eignen sich natürliche Gruppen hervorragend, wenn man die oben angesprochenen „informellen Gruppenmeinungen“ miterfassen will. Die im Teilprojekt angezielten Bedeutungszuschreibungen zum Kreuzestod Jesu können als solche informellen Meinungen eingestuft werden, denn es liegt nahe, dass sich individuelle Glaubensgebäude aus den Überzeugungen, Haltungen und Vollzügen der christlichen Tradition speisen. Wenn also Menschen über das

738 B. Schäffer, Gruppendiskussion, 103.

739 Ebd.

740 Vgl. T. Kühn / K.-V. Koschel, Gruppendiskussionen, 24.

741 Vgl. B. Schäffer, Gruppendiskussion, 104.

742 Vgl. S. Lamnek, Gruppendiskussion, 54.

Kreuz Jesu nachdenken, werden sie das – sofern sie irgendeinen Bezug zum Christentum haben – auch im Rückgriff auf christliche Deutungsmuster tun – unabhängig davon, ob sie die als positiven Bezugspunkt nutzen oder aber sich gegenüber solchen Deutungen abgrenzen. In der vorliegenden Teilstudie wurden Gruppendiskussionen deshalb mit natürlichen Gruppen geführt, d. h. mit Gruppen, die bereits etabliert sind und auf eine längere gemeinsame Geschichte zurückblicken können. Da das Erkenntnisinteresse der Teilstudie zudem den Vorstellungen von christlichen Laien gilt, mussten zwei weitere Kriterien für die auszuwählenden Gruppen zutreffen: Zum einen musste es sich um Gruppen handeln, die sich im Namen einer christlichen Gemeinde oder Gemeinschaft treffen. Mit diesem Kriterium wurde sichergestellt, dass Vorstellungen geäußert werden, die im Bezug zum Christentum stehen. Zum anderen mussten sich besagte Gruppen mehrheitlich durch Personen ohne formale theologische Bildung zusammensetzen. Mit diesem Kriterium wurde Sorge getragen, dass die rekonstruierten Vorstellungen diejenigen von Laien im Sinn des Projekts sind.

Die Erhebungsmethode gewinnt ihre Daten durch die Interaktion von Gruppenmitgliedern über ein vom Forscher gewähltes bestimmtes Thema.⁷⁴³ Dabei sollte eine Interaktion unter den Teilnehmenden, aber auch mit der Moderatorin stattfinden.⁷⁴⁴ Gruppendiskussionen können je nach Ziel in zwei Arten aufgeteilt werden, in die sogenannten ermittelnden oder in die vermittelnden Varianten. Letztere haben das vorrangige Ziel eine Verhaltensänderung der Teilnehmenden zu bewirken. Die ermittelnde Variante zielt auf die Erfassung bestimmter Angaben der Befragten ab. Dabei sind Informationen substanzieller Art und die Gruppendynamik von Interesse.⁷⁴⁵ Für den Untersuchungsgegenstand dieser Studie erscheint nur die ermittelnde Variante sinnvoll, weshalb diese gewählt wurde. Grundelemente einer Gruppendiskussion sollten nach Lütjhe eine Reflexivität mit Bezug auf die Rolle des Forschenden sein, eine Kontextualität, Offenheit und Kommunikation während der Diskussion, um ein kontrolliertes Fremdverstehen zu ermöglichen

743 Vgl. C. Lütjhe, Die Gruppendiskussion in der Kommunikationswissenschaft, 157; T. Kühn / K.-V. Koschel, Gruppendiskussionen, 50.

744 Vgl. T. Kühn / K.-V. Koschel, Gruppendiskussionen, 49–51.

745 Vgl. S. Lamnek, Gruppendiskussion, 29f.

und eine Selbstläufigkeit der Diskussion um die soziale Wirklichkeit der Teilnehmenden zu fördern.⁷⁴⁶ Im vorliegenden Fall wurde eine Gruppendiskussion gewählt, die in sechs Phasen gegliedert war.

In der Einführungsphase (vgl. Abb. 5.1) stellte sich die Moderatorin den Gruppenmitgliedern vor und informierte sie sowohl über das zentrale Erkenntnisinteresse der Studie wie auch über grundlegende Regeln einer Gruppendiskussion (z. B. die Form ihrer Dokumentation). Hierbei wurde besonders betont, dass die geäußerten Meinungen im Teilprojekt nicht darauf hin geprüft würde, ob sie lehramtlich korrekt seien, denn das Teilprojekt sei an den Vorstellungen der Menschen interessiert und nicht an deren Passung zu lehramtlichen Aussagen. Sollte es in der Gruppe ein spezifisches Anfangsritual geben, wurde dieses zum Beginn des Treffens aufgenommen.

Es folgte eine Diskussionsphase (vgl. Abb. 5.1), in der sich die Gruppe weitgehend ohne Einmischung der Moderatorin über die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu austauschen konnten. Die Rolle der Moderatorin beschränkte sich in dieser Phase darauf, das Gespräch zu leiten und den Gesprächsfluss in Gang zu halten. Inhaltliche Impulse durch die Moderation waren nicht vorgesehen, es sei denn, eine Person aus der Gruppe hat sie direkt nach einer theologischen Auskunft gefragt. Diese Phase der Gruppendiskussion war somit stark durch die Eigenlogik innerhalb der Gruppe geprägt.⁷⁴⁷

Wenn ein Abschluss des Austauschs erkennbar war, wurde zur Positionierungsphase übergeleitet (vgl. Abb. 5.1). In dieser Phase wurden den Teilnehmenden sechs Aussagesätze vorgelegt, die sich jeweils auf den Kern einer analytisch-theologischen Deutung des Kreuzestodes Jesu bezogen, diesen aber in einfache Worte fasst (s. u.). Die Laien wurden gebeten, sich die Sätze durchzulesen. Oft entzündete sich bereits bei der Lektüre ein Gespräch in den Gruppen über die Sätze. Im Anschluss daran konnten die Teilnehmenden den Satz, der ihnen am besten gefiel, mit einem grünen Muggelstein zu markieren, und den Satz, der ihnen als am wenigsten zusagte, mit einem roten. Diese Positionierungen wurden dann in der Gruppe diskutiert.

746 Vgl. C. Lüthje, Die Gruppendiskussion in der Kommunikationswissenschaft, 162.

747 Vgl. T. Kühn / K.-V. Koschel, Gruppendiskussionen, 95 f.

Abhängig vom Energielevel innerhalb der Gruppe mündete die Positionierungsphase in eine Phase des systematischen Abgleichs (vgl. Abb. 5.1). In dieser wurden die präsentierten Sätze unter drei verschiedenen Gesichtspunkten dahingehend miteinander verglichen, welche Rolle der Kreuzestode in ihnen spielt, welcher Erlösungsmechanismus im Hintergrund mitgedacht wird und welche Rolle Gott bei den verschiedenen Sätzen zugeordnet ist. Diese Phase wurde nur dann durchgeführt, wenn es die Gesprächsdynamik erlaubte und die Zeit es noch hergab.

Den Schluss des Gesprächs bildete eine knappe Zusammenfassung des Gesprächsverlaufs durch die Moderatorin (vgl. Abb. 5.1). Dazu wurden die im Gespräch geäußerten Hauptthesen wiederholt und die Gruppe gefragt, ob es noch Ergänzungen gibt. Danach bedankte sich die Moderatorin für die Bereitschaft zum Gespräch und beschloss dieses.

Abbildung 5.1: Schematischer Verlauf der Gruppendiskussionen

Einführungsphase

Einstieg: Ritual oder Einführung durch Leiterin
Vorstellungsrunde inkl. Vorstellung der Moderatorin
Vorstellung des Teilprojekts:
Heutiges Vorgehen, Grundregeln der Gruppendiskussion, Klärung der Rahmenbedingungen

Diskussionsphase

Einführung über Frage nach Gedanken, die sich zum Kreuzestod gemacht wurden. Wiederholung, dass es keine Annahme oder Idee verurteilt würde und es in dem Gespräch kein Richtig oder Falsch gibt.
Bei Gesprächsstagnation einbringen von Impulsfragen durch die Moderatorin

Positionierungsphase

Präsentation und Diskussion von sechs beispielhaften Sätzen, die unterschiedliche Erklärungsmuster aus der analytischen Theologie zum Kreuzestod Jesu in einfacher Sprache darstellen:

- 1) Vorbildtheorie: *„Mit seinem Tod am Kreuz zeigt Jesus, dass er den Weg, den er predigt, auch selbst konsequent zu Ende geht. Damit ist er ein Vorbild für die Menschen.“*

- 2) Glaubwürdigkeitstheorie: *„Weil Jesus dem Tod am Kreuz nicht ausweicht, ist Gottes Offenbarung glaubwürdig und ich kann meinen Glauben auf sie [die Offenbarung] setzen.“*
- 3) Christus-Sieger-Theorie: *„Jesus hat durch seinen Tod die Macht des Bösen in der Welt besiegt.“*
- 4) Satisfaktionstheorie: *„Mit dem Tod am Kreuz nimmt Jesus die Strafen der sündigen Menschen auf sich und erlöst sie damit.“*
- 5) Göttliche Empathie-Theorie: *„Gott kann erst durch die Gottverlassenheit Jesu am Kreuz sich ganz in die Menschen einfühlen und dadurch sie erlösen.“*
- 6) Umgekehrte Wiedergutmachungs-Theorie: *„Indem Gott seinem Sohn den Kreuzestod nicht erspart, übernimmt er die Verantwortung für die Leiden, die seine Schöpfung notwendigerweise mit sich bringt. Deshalb kann der Mensch trotz allem Leid an Gott glauben.“*

Phase des systematischen Abgleichs

Abgleich der Theorien gemäß der folgenden Leitaspekte:

Rolle des Kreuzestodes

Kategorie: Erlösungsmechanismus

Kategorie: Rolle Gottes und seiner Eigenschaften

Abschlussphase

Genereller Eindruck

Prozesszusammenfassung

unkommentierte Schlussrunde

Mit einer Ausnahme wurden alle Diskussionen von der wissenschaftlichen Mitarbeiterin im religionspädagogischen Teilprojekt, Winnie-Lotta Weghaus, moderiert, die Ausnahme von Ulrich Riegel. Die Gruppendiskussionen wurden mit je zwei Kameras videographiert, um den Gesprächsverlauf vollständig rekonstruieren und die Stimmen den einzelnen Teilnehmenden zuordnen zu können.

Folgend wurden die Aufnahmen von der Moderatorin selbst oder von studentischen Hilfskräften transkribiert. In der Transkription wurde eine reduzierte Variante der TIQ-Transkriptionsregeln verwendet, bei der neben den inhaltlichen Aussagen auch Lautstärke, Betonungen, Sprechpausen und Gesprächsunterbrechungen dokumentiert wurden. Außerdem wurde eine Anonymisierung der Interviews bei der Transkription durchgeführt: Namen

wurden durch Nummern ersetzt, Ortsnamen durch „[Ort]“, beschriebene Berufe durch „[Beruf]“ und persönliche Schilderungen, die Rückschlüsse auf eine Person zuließen, durch eine in eckige Klammern gesetzte neutrale Umschreibung der Situation.

5.2 Datenanalyse mittels Thematic Analysis und Konversationsanalyse

Die transkribierten Gruppendiskussionen wurden sowohl hinsichtlich der in ihnen anzutreffenden Bedeutungen des Todes Jesu am Kreuz als auch der Art und Weise, wie diese Vorstellungen in den Gesprächen konstruiert wurden, analysiert. Dazu wurde vor allem auf die Passagen aus der Diskussionsphase (vgl. Abb. 5.1) zurückgegriffen, weil sich in dieser sowohl die für die einzelnen Gruppen typischen „informellen Gruppenmeinungen“ als auch die in der Gruppe übliche Kommunikationskultur am deutlichsten dokumentiert ist. Passagen aus der Positionierungsphase wurden nur dann hinzugezogen, wenn sie dazu beigetragen haben, den vorliegenden Befund zu präzisieren. In diesen Fällen wurden jedoch nur die Aussagen zugelassen, die sich auf die Vorstellung der aussagenden Person beziehen und nicht etwa einen der sechs in dieser Phase diskutierten Sätze kommentieren.

5.2.1 Thematic Analysis

Die inhaltliche Struktur der in den Gruppendiskussionen anzutreffenden Bedeutungszuschreibungen an den Kreuzestod Jesu wurden mit dem Verfahren der Thematic Analysis rekonstruiert.⁷⁴⁸ Die Thematic Analysis lässt sich in ihrer Vorgehensweise in inhaltlich-strukturierende Inhaltsanalysen einordnen.⁷⁴⁹ Ihr Ziel ist es, thematische Muster in den Daten zu identifizieren⁷⁵⁰ und herauszuarbeiten, welche Themen und Konzepte sich im zu untersuchenden

748 Vgl. V. Braun / V. Clark, Using Thematic Analysis in Psychology, 81.

749 Vgl. M. Cameran, Thematic Analysis, 4.

750 Vgl. R. K. Merton, Thematic Analysis in Science, 336.

Dokument finden⁷⁵¹. Die Thematic Analysis eignet sich somit hervorragend für die Rekonstruktion der in den Gruppendiskussionen herangezogenen Argumentationsmuster, wenn es um die Bedeutung des Todes Jesu am Kreuz geht.

Das idealtypische Vorgehen der Thematic Analysis sieht sechs Analyseschritte vor:⁷⁵²

- 1) Vertrautmachen mit dem Datenmaterial: Das Material wird mehrfach gelesen und erste Vermutungen hinsichtlich der in den Daten anzutreffenden Deutungen, Muster oder Ähnlichem werden formuliert.
- 2) Erste Entwicklung der Codes: Für die Forschungsfrage einschlägige Inhalte im Material werden mit einem Begriff markiert, der exemplarisch für den durch ihn repräsentierten Inhalt steht.
- 3) Suchen nach Themen bzw. Motiven: Rekonstruktion der Zusammenhänge zwischen den für die Forschungsfrage einschlägigen Inhalten, wobei die im vorangegangenen Schritt zugewiesenen Codes zu Themen bzw. Motiven verknüpft werden.
- 4) Überprüfen der Themen bzw. Motive: Die rekonstruierten Zusammenhänge zwischen den einschlägigen Inhalten werden am Datenmaterial überprüft und dabei ggf. verfeinert. Bei diesem Schritt wird das gesamte Datenmaterial in den Blick genommen und ähnliche Themen und Motive zusammengefasst.
- 5) Betitelung der Themen bzw. Motive: Die rekonstruierten Themen bzw. Motive werden mit einem Begriff oder Titel versehen, der exemplarisch für den zentralen Gehalt des Themas bzw. Motives steht.
- 6) Anfertigen eines Analyseresultates: Die rekonstruierten Themen bzw. Motive werden in ihrer Struktur beschrieben.

In der vorliegenden Studie wurde dieses Verfahren durch ein heuristisches Analyseschema unterstützt, das sich während der ersten Phase des Vertrautmachens mit den Daten in den Transkripten abgezeichnet hat. Dieses heuristische Schema beinhaltet die formallogisch erwartbaren Aspekte einer Bedeutungszuschreibung,

751 Vgl. V. Braun/V. Clarke, 81.

752 Vgl. Ebd. 87–92.

namentlich die Aspekte der Bedeutung, der Folge, des Grundes, der expliziten Vorannahme und der Metareflexion (vgl. Abb. 5.2). Der Aspekt der „Bedeutung“ bezieht sich dabei auf die Bedeutung, die die christlichen Laien dem Kreuzestod Jesu zuschreiben. Mit „Folgen“ werden die Konsequenzen, die aus dieser Bedeutung des Kreuzestodes erwachsen, kategorisiert, mit „Grund“ die in den Gesprächen geäußerten Ursachen für den Kreuzestod. Mit den „expliziten Vorannahmen“ werden Aussagen erfasst, die beim Kreuzestod von den Teilnehmenden notwendig mitgedacht werden, aber keine unmittelbare Ursache dieses Todes darstellen. Die Kategorie „Metareflexion“ wurde schließlich für solche Aussagen vergeben, in denen die Gruppe ihre eigenen Bedeutungszuschreibungen in den Blick nimmt und evaluiert.

Abbildung 5.2: Heuristisches Analyseschema eines formallogischen Argumentationsmusters

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

Die Kodierung in Schritt 2) der Thematic Analysis orientiert sich an diesem heuristischen Schema, sodass faktisch pro Aussage Doppelcodes vergeben wurden: Der erste Teil des Codes bezog sich auf den Aspekt des heuristischen Analyseschemas, dem die zu kodierende Aussage entspricht und dokumentiert die formallogische Funktion dieser Aussage innerhalb der Argumentationsmuster. Der zweite Teil des Codes markierte dagegen den Inhalt der jeweiligen Aussage. Exemplarisch kann diese Doppelkodierung am folgenden O-Ton aus einer Gruppendiskussion veranschaulicht werden:

P4: „Weil es im Alten Testament schon angekündigt war. Also das ist der entscheidende Punkt dabei. Im Buch der Weisheit bzw. im Psalm, äh, 22. Das ist schon angekündigt, dass dieser Ablauf des Kreuzestodes kommt.“ (G17:19)⁷⁵³

753 In der Notation des O-Tons steht „P4“ für die Person, von der die Aussage stammt, und „(G17:19)“ für die Fundstelle in der Gruppendiskussion. Hier ist es der 19. Absatz in der Gruppendiskussion 17.

In dieser Passage geht es darum, dass sich im Kreuzestod die Prophezeiungen des Alten Testaments erfüllen. Der inhaltliche Teil des Doppelcodes lautet deshalb „Erfüllung des AT“. Formallogisch handelt es sich hierbei um einen Grund für den Kreuzestod, was sich aus der Stellung der Passage innerhalb der Gruppendiskussion ergibt. Der formallogische Teil des Doppelcodes lautet damit „Grund“, was in der Summe den folgenden Doppelcode ergibt: Grund – Erfüllung des AT. Auf diese Art und Weise wurden sämtliche Aussagen in allen Diskussionsphasen der transkribierten Gruppendiskussionen, die sich auf den Kreuzestod Jesu bezogen, kodiert. Das geschah mithilfe der Software MaxQDA. Im Fall, dass eine Aussage mehrere inhaltliche Aspekte und/oder formallogische Aspekte beinhaltet, konnten auch mehrere Doppelcodes vergeben werden. Bereits im vorliegenden Schritt stellte sich mit der Zeit eine gewisse Standardisierung der inhaltsbezogenen Label beim Kodieren ein, denn es entwickelte sich ein Gespür für ähnliche Aussagen in vorangegangenen Diskussionen, sodass vergleichbare Aussagen identischen Codes zugeordnet wurden. Die folgende Liste gibt das Endergebnis dieses Standardisierungsprozesses wieder und informiert gleichzeitig über sämtliche in den Gruppendiskussionen angetroffenen Codes inklusive ihrer formallogischen Funktionen und der Gespräche, in denen sie angetroffen wurden (vgl. Tab. 5.1).

Tabelle 5.1: Übersicht über die im Teilprojekt rekonstruierten Codes (in alphabetischer Reihenfolge)

Kategorie	Definition	Funktion	Fundstellen
Aufmerksamkeit	Der Kreuzestod erzeugt öffentliche Aufmerksamkeit.	Folge	G18
Ärgernis für die Umwelt	Jesus starb am Kreuz, weil er seine Umwelt verärgert hat und Straftaten begangen hat.	Grund	G5, G6, G10
Auferstehung	Das Kreuz ist die Voraussetzung für die Auferstehung.	Folge	G5, G8, G9
Auferstehung als Gegenhorizont	Die Auferstehung tröstet darüber hinweg, dass das Kreuz als Sühnetod nicht akzeptiert werden kann.	Voran- nahme	G11

5.2 Datenanalyse mittels Thematic Analysis und Konversationsanalyse

Kategorie	Definition	Funktion	Fundstellen
Aufhebung der Trennung	Im Kreuz wird die Kluft zwischen Gott und Mensch aufgehoben.	Folge	G1, G2, G15, G19
Bedeutung christlicher Sozialisation	Für das Verständnis des Kreuzes ist die christliche Sozialisation entscheidend.	Metareflexion	G1, G5, G3, G14, G15, G17, G19, G20, G21, G22, G23
Bibel als Maßstab	Das Kreuz muss man gemäß dessen verstehen, was in der Bibel über es steht.	Metareflexion	G1, G5, G3, G7, G14, G15, G17, G19, G20, G21, G22, G23,
Christusbeziehung	Aus dem Kreuz erwächst eine Beziehung des Menschen zu Jesus Christus.	Folge	G5, G3, G11, G14, G19, G20, G22, G23
dynamischer Stimulus	Das Kreuz stellt einen Stimulus für die Menschen dar, etwas Neues anzufangen.	Bedeutung	G5, G6
Einheit von Gott und Mensch	Ursprünglich (= am Beginn der Schöpfung) waren Gott und Mensch eine Einheit.	Voranahme	G1, G2, G15, G19
Entmachtung des Bösen	Durch das Kreuz verliert das Böse seine Macht über die Menschen.	Folge	G15
Erfüllung des AT	Das Kreuz wurde in den Schriften des AT vorausgesagt.	Voranahme	G1, G2, G3, G5, G7, G8, G9, G10, G14, G15, G16, G17, G19, G20, G21, G22, G23
Erfüllung eines Vertrags	Im Kreuz wird ein Tauschgeschäft zwischen Gott und „dem Feind“ eingelöst.	Bedeutung	G2, G16, G17, G19
Erleben menschlichen Leids	Im Kreuz erlebt Gott, was es heißt, wenn Menschen leiden.	Bedeutung	G5, G11, G15, G21
Erleben menschlichen Leids	Gott leidet darunter, dass Jesus am Kreuz stirbt.	Voranahme	G9, G12, G13, G19
Erlösung	Durch das Kreuz ist der Mensch erlöst.	Folge	G1, G2, G3, G5, G7, G9, G11, G12, G14, G15, G16, G17, G19, G20, G21, G22, G23

5 Rekonstruktion laientheologischer Argumentationsmuster

Kategorie	Definition	Funktion	Fundstellen
Ewiges Leben	Durch das Kreuz gewinnt der Mensch das ewige Leben.	Folge	G2, G9, G12, G13, G17, G19
Fortsetzung jüdischer Opfertradition	Im Kreuz spiegelt sich eine Tradition des Judentums wider.	Voranahme	G1, G15, G17, G21, G22
fragwürdige Historizität	Ob das, was am Kreuz berichtet wird, historisch gesichert ist, ist höchst fragwürdig.	Voranahme	G5, G11, G15, G21
Freiheit des Menschen	Durch das Kreuz werden die Menschen frei (von der Sünde).	Folge	G1, G1, G2, G15, G17, G19, G21, G22
Freiwilligkeit Jesu	Das Kreuz geschieht, weil Jesus sich freiwillig auf den Plan Gottes einlässt.	Voranahme	G1, G12, G13, G15, G19,
Gebrochenheit des Menschen	Der Mensch ist ein gebrechliches, gebrochenes Wesen.	Grund	G3, G9, G12
Gehorsam Jesu	Das Kreuz geschieht, weil Jesus Gehorsam gegenüber Gott ist.	Grund	G1, G5, G7, G8, G9, G15, G17, G21, G22
Gerechtigkeit Gottes	Gott ist vollkommen gerecht, sodass auch das Kreuz an dieser Gerechtigkeit teilhat.	Voranahme	G2, G16, G19
Glaubenstatsache	Das Kreuzesgeschehen ist etwas, was man im Glauben annehmen muss.	Metareflexion	G5, G9, G11, G12, G13, G15, G19, G21
Glaubenstatsache	Das Kreuzesgeschehen ist etwas, was man im Glauben annehmen muss.	Voranahme	G5, G3, G14, G19, G20, G22, G23
Gott als Quell der Liebe	Jegliche Liebe kommt letztlich aus Gott heraus.	Grund	G1, G2, G15, G19
Gottes bedingungslose Liebe	Gott liebt den Menschen bedingungslos.	Voranahme	G1, G15, 19, G3, G9, G12
Gottes Plan	Gott lässt das Kreuz zu, weil es in seinen Plan passt.	Voranahme	G1, G2, G15, G16, G19

5.2 Datenanalyse mittels Thematic Analysis und Konversationsanalyse

Kategorie	Definition	Funktion	Fundstellen
Gottes Wille	Das Kreuz geschieht, weil Gott es so will.	Grund	G1, G2, G3, G5, G6, G7, G8, G9, G11, G14, G15, G17, G19, G20, G21, G22, G23
Grausamste Tötungsart	Das Kreuz ist die zur Zeit Jesu grausamste Art, jemanden hinzurichten.	Bedeutung	G18
Gründung des Christentums	Durch das Kreuz hat sich das Christentum gegründet.	Folge	G12, G13, G19
Heilsgewissheit/-hoffnung	Durch das Kreuz kann sich der Menschen seiner Erlösung bzw. seines Heils sicher sein bzw. auf beides hoffen.	Folge	G1, G3, G5, G7, G14, G15, G17, G19, G20, G21, G22, G23
Historisches Ereignis	Das Kreuzesgeschehen ist historisch verbürgt.	Voranahme	G10
Hoffnung	Durch das Kreuz kann der Mensch Hoffnung schöpfen.	Folge	G5, G8, G9, G11, G15, G21
interessegeleitete Botschaft	Das Kreuzesgeschehen ist eine Erfindung der Christen, um Menschen von Jesus zu überzeugen.	Grund	G3, G5, G11, G15, G14, G19, G20, G21, G22, G23
Jesus = Gott & Mensch	Jesus ist sowohl ganz göttlicher wie auch ganz menschlicher Natur.	Voranahme	G3, G9, G12
Jesus = Mensch	Jesus ist ganz Mensch und in dieser Menschlichkeit schwach und leidend.	Voranahme	G1, G2, G5, G7, G8, G9, G10, G12, G13, G15, G17, G19, G21, G22
Jesus = Sohn Gottes	Jesus ist Gottes Sohn.	Voranahme	G17
Jesus = Vorbild	Jesus ist ein Vorbild für die Menschen.	Folge	G5, G8, G9, G12, G13, G19
Kaufvertrag	Gott hat mit „dem Feind“ einen Vertrag geschlossen, um die Menschen zu retten.	Grund	G2, G16, G19
Kein Eingreifen Gottes	Gott lässt das Kreuzesgeschehen zu.	Grund	G9, G12, G13, G19

5 Rekonstruktion laientheologischer Argumentationsmuster

Kategorie	Definition	Funktion	Fundstellen
keine Notwendigkeit des Kreuzes	Für die Botschaft Jesu ist es unerheblich, ob er durch das Kreuz stirbt oder auf andere, unnatürliche Art und Weise.	Vorannahme	G2, G3, G9, G12, G16, G19
Konsequenz der Nächstenliebe Jesu	Im Kreuz wird die konsequente Nächstenliebe, die Jesu Leben kennzeichnet, bestätigt.	Bedeutung	G10
Kreuz & Auferstehung	Das Kreuz und die Auferstehung sind sehr eng aufeinander bezogen.	Vorannahme	G1, G3, G5, G6, G11, G15, G14, G15, G17, G19, G20, G21, G22, G23, G21
Leiden Jesu	Das Leid Jesu am Kreuz ist notwendig, dass das Kreuz wirkt.	Vorannahme	G2, G16, G19
Liebe Gottes	Im Kreuz drückt sich die Liebe Gottes zu den Menschen aus.	Bedeutung	G1, G2, G3, G9, G12, G15, G16, G19
Liebe Jesu	Das Kreuz ereignet sich, weil Jesus die Menschen liebt.	Folge	G5, G3, G11, G14, G19, G20, G22, G23
Macht Jesu (?)	Jesus hätte die Macht gehabt, das Kreuz zu vermeiden (– oder auch nicht).	Vorannahme	G5, G8, G9,
Mangel an Auseinandersetzung	Bislang hat man sich noch nicht hinreichend mit dem Kreuzestod beschäftigt.	Metareflexion	G1, G15, G19
Mut & Glaube durch Erscheinungen	Im Nachgang zum Kreuz ist Jesus den Jüngern erschienen und hat so Mut und Glaube gestiftet.	Folge	G5
Nähe Gottes	Durch das Kreuz spürt man, dass Gott einem nahe ist.	Folge	G5, G11, G15, G21
Neuanfang	Im Kreuz beginnt etwas Neues, das es so vorher noch nicht gegeben hat.	Bedeutung	G2, G17
neue Lebenswirklichkeit	Im Kreuz eröffnet Jesus den Menschen, dass ein Leben in konsequenter Nächstenliebe möglich ist.	Folge	G10

5.2 Datenanalyse mittels Thematic Analysis und Konversationsanalyse

Kategorie	Definition	Funktion	Fundstellen
Opfer nicht ausreichend	Das bisherigen Opfer können die Schuld des Menschen nicht begleichen.	Grund	G1, G15, G17, G21, G22
Opfertod	Am Kreuz wird Jesus geopfert.	Bedeutung	G1, G7, G15, G17, G21, G22
Schuldgefühle (?)	Jesus stirbt am Kreuz, dass der Mensch sich schuldig fühlt (– oder auch nicht).	Vorannahme	G5, G8, G9,
Sendung des Geistes	Durch das Kreuz wurde es notwendig, den Geist zu senden.	Folge	G5
Sensationsgier des Menschen	Der Mensch ist von Natur aus sensationslüstern.	Vorannahme	G18
Sieg Jesu	Am Kreuz erweist sich Jesus als Sieger.	Bedeutung	G6
Sieg über das Böse	Im Kreuz besiegt Jesus das Böse.	Bedeutung	G15
Sieg über den Tod	Im Kreuz besiegt Jesus den Tod.	Bedeutung	G9, G12, G13, G19
Sieg über den Tod	Im Kreuz besiegt Jesus den Tod.	Folge	G17
Staatskirche	Durch das Kreuz wurde das Christentum zur Staatskirche.	Folge	G5
Straftaten Jesu	Jesus beging in den Augen seiner Umwelt Straftaten.	Grund	G5
Sühnetod	Am Kreuz stirbt Jesus den Sühnetod für die Sünden der Menschen.	Bedeutung	G5, G3, G11, G14, G19, G20, G22, G23
Sündenvergebung	Durch das Kreuz sind die Sünden der Menschen prinzipiell vergeben.	Folge	G1, G2, G3, G5, G7, G8, G9, G11, G14, G15, G17, G19, G20, G21, G22, G23
Symbol für Tod für den Glauben	Das Kreuz ist ein Symbol, dass Jesus für den Glauben gestorben ist.	Folge	G6
Trennung Gott – Jesus	Gott und Jesus sind am Kreuz getrennt.	Vorannahme	G2

5 Rekonstruktion laientheologischer Argumentationsmuster

Kategorie	Definition	Funktion	Fundstellen
Trennung Gott – Mensch	Gott und Mensch sind durch die Sünde voneinander getrennt.	Grund	G5, G11, G15, G21
übersteigt menschliche Vorstellungskraft	Das Kreuzesgeschehen übersteigt das, was ein Mensch wissen bzw. sich vorstellen kann.	Metareflexion	G1, G2, G3, G5, G7, G8, G9, G11, G14, G15, G16, G17, G19, G20, G21, G22, G23
unerträgliche Schmerzen	Wer am Kreuz hängt, muss unerträgliche Schmerzen erleiden.	Voranahme	G6
unkonventionelle Interpretation	Die Bedeutung, die man dem Kreuz zuschreibt, weicht von den im Christentum üblichen Bedeutungen ab.	Metareflexion	G6
Unverständnis für das Geschehen	Man hat ein Problem damit, das Kreuz als Sühnegeschehen zu deuten.	Voranahme	G11
Vergebung durch Opfer	Vergebung kann nur erlangt werden, wenn etwas geopfert wird.	Grund	G15
Vorwissen Jesu	Jesus weiß, was am Kreuz auf ihn zukommt.	Voranahme	G2, G5, G6, G8, G9, G12, G13, G17, G19
Wende/Besserung	Durch das Kreuz können Menschen umkehren und sich bessern.	Folge	G9
Wesen des Menschen	Das Kreuz ist durch das Wesen des Menschen, der nicht anders kann als Jesus ans Kreuz zu schlagen, verursacht.	Grund	G1, G5, G7, G8, G9, G15, G17, G21, G22
Zeichen des Gottvertrauens	Im Kreuz zeigt sich Jesu Vertrauen in Gott bzw. in dessen Zusagen.	Bedeutung	G5, G8, G9,

Kategorie	Definition	Funktion	Fundstellen
zeitbedingte Interpretation	Jede Interpretation des Kreuzes ist (auch) abhängig von der Zeit, in der sie formuliert wird.	Metareflexion	G10
Zeitgenössische Kommunikationsmittel	Zur Zeit Jesu gab es keine modernen Kommunikationsmittel wie Fernsehen oder Social Media	Voranahme	G18
Zugang zu Gott	Durch das Kreuz kommt der Mensch Gott näher.	Folge	G2, G3, G5, G9, G12, G13, G14, G15, G16, G17, G19, G20, G22, G23

Legende: Kategorie = Namen der Kategorie; Definition = Kurzbeschreibung des Inhalts; Funktion = Aspekt(e) der Argumentationsstruktur, in der die Kategorie angetroffen wird; Fundstellen = Gespräche, in denen die Kategorie angetroffen wird

In Schritt 3) wurden die Codes, die sich in inhaltlich zusammenhängenden Passagen in den Gruppendiskussion fanden, anhand des heuristischen Analyseschemas zu Argumentationsmustern zusammengesetzt. Das geschah unter zwei Prämissen. Zum einen musste für ein Argumentationsmuster notwendig eine Aussage in der betreffenden Passage als „Bedeutung“ kodiert worden sein, denn ohne eine solche Bedeutung wäre das Argumentationsmuster ohne Belang für das Erkenntnisinteresse dieser Studie. Zum anderen mussten nicht alle Aspekte des heuristischen Schemas durch Codes belegt sein, um von einem Argumentationsmuster zu sprechen, denn laientheologische Konstruktionen obliegen nicht dem Kriterium formallogischer Vollständigkeit. Bei der Rekonstruktion der Argumentationsmuster wurde nochmals geprüft, ob der im Doppelcode kategorisierte formallogische Aspekt der tatsächlichen Funktion dieser Aussage in der betreffenden Passage entspricht. Weiterhin wurde geprüft, inwiefern innerhalb einer Gruppendiskussion in unterschiedlichen inhaltlich zusammenhängenden Passagen dieselbe Bedeutungszuschreibung zugewiesen wurde. In diesen Fällen wurden die rekonstruierten Argumentationsmuster gegeneinander abgeglichen. Analoge Muster wurden zu einem Argumentationsmuster zusammengesetzt, alternative Muster als Varianten der jeweiligen Bedeutungszuschreibung gekennzeichnet.

Im vierten Schritt wurden sämtliche Argumentationsmuster aus den verschiedenen Diskussionen, die sich auf eine vergleichbare Bedeutung beziehen, zusammen in den Blick genommen und gegeneinander abgeglichen. Dieser Abgleich begann beim Aspekt „Bedeutung“. Muster mit identischer Bedeutung wurden zu einem Muster zusammengefasst. Dazu wurden die weiteren Aspekte miteinander verglichen und so zusammengefasst, dass im endgültigen Schema dieses Musters alle angesprochenen Aspekte aufgeführt sind. Traten bei diesem Abgleich unterschiedliche Verwendungen identischer Motive zu Tage, wurden sie als Varianten innerhalb des endgültigen Schemas notiert. Muster mit unterschiedlicher Lesart einer vergleichbaren Bedeutung wurden als Varianten innerhalb dieses Bedeutungsspektrums markiert. Gleichsinnige Varianten wurden gemäß dem eben beschriebenen Verfahren zu einem endgültigen Schema verdichtet. In der Folge mündet Schritt 4) in einer Vielzahl charakteristischer Argumentationsmuster zur Bedeutung des Kreuzestodes Jesu.

Diese Muster wurden in Schritt 5) betitelt und anschließend in Schritt 6) beschrieben. Letzteres geschah, indem zuerst das grundlegende Muster einer Bedeutungszuschreibung am Beispiel seines Vorkommens in einem Gespräch rekonstruiert wird, um anschließend seine Varianten, wie sie sich in weiteren Gesprächen zeigen, zu ergänzen. Bei dieser Beschreibung wurde darauf geachtet, dass sämtliche Aspekte der Argumentationsmuster an O-Töne aus den Gruppendiskussionen rückgebunden sind.

5.2.2 Konversationsanalyse

Die Art und Weise, wie die Teilnehmenden argumentieren, wurde mit konversationsanalytischen Mitteln untersucht, wobei das verwendete Verfahren sich sowohl an die ethnographische Konversationsanalyse anlehnt wie auch an die funktionale Pragmatik.⁷⁵⁴ Während die ethnographische Konversationsanalyse stärker auf die inneren Verweiszusammenhänge eines Textes achtet, rekonstruiert die funktionale Pragmatik den gesellschaftlichen Zweck eines Ge-

754 Vgl. D. Meer/I. Pick, Einführung in die Angewandte Linguistik, 21–35.

sprächs. Da im vorliegenden Fall davon ausgegangen werden muss, dass die Teilnehmenden der Gruppendiskussionen mit den normativen Überzeugungen des Christentums und den religiösen Gepflogenheiten dieser Religion vertraut sind, muss damit gerechnet werden, dass nicht alles, was in den Diskussionen beobachtet werden kann, ausschließlich durch die konkrete Gesprächskonstellation bedingt ist. Die Ergänzung der ethnographischen durch eine pragmatische Perspektive liegt also nahe. Außerdem wurden ausschließlich sog. natürliche Gruppen befragt, sodass mit einem hohen Grad an sog. konjunktiven Wissen gerechnet werden kann, also Wissensbeständen, die allen Gruppenmitgliedern vertraut sind und deshalb nicht eigens erklärt werden müssen. In diesem Fall kann der Schwerpunkt der ethnographischen Konversationsanalyse weniger darauf liegen, mit welchen sprachlichen Techniken sich die Personen den anderen in der Gruppe verständlich machen. Stattdessen kann stärker darauf geachtet werden, mit welchen sprachlichen Mitteln die einzelnen Argumente präsentiert werden und nach welchen Merkmalen sich die Argumentation entwickelt.

Im vorliegenden Fall bezieht sich die Konversationsanalyse auf Gespräche. Neben den klassischen Analysedimensionen der Lexik, der Syntax, der Semantik und der Pragmatik bedarf es deshalb auch einer Rekonstruktion des Sprecherwechsels.⁷⁵⁵ Zudem handelt es sich bei Gesprächen um gesprochene Sprache, die im Unterschied zu geschriebenen Texten eigene Merkmale zeigt. So kommt es immer wieder zu sprachlichen Phänomenen, die Angelika Bauer als „Reparaturen“⁷⁵⁶ bezeichnet, d. h. sprachliche Äußerungen, die das Gesagte im Sinn grammatikalischer Regeln korrigieren. Die Kategorisierung der Gruppendiskussionen als gesprochene Sprache ist für die Rekonstruktion laientheologischer Argumentationsmuster von entscheidender Bedeutung, denn nicht jedes Merkmal, das typisch ist für die untersuchten Gruppendiskussionen, ist notwendigerweise charakteristisch für besagte Argumentationsmuster. Solche Merkmale sind es nur, wenn sie sich von den Merkmalen gesprochener Sprache unterscheiden.

755 Vgl. H. Sacks/E. Schegloff/G. Jefferson, A Simplest Systematics for the Organization of Turn-Taking for Conversation.

756 Vgl. A. Bauer, Reparaturen.

Für die Konversationsanalyse in diesem Projekt bedeutet dieser Zusammenhang, dass die Gruppendiskussionen zuerst daraufhin geprüft wurden, inwiefern sie sich dem Genre gesprochener Sprache zuordnen lassen. Dazu wurde ein deduktives Verfahren angewendet, indem die klassischen Merkmale gesprochener Sprache in den Gruppendiskussionen entlang von sieben Dimensionen rekonstruiert wurden, nämlich dem Vokabular, der Syntax, der Textdichte, der Deixis, der Prosodie, der Dialogizität und der Referenz (Dürscheid, 2006; Fiehler, 2022; Neuland & Peschel, 2013). Konkret wurden zuerst die klassischen Merkmale für jede Dimension zusammengefasst und in Codes überführt. Dann wurden die Gruppendiskussionen Dimension für Dimension durchgegangen und einschlägige Merkmale in MaxQDA entsprechend kodiert. Anhand dieser Codes konnte schließlich ermessen werden, ob es sich bei den Gruppendiskussionen um das Genre gesprochener Sprache handelt und in welcher Ausprägung die Merkmale dieser Sprache in den Gruppendiskussionen anzutreffen sind. Dazu wurden zuerst die Codes innerhalb einer Diskussion zusammen in den Blick genommen, danach im Abgleich zwischen den verschiedenen Gruppendiskussionen.

Der Abgleich zwischen den Kriterien gesprochener Sprache und der Sprache in den Gruppendiskussionen führte zu ersten Merkmalen laientheologischer Argumentationsmuster, denn sprachliche Auffälligkeiten, die nicht den Kriterien gesprochener Sprache entsprechen, sind Kandidaten für die Spezifik von Laien-theologie. Konkret konnten so die beiden Kategorien „Legitimationsquellen“ und „Verwendung theologischer Sprachspiele“ rekonstruiert werden.

Darüber hinaus wurden die Gespräche in weiteren Durchgängen induktiv auf sprachliche Merkmale analysiert, welche noch nicht durch die Merkmale gesprochener Sprache abgedeckt sind. Dabei zeigte sich, dass die lexikalische, die syntaktische und die semantische Dimension bereits durch die Analyse gesprochener Sprache erschöpfend kodiert wurde. Deshalb konnte sich der induktive Durchgang durch die Gruppendiskussionen auf die pragmatische Dimension konzentrieren. Im Sinn der obigen Kriterien wurde dabei vor allem auf den Sprecherwechsel bzw. das Zusammenspiel der Teilnehmer:innen im Kontext der jeweiligen Gesprächssituation geachtet. Insbesondere wurde sowohl darauf ge-

achtet, wer wie an die Vorrednerin anschließt, als auch darauf, was nicht gesagt wird. Letzteres diene dem Zweck, das konjunktive Wissen der Gruppen zu erfassen. Indizien, die auf das soziale Miteinander innerhalb der Gruppe oder auf deren institutionelle Verortung innerhalb ihrer Gemeinde oder Glaubensgemeinschaft verweisen, wurden nur dann kodiert, wenn sie für die Rekonstruktion der Art und Weise laientheologischer Argumentation notwendig waren. Wiederum wurde zuerst jede Diskussion kodiert, wobei es für die Formulierung der Codes keine spezifischen Vorgaben gab. Dann wurden die Codes innerhalb der Gespräche miteinander verglichen, um dann das Ergebnis dieser Analyse zwischen den Gruppendiskussionen abzugleichen. Dieser Analysedurchgang mündete in den weiteren Kategorien „situative Logik“, „assoziative Logik“, „Ko-Konstruktion“ und „christliche Prämissen“. Weil diese Kategorien in Kap. 7 ausführlich beschrieben werden, soll hier deren Nennung genügen.

5.3 Stichprobe

Das Ziel des Teilprojekts ist es, einen möglichst vollständigen Einblick in die Vielfalt laientheologischer Argumentationsmuster zur Bedeutung des Kreuzestodes Jesu herauszuarbeiten. Dazu bedarf es einer Stichprobe, die die Vielfalt natürlicher christlicher Gruppen in den verschiedenen Konstellationen christlicher Gemeinden und Gemeinschaften hinreichend gut abbildet. Deshalb wurde die vorliegende Stichprobe gemäß dem Profilsampling mit Maximalvariation gezogen, bei dem größtmögliche Kontraste auf den Variablen eines klar beschriebenen Profilbereichs angestrebt werden.⁷⁵⁷

Der für die Teilstudie relevante Profilbereich ist durch die natürlichen Gruppen innerhalb christlicher Gemeinden und Gemeinschaften definiert. Kandidaten für eine Gruppendiskussion sind somit sämtliche Gesprächs-, Haus- und Bibelkreise in Deutschland, die sich regelmäßig treffen und zu einer christlichen Gemeinschaft bzw. Gemeinde zugehörig fühlen. Um sicherzustellen, dass inner-

757 Vgl. S. Misoch, Samplingverfahren in qualitativer Forschung und der Zugang zum Feld.

halb dieser Gruppen eine gewisse Vertrautheit herrscht, wurde zudem festgelegt, dass die auszuwählenden Kreise bereits seit mindestens zwei Jahren bestehen. In diesen Fällen kann von einem geteilten Bezugssystem im Sinn von Lamnek ausgegangen werden (s. o.).

Innerhalb dieses Profils wurden die drei Variablen „spiritueller Stil“, „kultureller Kontext“ und „Konfessionszugehörigkeit“ als diejenigen bestimmt, auf denen die Varianz zu maximieren sei. Der spirituelle Stil markiert die grundlegende Art und Weise, wie Frömmigkeit innerhalb einer Gemeinde bzw. Gemeinschaft vollzogen wird. Idealtypisch kann hier zwischen dem konventionellen Stil der herkömmlichen evangelischen und katholischen Kirchen auf der einen Seite und dem charismatischen Stil der spirituellen Neuaufbrüche innerhalb beider Kirchen auf der anderen Seite unterschieden werden.⁷⁵⁸ Der konventionelle Stil stützt sich in seinen Vollzügen auf über viele Jahrhunderte tradierte und immer nur vorsichtig erneuerte Frömmigkeitsformen, wie sie sich in den großen christlichen Kirchen entwickelt haben. Dazu gehören die Feier von Eucharistie bzw. Abendmahl ebenso wie das häusliche Tischgebet oder das klassische kirchliche Liedgut. Vor allem im Vergleich mit dem charismatischen Stil wirkt der konventionelle gesetzt, in sich gekehrt und stetig. Ein charismatischer Stil zielt dagegen die unmittelbare Ergriffenheit durch Gott an, erfährt sich als geistgeleitet und drückt sich hauptsächlich in expressiven, tendenziell ekstatischen Vollzügen aus. Alle Vollzüge zeichnen eine intensive Erlebnisqualität aus und sprechen vor allem das Gefühl der Gläubigen an. Oft wird dieser Stil mit dem Musikgenre des Lobpreis verglichen, wobei es sich hier nicht nur um eine ästhetische Stimmung handelt, sondern um ein eigenständiges Lebens- und Glaubensgefühl.⁷⁵⁹ Im Bereich der evangelischen Kirchen ist diese spirituelle Unterscheidung hinlänglich bekannt, doch es gibt auch entsprechende Gruppen und Gemeinschaften in der katholischen Kirche.⁷⁶⁰

Der kulturelle Kontext steht für das allgemeine Lebensgefühl der Region, aus der die ausgewählte Gruppe stammt, sofern sich dieses auf Religion bezieht. Religionssoziologisch ist hinlänglich

758 Vgl. H. Löwe, *Evangelische Kirche in Deutschland*, Sp. 1042; Urban, *Freikirchen*, Sp. 115–116.

759 Vgl. T. Faix/T. Künkler, *Generation Lobpreis und die Zukunft der Kirche*.

760 Vgl. E. Pace, *The Catholic Charismatic Movement in Global Pentecostalism*.

gezeigt, dass das kulturelle Klima im Osten der Bundesrepublik weitgehend säkular ausgerichtet ist, während es im Westen ein gewisses Verständnis für christliche Zugänge zum Leben gibt und die Kirchen zumindest in ihrer sozialen Funktion noch weitgehend anerkannt werden.⁷⁶¹ Gleichzeitig kann aufgrund der Geschichte noch zwischen einem historisch mehrheitlich katholisch geprägten Süd-Westen und einem historisch mehrheitlich evangelisch geprägten Norden unterschieden werden. Damit ist die Variable „kultureller Kontext“ durch die drei Ausprägungen säkular, katholisch und evangelisch gekennzeichnet.

Da sich das gesamte Projekt auf die Diskussion innerhalb der evangelischen und katholischen Theologie bezieht, bleibt die Variable „Konfessionszugehörigkeit“ auf diese beiden Ausprägungen beschränkt. Innerhalb des Christentums wären zwar weitere Kategorien denkbar. Sie sind aber für das Projekt nicht einschlägig und werden deshalb beim Sampling nicht weiter berücksichtigt.

Kombiniert man die Ausprägungen aller drei Variablen miteinander, sind zwölf Konstellationen möglich. Dabei sollte jede Konstellation nach Möglichkeit mit mindestens zwei Gruppen besetzt sein, um eine gewisse Tiefe ins Untersuchungsfeld einzutragen. Dieser Plan würde eine Stichprobe von 24 Gruppen bedeuten, was für eine qualitative Untersuchung eine hinreichende Größe darstellt. Allerdings ließ sich dieses Ziel in der Praxis nicht vollumfänglich verwirklichen.

Die Rekrutierung der Stichprobe erfolgte in sechs Schritten. Zuerst wurde anhand der Karte zur Konfessionszugehörigkeit des Zensus 2011⁷⁶² auf Kreisebene bestimmt, wo ein kulturell katholischer, kulturell evangelischer oder kulturell säkularer Kontext vorliegt. Von einem solchen wurde dann gesprochen, wenn der Anteil der entsprechenden Kategorie über 50 % liegt. Dann wurden, zweitens, in ausgewählten Kreisen Gemeinden im Internet gesucht, wobei darauf geachtet wurde, dass sowohl evangelische als auch katholische Gemeinden notiert wurden und dass in beiden Gruppen sowohl Gemeinden der Kirchen mit konventionellem spirituellem Stil als auch charismatische bzw. freikirchliche Gemeinschaft-

761 Vgl. D. Pollack/O. Müller, Religionsmonitor – verstehen was verbindet. Religion und Zusammenhalt in Deutschland.

762 Vgl. M. Sander, Bevölkerung – Ergebnisse des Zensus am 9. Mai 2011.

ten vorhanden waren. Vor allem Letzteres stellte eine echte Herausforderung dar. Wo in einem ausgewählten Kreis keine Adresse einer Gemeinde mit charismatischem Stil ausfindig gemacht werden konnte, wurde eine charismatische Alternativgemeinde in einem benachbarten Kreis mit gleicher Charakteristik gezogen. Drittens wurden in allen gezogenen Gemeinden die im Netz als verantwortlich angegebene Person schriftlich über das Forschungsinteresse informiert und zu einem Telefontermin eingeladen. In diesen Telefongesprächen wurde, viertens, geklärt, ob es geeignete Kreise innerhalb der Gemeinde gibt und welche Personen für eine Anfrage zur Teilnahme kontaktiert werden könne. Oft konnte in solchen Gesprächen eine Kontaktperson in einer anderen Gemeinde oder Gemeinschaft des gleichen Typs in Erfahrung gebracht werden, so dass sich der Pool potentiell teilnehmender Gruppen sukzessive vergrößerte. Im nächsten, sechsten, Schritt wurden die Kontaktpersonen der potentiell teilnehmenden Gruppen angerufen und über das Projekt informiert. In einigen Fällen konnte direkt ein Termin für eine Gruppendiskussion ausgemacht werden. Öfter kam ein solcher Termin nach Rücksprache der Kontaktperson mit ihrem Haus-, Bibel- oder Gebetskreis zustande. In den meisten Fällen jedoch konnte sich entweder die Kontaktperson oder der Kreis nach Rücksprache nicht für eine Teilnahme entscheiden. In wenigen Fällen wurde eine Zusage zur Teilnahme wieder zurückgenommen. Mit diesem Verfahren konnte die folgende Stichprobe gezogen werden (vgl. Tab. 5.2).

Offensichtlich wurde das Ziel, jede Konstellation der drei Differenzierungsvariablen mit mindestens zwei Gruppen zu belegen, nicht erreicht. Im Bereich der Kategorie „konventioneller Stil“ stieß die Anfrage unter katholischen Gemeinden auf offenere Ohren als unter evangelischen, was evtl. daran liegen könnte, dass die Anfrage von einer Professur für Katholische Theologie ausging. Weil es aber in allen kulturellen Konstellationen hinreichend viele Gruppen und Kreise gibt, konnte in allen sechs Feldern der Matrix, die für den Bereich eines konventionellen Stils stehen, die Mindestbelegung erreicht werden. Weil in vielen Fällen die Anfragen an die Gruppen und Kreise parallel erfolgten, wurden in den Fällen, in denen mehr als zwei Zusagen vorlagen, sämtliche vereinbarten Gruppendiskussionen geführt. Das gebot alleine der Respekt gegenüber den Menschen und Gruppen, die sich für eine Teilnahme entschie-

Tabelle 5.2: Die Stichprobe des vorliegenden Teilprojekts

			kultureller Kontext		
			katholisch	evangelisch	säkular
spiritueller Stil	charismatisch	Konfessions-zugehörigkeit	evangelisch	G1 (n = 2) G3 (n = 9)	G15 (n = 4) G20 (n = 6) G22 (n = 4)
			katholisch	G2 (n = 4)	G19 (n = 7) /
	konventionell	Konfessions-zugehörigkeit	evangelisch	G6 (n = 9) G13 (n = 8) G17 (n = 10)	G9 (n = 9) G16 (n = 5) G21 (n = 7) G23 (n = 7)
			katholisch	G5 (n = 6) G4 (n = 8) G8 (n = 9) G14 (n = 7)	G7 (n = 8) G11 (n = 5) G12 (n = 17) G10 (n = 14) G18 (n = 9)

den haben. Aufgrund der qualitativen Natur des Teilprojekts, bei der die Häufigkeit einer Ausprägung keine Rolle spielt, verzerren solche Mehrbelegungen einzelner Zellen den Befund nicht.

Eine echte Herausforderung stellte die Rekrutierung hinreichend vieler Gruppen aus dem Bereich eines charismatischen Stils dar. Hier gibt es zwar eine Website, die alle Gruppen geordnet nach Bistum ausweist. Die Recherche der Kontaktdaten ist also, auch wenn manche Einträge nicht mehr aktuell sind, vergleichsweise einfach. Allerdings ist die Grundgesamtheit aller möglichen Gemeinden und Gemeinschaften klein. Darüber hinaus wurde eine Teilnahme sehr häufig mit dem Argument abgelehnt, dass die sich die Gruppe bzw. der Kreis nach einer Zeit stark verminderter Aktivität im Gefolge der Corona-Krise eben erst wieder konstituiert und man in einer solch sensiblen Phase der Gruppendynamik keine Diskussion mit Videodokumentation riskieren wolle. Inwiefern weitere Aspekte für die etwas niedriger ausgeprägte Bereitschaft im charismatischen Bereich, an der Studie teilzunehmen, eine Rolle spielen, kann von außen nicht bestimmt werden. In der Summe ist es nur in zwei Feldern gelungen, eine Mindestbelegung

von zwei Gruppen zu erreichen. Eine Zelle musste sogar ganz leer bleiben. Da alle uns zu Gebote stehenden Möglichkeiten, charismatische Gruppen oder Kreise für eine Teilnahme zu gewinnen, ausgeschöpft wurden, zeigt sich hier für das vorliegende Teilprojekt eine objektive Grenze in der Rekrutierung der Stichprobe. Dass sich die charismatischen Gruppen in der Analyse als sowohl hinsichtlich der vertretenen Argumentationsmuster als auch hinsichtlich ihrer Argumentationsstruktur als harmonischer erwiesen haben als die Kreise und Gruppen, die durch einen konventionellen Stil ausgezeichnet sind, relativiert diese Grenze wiederum.

Die Gruppendiskussionen wurden in der Zeit von Juni 2021 bis April 2023 geführt. In der Regel haben zwischen sechs und neun Personen an den Diskussionen teilgenommen (vgl. Tab. 5.2). Es findet sich aber auch eine Gruppe mit nur zwei Teilnehmerinnen in der Stichprobe und jeweils eine mit 14 bzw. 17 Personen. Regional kommt das Gros der Gruppen aus der Mitte Deutschlands, es musste für die Diskussionen aber auch bis nach Hamburg, Dresden, Augsburg oder Tübingen gereist werden. Die Diskussionen dauerten zwischen 71 und 183 Minuten.

6 Laientheologische Deutungsmodelle

Mit den Mitteln der Thematic Analysis lassen sich in den Gesprächen dieser Studie acht unterschiedliche Deutungsmodelle rekonstruieren, die in formallogischer Hinsicht weitgehend vollständig vorliegen. Es handelt sich dabei um die Deutung des Kreuzes als ...

- Ort des Sieges Gottes (LT 1)
- Ort der Stellvertretung Jesu für die Sünden der Menschen (LT 2)
- Zeichen der Zusage Gottes (LT 3)
- Konsequenz der Nächstenliebe Jesu (LT 4)
- Beweis bzw. Erweis der Liebe Gottes zu den Menschen (LT 5)
- Ort der Leiderfahrung Gottes (LT 6)
- Wendepunkt (LT 7)
- Marketinginstrument (LT 8)

Diese Deutungsmodelle werden im Folgenden anhand jeweils eines Gesprächs in ihrer Grundstruktur herausgearbeitet, um anschließend anhand der weiteren Gespräche, in denen sich das jeweilige Muster findet, die Varianten der Grundstruktur zu beschreiben.

6.1 Das Kreuz als Ort des Sieges Jesu (LT 1)

In mehreren Gesprächen findet sich das Motiv, dass Jesus im Kreuz gesiegt hat. Beim Blick ins Detail lässt sich dieses Motiv in drei Versionen rekonstruieren. Zum einen sprechen die Gläubigen allgemein vom Sieg Jesu am Kreuz, ohne dass weiter ausgeführt wird, wer oder was durch das Kreuz besiegt wird. Zum anderen gibt es aber auch Gespräche, in denen die Gläubigen von dem sprechen, was durch Jesus am Kreuz besiegt wurde, nämlich entweder das Böse oder der Tod. Alle drei Versionen werden im Folgenden in ihrer Argumentationslogik und ihrer Argumentationsstruktur rekonstruiert.

6.1.1 Kreuzestod als Sieg Jesu (LT 1.1)

Die allgemeine Feststellung des Sieges Jesu am Kreuz findet sich in den aufgezeichneten Gesprächen nur in G6. Das Kreuz wird dabei als Teil des Planes Gottes angesehen, von dem Jesus selbst wusste und dem Jesus gehorchte. In der Folge des Annehmens des Kreuzes und dem Durchstehen des Leidens zeigt sich Jesus am Kreuz selbst als Sieger. Im Folgenden wird dieses Deutungsmodell hinsichtlich seiner formallogischen Aspekte, wie sie sich im Gespräch zeigen, rekonstruiert.

In G6 ergibt sich das Deutungsmodell „Kreuzestod als Zeichen des Sieges Jesu“ anhand der formallogischen Aspekte BEDEUTUNG, FOLGE und EXPLIZITE VORANNAHMEN, welche anhand einer METAREFLEXIVEN AUSSAGE eingeordnet werden. GRÜNDE werden im Gespräch nicht genannt. Im Folgenden werden diese Aspekte detailliert besprochen (vgl. Abb. 6.1).

Abbildung 6.1: Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Kreuzestod als Zeichen des Sieges Jesu“

METAREFLEXION			
Unkonventionelle Interpretation			
EXPLIZITE VORANNAHME	GRUND	BEDEUTUNG	FOLGE
unerträgliche Schmerzen Vorwissen Jesu	/	Sieg Jesu	Symbol für Tod für den Glauben

Der Aspekt der BEDEUTUNG wird durch die Kategorie des „Sieges Jesu“ repräsentiert. Sprachlich verankern lässt sich die Kategorie an folgender Aussage:

Pl: „In den letzten Jahren hab ich das erste mal bewusst diesen Jesus da wahrgenommen und der ist da ja jetzt so (macht Arme zu einem V nach oben) und in dieser Haltung. Und das ist für mich so in den letzten Jahren immer mehr dieses Victory-Zeichen gewesen. Insofern find ich diesen Christus, der ja auch nicht der Leidende ist, sondern Sieger ist, finde ich, sehe ich mehr des dahinter.“ (G6:13a)

Im Zitat wird die Haltung Jesu am Kreuz im Sinn eines „Victory-Zeichens“ gedeutet, was Jesus als „Sieger“ ausweist. Diese inhaltliche Deutung des Kreuzesgeschehens wird in dreifacher Weise durch P1 verstärkt. Erstens wird diese Deutung als eine „bewusst[e]“ Wahrnehmung qualifiziert, zweitens gestisch untermauert (Nachahmung der Haltung Jesu am Kreuz), drittens wird dem „Sieger“ der „Leidende“ gegenübergestellt. Entgegen der vordergründigen Deutung, Jesus habe am Kreuz gelitten, betont P1 den siegenden Jesus. Es bleibt in dieser Passage offen, für welchen Sieg Jesus am Kreuz steht. Das scheint für P1 ohne Bedeutung zu sein.

Für den Aspekt der FOLGEN ließ sich nur eine einzige Kategorie, die des „Symbols für den Tod für den Glauben“, rekonstruieren.

P1: „Das Kreuz oder diese Kreuzigung steht für mich eigentlich symbolhaft für all die Menschen, die für ihren Glauben gestorben sind, wie zum Beispiel auch Dietrich Bonhoeffer, die sind teilweise ja auch genauso brutal gestorben. Oder genauso gestorben.“ (G6:13b)

Die zitierte Passage schließt unmittelbar an die oben rekonstruierte BEDEUTUNG des Kreuzes für P1 an. Für sich genommen könnte dieses Zitat eine weitere BEDEUTUNG des Kreuzes ausdrücken, denn es „steht [...] symbolhaft für“ etwas. Allerdings ergibt sich diese Bedeutung im Sprachfluss nicht aus sich heraus, sondern ist aus der Deutung des Kreuzesgeschehens als Sieg Jesu abgeleitet. Nur in dieser Konstellation kann es auch symbolisch für „all die Menschen“ stehen, „die für ihren Glauben gestorben sind“. Argumentationslogisch handelt es sich somit um eine FOLGE der oben rekonstruierten BEDEUTUNG. Auch der Bezug zum Tod Dietrich Bonhoeffers wird logisch über dessen Brutalität eingeführt, wobei das „genauso“ auf den Tod Jesu am Kreuz verweist. Es handelt sich bei der Aussage somit um eine FOLGE der Deutung des Kreuzes als Siegeszeichen.

Der Aspekt des GRUNDES fehlt in der Argumentation des vorliegenden Gesprächs. Stattdessen lassen sich zwei EXPLIZITE VORANNAHMEN finden. Diese fallen unter die Kategorien „unerträgliche Schmerzen“ und „Vorwissen Jesu“. Sprachliche Bezugspunkte dieser Kategorien sind in G6 folgende Aussagen:

P2: „Mir kommt der Gedanke, dass Gott seinem Kind das Leid und den Schmerz der Menschen (...) also ein Mensch, der am Kreuz hängt, dass dieser unerträgliche Schmerzen leiden muss. Da wo er die Arme

ausbreitet (wird dargestellt), verendet quasi. Das war für mich als Kind das Grausamste, was ich mir vorstellen konnte.“ (G6:6)

P2: „Und auch dass das halt damals eine uralte Foltermethode war.“ (G6:9)

P4: „Also mir geht es auch ähnlich. Da wo ich denke: diese unerträglichen Schmerzen und dann eben auch diese gewaltsame Öffnung. Wenn man so (zeigt ausgebreitete Arme) ist man ja nochmal schutzloser, als wenn ich die Arme irgendwie so in einer natürlichen Haltung habe. Aber dieses Ausgebreitete (1) nochmal das ist für mich nochmal so eine Verschärfung des Schmerzens auch. Das find ich mit das / ich bin der Meinung, kein Mensch hat das Recht einem anderen Menschen das Leben zu nehmen aber in dieser Art und Weise, in dieser Form ist es für mich nochmal eine Steigerung und sicherlich auch dem / die Menschen in der heutigen Zeit haben ja auch zum Todesreich ein anderes Verständnis und Beziehung als die Menschen damals. Da war sterben nochmal viel / ich weiß nicht, gehörte einfach mehr dazu. aber trotzdem diese Art und Weise find ich unfassbar, unerträglich.“ (G6:11)

P5: „Aber ich glaube, dass er schon gewusst hat, was auf ihn zukommt, ja. [...]. Und was er da am Ölberch noch gesucht het. Mensch, lass des vorübergehen, weil der hat schon gehant, dass / ja, es ist ja da schon immer wieder gekreuzigt worden, das war jetzt ja net des erste Mal / und was des dann bedeutet, also, des glaub ich schon, er hat ja auch gesacht, des geht vorüber an ihm. Er muss das net allein da durch. Und letzten Endes hat er sich ja dann doch eingelassen.“ (G6:12)

Alle vier Zitate gehen der oben rekonstruierten BEDEUTUNG des Kreuzestodes voraus. Sie drehen sich in ihrem Kern um das Leid Jesu am Kreuz bzw. generell um das Leid, das mit der Tötung eines Menschen durch das Kreuz einhergeht. Sie stellen damit die Hintergrundfolie für die Umdeutung des Kreuzes vom Leidenszeichen in ein Siegeszeichen dar, wie sie P1 in der obigen Passage vollzieht. Dieses Vorspiel geht sogar so weit, dass bereits die Körperhaltung am Kreuz von P4 thematisiert wird, die dann später im Gespräch von P1 als Victory-Zeichen interpretiert wird. Weil diese Diskussion logisch nicht als GRUND für die Deutung des Kreuzes durch P1 aufgenommen wird, handelt es sich hierbei um explizit geäußerte VORANNAHMEN.

Inhaltlich dominiert das Motiv des „unerträglichen Schmerzes“, das von P2 ins Gespräch eingebracht und von P4 aufgenom-

men wird. Auf der einen Seite wird dieser Schmerz gestisch und verbal inszeniert. P2 ahmt die ausgebreiteten Arme nach, von denen er spricht, und von denen er annimmt, dass sie das Schmerzempfinden nochmals steigern, und ordnet sie etwas später im Gespräch als Teil einer „uralten Foltermethode“ ein. P4 greift dieses Motiv auf, vergleicht es mit einer „natürlichen Haltung“ und schließt aus dem Vergleich auf eine „Verschärfung des Schmerzens“. Auf der anderen Seite wird der Schmerz von P4 explizit mit dem Tod in Verbindung gebracht, indem er jedem das Recht abspricht, Menschen auf diese Weise zu töten. Ein derartiger Tod ist für P4 „unfassbar, unerträglich“. P5 ergänzt das Motiv des „unerträglichen Schmerzes“ durch das „Wissen Jesu“. Demnach wusste Jesus, „was auf ihn zukommt“. P5 lässt mit den Verweisen auf die Szene am Ölberg und die für damals als alltäglich eingestufte Hinrichtungspraxis keinen Zweifel daran, dass Jesus sich keine Illusionen gemacht hat, was auf ihn zukommt. Dennoch hat sich Jesus auf die Kreuzigung eingelassen. In diesem Sinn beruht die Deutung des Kreuzes als Sieg Jesu in G6 auf den EXPLIZITEN VORANNAHMEN, dass dieser Tod mit unerträglichen Schmerzen einhergeht und Jesus darum wusste.

Der Aspekt der METAREFLEXION ist durch die Kategorie „unkonventionelle Interpretation“ vertreten:

P1: „[...] für mich hat das Kreuz eben net die Bedeutung, wie es haben sollte als Christ wahrscheinlich. Ich hab aber trotzdem das Kreuz die ganze Zeit, schon seit ein paar Jahren (zeigt Kette) an. Weil des für mich einfach dafür steht, dass ich im Zeichen Jesu Christ bin. Obwohl das Kreuz jetzt für mich nicht unbedingt diese Symbolik, diese Bedeutung hat, wie für die meisten Christen.“ (G6:13c)

Mit diesem Zitat beschließt P1 seine Überlegungen zur Bedeutung des Kreuzes und der sich für ihn daraus ergebenden Folgen, wie sie oben rekonstruiert wurden. In ihm wird die Bedeutung, die P1 dem Kreuz zuschreibt, selbst zum Thema, wodurch der metareflexive Charakter der Aussage zum Tragen kommt. Dabei wird angegeben, dass sich die Person darüber bewusst ist, dass sie selbst („für mich“) eine andere Bedeutung im Kreuz sehe, als es als Christ:in üblich wäre („net die Bedeutung, wie es haben sollte als Christ“; „jetzt für mich nicht unbedingt diese Symbolik, diese Bedeutung hat, wie für die meisten Christen“; etwas später im Gespräch: „Wahrscheinlich

bin ich jetzt auch nicht Christ in dem, in dem, wie die Kirche, in dem Sinne Christ sein soll.“). P1 nimmt also an, dass es eine konventionelle Meinung bezüglich des Kreuzestodes gibt, welche zwar nicht weiter expliziert, von der sich aber abgewendet und welche durch eine eigene Interpretation ersetzt wird.

Fasst man das rekonstruierte Deutungsmodell zusammen, wird der Kreuzestod als unerträglicher Schmerz verstanden, von dem Jesus weiß und den er annimmt und in der Folge zum Sieger wird. Durch Jesu Sieg über das Leiden am Kreuz wird das Kreuz selbst zum Symbol für den Glauben bzw. für die Christen. Besonders an dieser Argumentation sind die vielen Bezüge zum körperlichen Ausdruck Jesu in unterschiedlichen Phasen des Kreuzes. Rein formal erweist sich dieses Muster als logisch nicht vollständig, denn ihm fehlt eine Beschreibung des GRUNDES des Kreuzes. Dennoch ist im Gespräch eine klare Dynamik zu erkennen, gemäß der sich der Sieg Jesu am Kreuz ergibt.

6.1.2 Kreuzestod als Sieg Jesu über das Böse (LT 1.2)

Das Deutungsmodell des „Sieges über das Böse“ wird in den Gesprächen einmal, in G15, aufgefunden. Inhaltlich folgt das Gespräch dem logischen Grundmuster, dass die vom Bösen verführten Menschen durch Gottes Barmherzigkeit über den Kreuzestod Jesu, in dem Jesus das Böse besiegt hat, ihre Sünden vergeben bekommen haben und Zugang zu Gott erhalten. Durch seine Entmachtung hat das Böse nun keine Macht mehr über gläubige Menschen.

Das grundlegende Deutungsmodell

In G15 setzt sich das Deutungsmodell „Sieg über das Böse“ aus den Aspekten der BEDEUTUNG, der FOLGEN, der EXPLIZITEN VORANNAHMEN und des GRUNDES zusammen. Der Aspekt METAREFLEXION bleibt in diesem Gespräch unbesetzt (vgl. Abb. 6.2). Die Aspekte werden im Folgenden detailliert betrachtet.

Abbildung 6.2: Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Kreuzestod als Zeichen des Sieges Jesu über das Böse“

METAREFLEXION			
/			
EXPLIZITE VORANNAHME	GRUND	BEDEUTUNG	FOLGE
Trennung Gott – Mensch Liebe Gottes	Vergebung durch Opfer	Sieg über das Böse	Zugang zu Gott Entmachtung des Bösen

Die Kategorie „Sieg über das Böse“ repräsentiert den Aspekt der BEDEUTUNG. Sprachlich lässt sich die Kategorie an folgende Aussagen rückbinden:

P1: „Und das andere aber auch, dass, so hab’ ich das [Kreuz, WLW] jetzt verstanden, dass Jesus wirklich das Böse besiegt hat.“ (G15:77)

P2: „Ich mein’ „C“: „Jesus hat durch seinen Tod die Macht des Bösen in der Welt besiegt.“ „Ja, das stimmt. Er hat / Er hat den Satan besiegt, [...]“.“ (G15:165)

P2: „Ja, also ich bin nach wie vor für „C“, weil Jesus ist Sieger.“

I: „Okay. Das ist ne tolle Umschreibung, ja. (2)“

P2: „Weil es ist ja nicht so, dass er erst die Welt besiegen wird, sondern / Sicher, Satan ist in der Welt, aber äh Jesus hat ihn besiegt.“ (G15:258–260)

Das erste Zitat ist das Ankerzitat des Gesprächs, da dieses während der Haupt-Erklärungsphase angegeben wurde. P1 äußert sich dahingehend, dass er das Kreuz so „verstanden“ hat, „dass Jesus wirklich das Böse besiegt hat“. Durch das „wirklich“ wird dieser Sieg eigens betont. Die weiteren Zitate bestätigen diese Deutung. Sie stammen aus dem Teil des Gruppengesprächs, in dem die Teilnehmer:innen auf vorgegebene Deutungsmöglichkeiten reagieren. Für P2 trifft die Aussage zu „Jesus hat durch seinen Tod die Macht des Bösen in der Welt besiegt“ („Ja, das stimmt“). Später im Gespräch bestätigt P2 diese Position nochmals. In beiden Fällen geht es nicht nur um den Sieg Jesu am Kreuz, sondern um den Sieg über „Satan“, in welchem sich das Böse widerspiegelt.

Für den Aspekt der FOLGEN finden sich die beiden Kategorien „Zugang zu Gott“ und „Entmachtung des Bösen“. Dafür stehen die folgenden Zitate aus dem Gespräch:

P1: „Für mich hat die Erlösung so zwei Aspekte. Das eine, dass ich, wenn ich / ich nehme jetzt einfach mal den Begriff Sünde geht / dass ich weiß, dass ich zu Gott kommen kann und dass er mir das vergibt und dann nichts mehr zwischen uns steht, also ich erlöst von dem bin, was ich falsch mache. Und das andere aber auch, dass, so hab' ich das jetzt verstanden, dass Jesus wirklich das Böse besiegt hat. Und ich damit, wenn ich, das klingt jetzt vielleicht ein bisschen esoterisch, aber, wenn ich mein Leben ihm gebe, wenn ich in seinem Machtbereich bin, das Böse mich nicht mehr fesseln kann. Also, dass ich (2) / Jetzt banales Beispiel, keiner Sucht mehr verfallen muss, wenn ich mich an ihn wende, dass ich / Man merkt das ja auch, dass man sich verändert, dass man an bestimmten Sachen überhaupt kein Interesse mehr hat und das damit auch keine Macht mehr ausübt. So. Also leider kommt da dann oft wieder viel Menschliches, wo man dann doch wieder / Aber, man merkt einfach, es sind andere Dinge wichtig für einen, oder? Und Geld und sowas alles hat nicht mehr den Einfluss, den es vorher hatte. So erleb ich es zumindest, ich weiß nicht.“ (G15:77)

P1: „[...] wir haben jetzt einfach direkten Zugang zu Gott, so erleb' ich das, weil das, was zwischen uns immer wieder steht, weil wir halt immer wieder doch ins Schlechte rutschen, dass das halt Jesus für uns“ (G15:79)

Beide Aussagen stammen von P1, der im ersten Zitat selbst zwei verschiedene „Aspekte“ unterscheidet. Als ersten Aspekt nennt er, „dass ich zu Gott kommen kann“. Diesen „direkten Zugang zu Gott“ bestätigt er kurz darauf nochmals (vgl. zweites Zitat). Durch den Sieg Jesu am Kreuz über das Böse ist dieser Zugang wieder möglich. Der zweite Aspekt kann mit „Entmachtung des Bösen“ betitelt werden. P1 sieht sich durch den Sieg Jesu am Kreuz über das Böse in den Machtbereich Jesu gestellt und damit außerhalb des Machtbereichs des Bösen („wenn ich in seinem Machtbereich bin, das Böse mich nicht mehr fesseln kann“ und „keine Macht mehr ausübt“). Folgt man P1, drückt sich die Entmachtung des Bösen vor allem durch eine veränderte Einstellung aus („man an bestimmten Sachen überhaupt kein Interesse mehr hat“, „es sind andere Dinge wichtig für einen“). Das Böse bleibt somit in der Welt, hat aber keine Macht mehr über den Menschen.

Der Aspekt GRUND ist in diesem Deutungsmodell durch die Kategorie „Vergebung durch Opfer“ vertreten. Sprachlicher Bezugspunkt dieses GRUNDES ist ein kurzer Ausschnitt aus der folgenden Aussage:

P1: „Also, (1) Gott an sich war immer der Gleiche. Der war auch vorher schon barmherzig und sieht man ja durch die Opfer, also allein, dass es möglich ist, ähm, durch Opfer Vergebung zu erfahren, ist ja auch ein barmherziger Akt.“ (G15:79)

Inhaltlich geht es in diesem Zitat um die Vergebung durch ein Opfer, welche als „barmherziger Akt“ gedeutet wird. Ursächlich für diese Deutung des Opfers scheint die Annahme zu sein, dass Gott stets konsistent handelt („war immer der Gleiche“) und bereits vor dem Kreuzesgeschehen barmherzig war. Die Barmherzigkeit Gottes gilt damit auch als Deutungsrahmen für das Kreuzesgeschehen. Sie stellt in formallogischer Hinsicht damit eine EXPLIZITE VORANNAHME im vorliegenden Deutungsmodell dar. Aufgrund dieser Vorannahme scheint es P1 möglich zu sein, das Kreuzesgeschehen als Vergebung durch ein Opfer einzustufen. Dass diese Einstufung der Person nicht leichtfällt, zeigen der grammatikalisch nicht stimmige Anschluss an die Vorannahme und die Unterbrechung des Gedankengangs durch das eingeschobene „ähm“. Für die Argumentation P1 fungiert diese Einstufung jedoch als GRUND, das Kreuzesgeschehen als Sieg Jesu über das Böse deuten zu können: Weil durch Opfer prinzipiell Vergebung erfahren werden kann, kann Jesus durch seinen Opfertod am Kreuz das Böse besiegen.

Mit der Barmherzigkeit Gottes, die hier als Teilaspekt der Kategorie „Liebe Gottes“ aufgefasst wird, wurde in der obigen Analyse bereits eine EXPLIZITE VORANNAHME des vorliegenden Deutungsmodells rekonstruiert. Eine weitere VORANNAHME zeigt sich in einer Passage, die bereits unter dem Aspekt der FOLGEN angeführt wurde.

P1: „[...] so erleb' ich das, weil das, was zwischen uns immer wieder steht, weil wir halt immer wieder doch ins Schlechte rutschen,“ (G15:79)

P1 geht davon aus, dass etwas „zwischen“ den Menschen und Gott „steht“, da diese „immer wieder doch ins Schlechte rutschen“. Es besteht somit eine Trennung zwischen Mensch und Gott. Und diese

Trennung scheint prinzipieller Natur zu sein, denn die Menschen rutschen „halt immer wieder doch ins Schlechte“. Aus der Stellung dieser kurzen Sequenz im Gespräch wird deutlich, dass es sich bei besagter Trennung um etwas handelt, worauf der Sieg Jesu über das Böse reagiert. Es wird sprachlogisch jedoch nicht als unmittelbarer Grund für das Kreuzesgeschehen dargestellt, sondern eher als grundlegender Sachverhalt. Die Trennung zwischen Gott und Mensch stellt damit eine EXPLIZITE VORANNAHME im Deutungsmodell dar.

Fasst man die Argumentation des Gesprächs zusammen, wird das Kreuz als Sieg über das Böse angesehen, der aufgrund der Trennung zwischen Mensch und Gott notwendig ist und den Gott durch seine Barmherzigkeit ermöglicht. Durch diesen Sieg wird die Macht des Bösen gebrochen und ein Zugang zu Gott eröffnet.

6.1.3 Kreuzestod als Sieg Jesu über den Tod (LT 1.3)

Das Deutungsmodell des „Sieges über den Tod“ wird in vier der aufgezeichneten Gespräche gefunden, nämlich in G9, G12, G13 und G19. Inhaltlich folgen diese Gespräche dem logischen Grundmuster, dass Gott in der Zeit des Kreuzes nicht eingreift und seinen Plan verfolgt und durch das Zurückhalten Gottes in Kombination mit der damaligen Situation das Kreuz entsteht. Am Kreuz selbst siegt Jesus über den Tod und ermöglicht damit den Anbruch des Himmelreiches und gibt den Menschen darüber Sicherheit. Im Folgenden wird anhand des G9 das Deutungsmodell exemplarisch rekonstruiert und anschließend die Varianten des Grundmusters durch G12, G13 und G19 beschrieben.

Das grundlegende Deutungsmodell

In G9 setzt sich die Argumentation „Sieg über den Tod“ aus den Aspekten BEDEUTUNG, FOLGE, GRUND und EXPLIZITE VORANNAHME zusammen (vgl. Abb. 6.3). Diese werden im Folgenden detailliert beschrieben. Der Aspekt der METAREFLEXION ist dagegen nicht belegt.

Abbildung 6.3 Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Kreuzestod als Sieg über den Tod“

METAREFLEXION			
/			
EXPLIZITE VORANNAHME	GRUND	BEDeutUNG	FOLGE
Jesus = Mensch Nähe Gottes Erleben menschlichen Leids	Kein Eingreifen Gottes	Sieg über den Tod	Ewiges Leben Jesus = Vorbild

Der Aspekt der Bedeutung ist durch die Kategorie „Sieg über den Tod“ repräsentiert. Ankerpunkt dieser Zuordnung ist die folgende Aussage:

P9: „Das ist so auch zentral, äh, dass Jesus da durch seinen Kreuzestod den Tod, auch dem Tod die Macht genommen hat, ne. Dass er da den Tod besiegt hat.“ (G9:148)

Auf der einen Seite drückt P9 klar aus, dass Jesus am Kreuz „den Tod besiegt hat“. Diese Bedeutung wird sowohl durch die sinngleiche Version „die Macht genommen“ als auch durch die Einstufung dieser Deutung als „zentral“ untermauert. Auf der anderen Seite verweisen die grammatikalischen Brüche und lautmalerischen Unterbrechungen („äh“) in der Aussage darauf, dass P9 diese Bedeutung des Kreuzestodes erst im Sprechen entwickelt.

Zu dem Aspekt der Folgen zuordenbar sind in diesem Gespräch zwei Kategorien „Ewiges Leben“ und „Identifikation mit Jesus“. Beispielhaft stehen dafür die folgenden Zitate:

P9: „Und für uns die / praktisch die Tür fürs ewige Leben eröffnet hat, ne. Das finde ich so tröstlich.“ (G9:148)

P9: „Gerade mein letztes Jahr, da hab ich gedacht, ich sterbe, weil ich krank war, aber / und da hab ich auch viel gebetet und andere haben auch viel gebetet und ich bin auch wieder gesund geworden @.@, aber da hab ich auch gedacht, Jesus Christus ist meine einzige Rettung sonst wär ich verloren, also dann hätte ich keine Hoffnung gehabt, ne.“ (G9:148)

P8: „Die Stelle jetzt zum Beispiel im Garten, wo er Blut geschwitzt hat, da kam der Heilige Geist und da wurde er gestärkt. Aber später, diese Epoche am Kreuz, da war er, glaube ich, ne, ganz Mensch. Und deswegen ist es für mich tröstlich. Auch ich kann durch Sachen durchgehen, ganz Mensch sein, auch ich kann hoffen, dass ich mal ein ganz vernünftiger Mensch werde, weil das von Gott so geplant war.“ (G9:154)

Das erste Zitat ist die Weiterführung des Zitats zur BEDEUTUNG. Es wird erklärt, dass durch den Sieg am Kreuz über den Tod „die Tür fürs ewige Leben eröffnet“ wurde. Auch wenn es sprachlich nicht klar wird, ob die Öffnung dem Sieg zeitlich bei- oder nachgeordnet ist, legt es die logische Anbindung durch das „und“ nahe, dass es sich um eine Folge des Sieges handelt. Durch Jesu Sieg über den Tod am Kreuz eröffnet sich den Menschen das ewige Leben.

Die nächsten beiden Zitate lassen sich in die Kategorie „Jesus = Vorbild“ einordnen. Im Grunde geht es in beiden Aussagen darum, dass Jesus durch sein Leiden am Kreuz einen Anknüpfungspunkt zur Identifikation bietet. Bei P9 ist es die Erfahrung der eigenen Krankheit, bei P8 die Wahrnehmung Jesu als Mensch („ganz Mensch“, der zusätzlich gegenüber der Stärkung durch den Geist „im Garten“ abgegrenzt wird). Im Zusammenhang des Gesprächs eröffnet das Leid Jesu jedoch nur die Möglichkeit einer Identifikation. Dass Jesus zu einer vielversprechenden Identifikationsfigur wird und damit Vorbildcharakter hat, liegt an dessen Sieg über den Tod am Kreuz. Erst aus dieser Konstellation entstehen „Rettung“, „Hoffnung“ und Trost („tröstlich“).

Der Aspekt des GRUNDES ist in diesem Deutungsmodell durch die Kategorie „kein Eingreifen Gottes“ gegeben. Das Zitat dazu lautet:

P4: „Das ist mir, ehrlich gesagt, noch gar nie in den Sinn gekommen. Denn er greift ja durchaus mal ein in dem Moment, wo jemand geopfert werden soll. Wie auch immer. Ähm genau er greift ja durchaus mal ein und eben da nicht.“ (G9:149)

Dieses Zitat schließt unmittelbar an die Ausführungen P9s an, in denen er das Kreuz als Sieg Jesu über den Tod bezeichnet und daraus das ewige Leben und die Möglichkeit, sich mit Jesus zu identifizieren, ableitet. Offensichtlich inspirieren diese Überlegungen P4 zu einer neuen Einsicht („noch nie in den Sinn gekommen“): Ob-

wohl Gott immer wieder mal ins Weltgeschehen eingreift, lässt er Jesus am Kreuz sterben. Sprachlich wird dieser Sachverhalt durch die Gegenüberstellung von „er greift ja durchaus mal ein“ und „da nicht“ pointiert ausgedrückt. Daraus kann geschlossen werden, dass der Tod Jesu am Kreuz – und damit dessen Sieg über den Tod – für P4 ursächlich durch die Passivität Gottes geschehen kann. Das fehlende Eingreifen Gottes erscheint somit als GRUND für das Kreuzesgeschehen.

AN EXPLIZITEN VORANNAHMEN finden sich im Gespräch eine Vielzahl von Ideen, die den Kategorien „Jesus = Mensch“, „Nähe Gottes“ und „Leiden Gottes“ zugeordnet werden konnten. Im Folgenden werden diese Kategorien nacheinander durch Aussagen aus dem Gespräch rekonstruiert.

P8: „Für mich ist wichtig so, dass Jesus ganz Mensch war als er gestorben ist. Weil er war nicht Gott, als er gestorben ist. Der Heilige Geist war auch nicht mehr da. Er war Jesus Christus in seiner menschlichen Person.“ (G9:150)

P8: „Aber später, diese Epoche am Kreuz, da war er, glaube ich, ne, ganz Mensch.“ (G9:154)

Beide Zitate, aus denen sich die Kategorie „Jesus = Mensch“ ableitet, stammen von P8. Sie stehen in einem engen zeitlichen Zusammenhang, entstammen aber nicht einer einzigen Sprechpassage dieser Person. Im ersten Zitat wird deutlich ausgedrückt, dass Jesus nicht als Gott am Kreuz starb, sondern zu dem Zeitpunkt „ganz Mensch war“. Diese reine Menschlichkeit wird von der Person darüber hinaus dadurch verstärkt, dass sie erklärt, dass selbst „der Heilige Geist [...] nicht mehr da [war]“. Ob die abschließende Floskel „Jesus Christus“ bewusst mit den beiden Naturen Christi spielt oder es sich hierbei um das Zitat eines P8 gerade zur Verfügung stehenden Schlagwortes handelt, kann aus dem Textduktus nicht ersehen werden. Das Zitat schließt auf jeden Fall in der Wiederholung, dass dieser Jesus Christus „in seiner menschlichen Person“ am Kreuz anwesend war. Das zweite Zitat ist ein Ausschnitt eines Belegs zu den Folgen und wird hier nochmals angeführt, um zu belegen, dass die Idee, dass Jesus am Kreuz ganz Mensch war, von P8 nicht nur durch die Gelegenheit motiviert ist, sondern offensichtlich ein für diese Person wichtiges Konzept ist.

Der nächste O-Ton lässt sich der Kategorie „Nähe Gottes“ zuordnen:

P6: „Ja, Gott Vater ist ja durchaus auch präsent in diesem Moment, ja. Also Jesus stirbt und was passiert. Die Gräber gehen auf, der Vorhang im Tempel reißt von oben nach unten ein, der Himmel zieht sich zu. Also ich finde schon, dass Gott dadurch auch sehr präsent und gegenwärtig ist.“ (G9:146)

Neben der eben beschriebenen Menschlichkeit Jesu am Kreuz wird von einer weiteren Person eine Präsenz Gottes während des Kreuzesgeschehens angenommen. Die Präsenz Gottes wird hier nicht als in Jesus beschrieben, so dass die Aussage nicht der vorherigen widerspricht, sondern Gott wird als „präsent in diesem Moment“ beschrieben, da besondere Geschehnisse passieren. Es wird von einem Vorhangriss und einem Zuziehen des Himmels gesprochen, was sich als Hinweis auf Mt 27,45-51 verstehen lässt und für die sprechende Person Gott als „gegenwärtig“ bestätigt. Weil es eine vergleichbare Kategorie in anderen Gesprächen gibt, wird diese Präsenz Gottes als „Nähe Gottes“ kategorisiert.

Das letzte Zitat lässt sich der Kategorie „Leiden Gottes“ einordnen und lautet:

P4: „Ich hab da auch noch nie drüber nachgedacht, aber ähm für mich ist / in diesem Moment der Frage dachte ich: Oh mein Gott, ich hab ganz vergessen, wie sehr Gott Vater leidet in diesem Moment.“ (G9:149)

Das Zitat geht dem zugehörigen Zitat aus dem GRUND bezüglich des Nicht-Eingreifens des Vaters voraus. Abermals wird angegeben, dass während des Gespräches ein neuer Gedanke aufkam („in dem Moment der Frage dachte ich“). Inhaltlich wird eine Beziehung zwischen Jesus und Gott im Sinn eines Sohn-Vater-Verhältnisses angenommen und daraus abgeleitet, dass Gott als Vater wohl daran leidet, dass sein Sohn gekreuzigt wird.

6.1.4 Präsenz des grundlegenden Deutungsmodells in weiteren Gesprächen

Das Deutungsmodell, in dem Jesus am Kreuz als Sieger über den Tod angenommen wird, konnte auch in G12 und in reduzierter Form in G13 und G19 gefunden werden. Kern der Zuordnung sind die folgenden Aussagen zur BEDEUTUNG:

P9: „Er ist den Weg gegangen. 14 Stationen (2) zum Kreuzestod. Er hat ihn besiegt. Er ist auferstanden nach 3 Tagen. Er hat dadurch die Welt erlöst, °aber darauf komm ich noch.“ (G12:88)

P5: „Für mich ist tatsächlich, nur wenn Jesus wirklich gestorben ist und er wirklich den / den Tod besiegt hat, ähm, so, dass es eben auch für uns gilt.“ (G13:66)

P2: „weil darum gehts ja letztendlich, dass er den, den, den Tod der Sünde besiegt, und nicht dass die Sünde und der Tod über Jesus gesiegt haben, sondern er hat selbst den Tod, den Tod vernichtet“ (G19:474)

Im ersten Zitat beschreibt P9 den Weg Jesu zum Kreuzestod und erklärt, dass er diesen dort „besiegt“ habe. Auch wenn hier der Sieg über den Tod nicht direkt zur Sprache kommt, wird dieser Zusammenhang durch den Duktus der Aussage verständlich. Das zweite Zitat formuliert den Sieg über den Tod als Prämisse. Nur wenn Jesus „wirklich“ gestorben ist und damit den „Tod besiegt hat“, gilt „es“ auch für uns. Die gegenwärtige Bedeutung des Kreuzesgeschehens wird damit an die Überwindung des Todes durch Jesus am Kreuz rückgebunden. Das Dritte beschreibt die „[Vernichtung]“ des Todes als logischen Schluss („darum“) des Kreuzes in Abgrenzung zum Verständnis, dass Jesus den Sünden erlegen sei.

Wenn es um die FOLGEN dieses Sieges geht, finden sich zwar solche in G12, sie passen aber nicht zu denen aus G9.

P9: „Das zweite Merkmal: Er hat durch seinen Kreuzestod für alle Menschen den Himmel geöffnet, meine Meinung, also meine Persönliche. Die dritte Überlegung nun von mir ist, er hat durch den Kreuzestod das Christentum gegründet, sonst wären wir keine Christen geworden.“ (G12:88)

Nahezu tabellarisch zählt P9 FOLGEN des Kreuzestodes auf, wobei er zwei unmittelbar auf dieses Geschehen zurückführt. Zum einen hat Jesus durch seinen Tod am Kreuz „den Himmel geöffnet“, was

unter der Kategorie „Zugang zu Gott“ gefasst wird, zum anderen das Christentum gegründet. Darüber hinaus spricht P9 auch noch von der Erlösung der Welt, welche jedoch aus der Auferstehung folgt und damit eigentlich keine direkte Folge des Kreuzestodes darstellt. Im Sinn des vorliegenden Deutungsmodells können somit die beiden Kategorien „Zugang zu Gott“ und „Gründung des Christentums“ als Folgen des Todes Jesu am Kreuz festgehalten werden, wobei es der Sachzusammenhang des Gesprächs nahelegt, dass dieser Tod nur dann von Bedeutung ist, wenn er als Sieg über den Tod verstanden wird. In dieser Logik wird bereits die Spannung der vorliegenden Variante des Deutungsmodells zur christlichen Theologie sichtbar, denn dort steht das Kreuz für den Tod Jesu und die Auferstehung für dessen Sieg über den Tod. In den meisten Gesprächspassagen, die diesem Antwortmuster zugeordnet werden können, kommt diese Unterscheidung nicht zur Sprache. Ob die Teilnehmer:innen die Auferstehung beim Sprechen über den Kreuzestod mitdenken oder schlicht nicht im Auge haben, kann aufgrund der Datenlage nicht entschieden werden.

In G13 findet sich keine direkte Folge des Kreuzestodes. Lediglich an einer Stelle wird die Auferstehung als Grund der Hoffnung angegeben, die man als Christ angesichts des Todes hegen kann. Rein logisch handelt es sich hierbei jedoch nicht um eine FOLGE des Kreuzestodes.

P7: „Ich glaube auch, wenn wir jetzt / ich glaube auch an die Auferstehung. Ich hätte auch / ich weiß es auch nicht, aber das gibt eine gewisse Hoffnung, weil sonst hätten wir ja echt Angst, was da/. Ich hoffe einfach, dass es erträglich ist für / für die Toten und auch für die Hinterbliebenen, dass die Halt finden.“ (G13:68)

In G19 verhält es sich ähnlich. Es wird von einer FOLGE gesprochen, die auf die Auferstehung zurückzuführen ist und wieder nicht auf den Kreuzestod:

P2: „[...] wenn man auf die Jünger schaut, ohne / Also die die haben sich ja versteckt in den Kammern und haben die Türen zugeschlossen, und Jesus kam ja durch die verschlossenen Türen, und die waren ja alle deprimiert, ohne die Auferstehung wären sie nie in die ganze Welt gegangen und hätten von ihm verkündet, und ohne die Auferstehung hätten sie nie, also hätten sie es gar nicht begriffen, warum er es getan hat. Er hat ja auch, äh Thomas seine Wunden / Er hat ja allen die Wun-

den gezeigt, er hat sie ja noch getragen am Leib, die die Wunden. Und erst, wo sie dann begriffen haben, äh dass er wieder lebt und dass er den Tod besiegt hat.“ (G19:474)

Im Gegensatz zu G13 findet sich hier aber dennoch ein Bezug zum Kreuz, denn die Auferstehung wird als FOLGE des Kreuzes gedacht und von dieser weitere Folgen mit Rückschlüssen auf die Bedeutung des Kreuzes („dass er den Tod besiegt hat“ und Bezug zu den „Wunden“, die auf die Kreuzigung bezogen zu sein scheinen) angegeben. Über das „[Begreifen]“ der Jünger und den Konditionalsatz zur Verkündung („hätten von ihm verkündet“) können Verständnis wie auch Verkündigung als Folgen rekonstruiert werden.

Bezüglich der EXPLIZITEN VORANNAHMEN finden sich deutliche Unterschiede zwischen G9 und G12 und G13. Wo in G9 Jesu Menschlichkeit und die Präsenz Gottes angesprochen werden, wird in G12 eher Jesu Handeln und Wissen betrachtet und in G13 die Todesart Jesu. In G19 finden sich keine expliziten Vorannahmen

Die Kategorien „Vorwissen Jesu“ und „Freiwilligkeit Jesu“ lassen sich in dem folgenden Zitat beispielhaft zuordnen:

P9: „Es geht ein Mensch freiwillig in den Tod. (2) Freiwillig! Er weiß, und das ist für mich als Mensch nicht fassbar, er weiß, welchen Weg er gehen wird und muss.“ (G12:86)

Es wird hier im Zitat gesagt, dass am Kreuz „ein Mensch“, der aus dem Kontext heraus als Jesus verstanden werden kann, „freiwillig in den Tod“ geht. Diese Annahme wird damit angereichert, dass Jesus um seinen „Weg [weiß]“. Das Wissen und die Freiwilligkeit verstärken sich in dieser Kombination also gegenseitig.

GRÜNDE für den Kreuzestod lassen sich weder in G13, G19 noch in G12 rekonstruieren. Ergänzt man das Grundscheema des vorliegenden Deutungsmodells aus G9 um die Kategorien aus G12 und G13, ergibt sich das folgende erweiterte Schema (vgl. Abb. 6.4).

G19 lässt sich nicht in das Schema einordnen, da zu wenige Parallelen zu finden sind. In diesem Gespräch wird nur die grundlegende Lesart des Kreuzes als Sieg über den Tod erwähnt, dieses Argumentationsmuster jedoch nicht weiter ausgeführt.

Abbildung 6.4: Erweitertes heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Kreuzestod als Sieg über den Tod“

METAREFLEXION			
/			
EXPLIZITE VORANNAHME	GRUND	BEDEUTUNG	FOLGE
Jesus = Mensch Nähe Gottes Erleben menschlichen Leids <i>Freiwilligkeit Jesu</i> <i>Vorwissen Jesu</i>	Kein Eingreifen Gottes	Sieg über den Tod	Ewiges Leben/ <i>Zugang zu Gott</i> Jesus = Vorbild <i>Gründung des</i> <i>Christentums</i>

6.2 Das Kreuz als Ort der Stellvertretung Jesu für die Sünden der Menschen (LT 2)

Ein wichtiges Motiv für den Kreuzestod Jesu in vielen Gesprächen ist der Gedanke, dass Jesus stellvertretend für die Sünden der Menschen stirbt. Diese Stellvertretung wird auf dreierlei Art und Weise verstanden, nämlich entweder als Sühnetod, als Opfer oder als Erfüllung eines Vertrages zwischen Gott und einem Opponenten. Alle drei Verständnisse der Stellvertretung zeichnen sich durch ein eigenständiges Deutungsmodell aus. Diese werden im Folgenden rekonstruiert.

6.2.1 Das Kreuz als stellvertretender Sühnetod (LT 2.1)

Die Vorstellung des Kreuzes als Sühnetod findet sich in acht der aufgezeichneten Gespräche, nämlich in G11, G5, G3, G20, G22, G19, G14 und G23. Inhaltlich folgen die Argumentationen der Idee, dass das Kreuz von Gott gewollt ist, dort Jesus stellvertretend für die Sünden der Menschen stirbt und dadurch eine Sündenerlösung entsteht, die auch einen Zugang zu Gott ermöglicht. Im Folgenden wird das Deutungsmodell exemplarisch anhand des G11 rekonstruiert.

iert und anschließend die Varianten aus den anderen sieben Gesprächen beschrieben.

Das grundlegende Deutungsmodell

In G11 lässt sich das Deutungsmodell „Stellvertretender Sündentod“ anhand der kategorialen Aspekte BEDEUTUNG, FOLGE, GRUND und EXPLIZITE VORANNAHME rekonstruieren (vgl. Abb. 6.5). Der Aspekt der METAREFLEXION bleibt unbelegt. Im Folgenden werden die Aspekte im Detail beschrieben.

Abbildung 6.5: Heuristisches Schema zum Deutungsmodell
„Stellvertretender Sündentod (Var.1)“

METAREFLEXION			
/			
EXPLIZITE VORANNAHME	GRUND	BEDEUTUNG	FOLGE
Unverständnis für das Geschehen Auferstehung als Gegenhorizont	Gottes Wille Liebe Jesu	Sühnetod	Sündenverge- bung / Erlösung Christus- beziehung

Der Aspekt der BEDEUTUNG ist durch die Kategorie „Sühnetod“ vertreten. Sprachlicher Ankerpunkt dieser Zuordnung sind die folgenden Aussagen.

P1: „Also, ich jetzt, als ich mein erstes Kind hatte. Da hab ich gedacht, ich kann jetzt erst nachvollziehen, was Maria quasi erlitten hat. [...] Wie das so ist, ein / ich find das immer noch ganz gruselig. [...] aber dass ein Mensch das sozusagen erlitten hat, um die Sünden von uns zu nehmen, das find ich echt heftig. Was soll ich sagen. Sehr unmenschlich finde ich das. Dass auch ein Vater seinen Sohn opfert, um die Sünden von uns zu nehmen. [...] Ich seh das jetzt nicht nur positiv, sag ich jetzt mal so. Ich find das immer so sehr gewalttätig.“ (G11:23)

P4: „Ja, wie gesagt, das ist ja mein Problem, ja, dieses: Uns erlösen durch den Schmerz [...]. Also, ja, warum jemand Schmerzen erleiden muss, um die Sünden von anderen zu tilgen. Ich denk’ mir, das ist dann halt schon, wenn ich überleg: Gott ist / wird als / Jesus hat Gott immer

als liebenden Vater dargestellt. Und dann frag' ich mich schon: Warum musste Jesus das durchleiden, nur damit wir von unseren Sünden erlöst werden?“ (G13:59)

P3: „also wirklich dieses Stellvertretertod, dieses Ungerechte durch und durch. Und er, der ohne Sünde war, der stirbt für die Sünder.“ (G11:83)

In den ersten beiden Zitaten geht es explizit um den Gedanken, dass Jesus am Kreuz für die Sünden der Menschen gestorben ist („um die Sünden von uns zu nehmen“, „um die Sünden von anderen zu tilgen“). Hier wird die traditionelle Idee des Sühnetodes aufgegriffen. Die Kontrastfolie stellen dabei die Schmerzen am Kreuz dar („dass ein Mensch das sozusagen erlitten hat“; „gewalttätig“, „warum jemand Schmerzen erleiden muss“). Außerdem dominiert in beiden Fällen ein großes Unverständnis gegenüber dieser Lesart des Kreuzes („ich find das immer noch ganz gruselig“, „Warum musste Jesus das durchleiden“). P3 greift diesen Gedanken des Sterbens für die Sünder nochmals auf und bezeichnet diese Tat als „Stellvertretertod“. Das vorangestellte „dieses“, welches grammatikalisch nicht zu „Stellvertretertod“ passt, deutet an, dass P3 hier bereits den Gedanken der Ungerechtigkeit, den er gleich im Anschluss formuliert, im Kopf hatte.

Die Auswirkungen dieser Tat finden sich im Aspekt der FOLGEN. Im G11 können die Kategorien „Sündenvergebung/Erlösung“ und „Christusbeziehung“ rekonstruiert werden. Dabei liegt die Vergebung der Sünden bereits durch die obigen Zitate offen auf der Hand („um die Sünden von uns zu nehmen“, „um die Sünden von anderen zu tilgen“). Die Präposition „um“ signalisiert dabei, dass es sich bei der Tilgung der Sünden um eine FOLGE des Kreuzestodes handelt. Neben dieser naheliegenden Konsequenz kommt noch ein zweiter Gedanke in G11 zum Vorschein, der im Sühnetod eine intensivere Christusbeziehung wurzeln sieht.

P3: „und wie groß diese Liebe Jesu ist. Dass er nicht nur predigt, oder. Dass er zu Gesundheit und Heil und einem gelingenden Leben verhelfen will. Sondern dass er bis zum Äußersten geht, was er tun kann. Und das hat eigentlich meine Christusbeziehung noch mehr gefestigt.“ (G11:32)

P5: „Und da gab es immer kleine Einführungen an den Tagen. Und da war einmal, da hat ein Bruder das mal ausgeführt, wie das so ist, wenn

man da so hängt. Und das fand ich so fürchterlich, dass mir da das nochmal klar geworden ist. [...] Boah ja. Das musste passieren, damit ich dem das abnehme, dass der wirklich weiß, wie das ist, wenn man das Gefühl hat, es geht gar nichts mehr. [...] Und da dann jemanden zu haben: das ist nicht nur der Auferstandene, sondern der kann das vielleicht so ein bisschen nachvollziehen.“ (G11:33)

P3 bringt den Begriff der „Christusbeziehung“ explizit ins Gespräch ein. Mit diesem Gedanken wendet er sich streng genommen zwar vom Konzept des Sühnetodes ab, denn es geht um die Konsequenz im Leben Jesu („dass er bis zum Äußersten geht“), aus welcher sich diese Beziehung speist. Inhaltlich bleibt der Bezug zum Sühnetod jedoch erhalten, denn die Tatsache, dass Jesus am Kreuz für die Menschen stirbt, ohne selbst schuldig zu sein, veranschaulicht, „wie groß die Liebe Jesu ist“ und stellt den Verständnishorizont für besagtes „Äußerste“ dar. P5 greift diesen Gedanken hinsichtlich der Christusbeziehung auf („dass ich dem das abnehme“) und bindet ihn an das Leiden Jesu am Kreuz zurück. Wiederum spielt die Sühne keine explizite Rolle im Zitat. Beide Aussagen folgen jedoch unmittelbar auf die obigen Referenzen zur BEDEUTUNG, in denen der Schmerz eine zentrale Rolle gespielt hat. Es kann also davon ausgegangen werden, dass sich durch den Sühnetod Jesu auch die Beziehung zu ihm vertieft. Inwiefern sich das „Christus“ in Christusbeziehung konstitutiv auf den Auferstandenen bezieht oder synonym für den vorösterlichen Jesus genutzt wird, kann aufgrund der Datenlage nicht entschieden werden.

Der Aspekt des GRUNDES ist in dem Deutungsmodell durch die Kategorien „Wille Gottes“, „Botschaft verbreiten“ und „Liebe“ belegt. Sprachlich lassen sich die Kategorien auf drei Zitate zurückführen. Alle stehen im unmittelbaren Umfeld der vorangegangenen Rekonstruktionen.

P1: „Dass auch ein Vater seinen Sohn opfert, um die Sünden von uns zu nehmen.“ (G11:23)

P3: „In den Kartagen dann auch wieder und später hat sich dann, als ich so in den 20er Jahren war, in dem Alter, dahin mehr dieser Gedanke des Stellvertreters, für mich, er macht das für mich. und wie groß diese Liebe Jesu ist.“ (G11:32)

Das erste Zitat steht in unmittelbarer Nähe der BEDEUTUNG des Kreuzes als Ort des Sühnetods und weitete die ursprünglich am Tod Jesu orientierte Beschreibung in Richtung des Bildes, dass ein Vater seinen Sohn opfert, aus. Dieser Vater kann im Kontext des Gesprächs nur Gott sein, sodass es sich beim Opfer des Sohns um einen Willensakt Gottes handeln muss. Etwas später bietet P3 mit dem Verweis auf die Größe von Jesu Liebe einen alternativen GRUND, denn er stellt das Kreuzesgeschehen – und damit den Sühnetod – als Konsequenz der Liebe Jesu dar. Wie bewusst beide GRÜNDE der Teilnehmer:innen des Gesprächs sind, kann hier nicht ermessen werden. Sie werden im Gespräch selbst eher beiläufig genannt und niemand kommt mehr auf sie zurück. Rein formallogisch stellen sie jedoch GRÜNDE für den Kreuzestod dar.

Als EXPLIZITE VORANNAHMEN der vorliegenden Lesart des Kreuzestodes werden das „Unverständnis für das Geschehen“ und die „Auferstehung als Gegenhorizont“ angetroffen.

P1: „Also ich fürchte ich bin sehr auf den Tod fixiert. Also diese Auferstehung (2) ich weiß natürlich, dass ich das mit Ostern feiere, aber das ein Mensch das sozusagen erlitten hat, um die Sünden von uns zu nehmen, das find ich echt heftig. Was soll ich sagen. Sehr unmenschlich finde ich das.“ (G11:23)

P2: „Ich sehs ganz ähnlich, muss ich sagen. Ich finds eigentlich auch schade, dass in der Kirche das Symbol des Kreuzes so hervorgehoben wird und dieses Leiden am Kreuz. [...] Aber ich kann das gut nachvollziehen. Weil das bei mir auch so ist, dass ich jedes mal wirklich schockiert bin, dass das das Mittel war um die Botschaft den Menschen nahe zu bringen und eine Art Erlösungsgeschichte zu erzählen. Fällt mir auch schwer, muss ich sagen, dieses ‚Warum muss jemand so gewaltsam sterben, damit wir erlöst werden können‘.“ (G11:24)

P5: „Und da dann jemanden zu haben: das ist nicht nur der Auferstandene, sondern der kann das vielleicht so ein bisschen nachvollziehen. Das fand ich schon immer sehr wichtig. Hab aber auch, als wir geheiratet haben, da hatte ich einen Pfarrer, der gesagt hat, er würd mir gerne ein Kreuz schenken, und dann hab ich gesagt: ja aber da soll nur ein Auferstandener drauf sein. Und dann sind wir durch viele Geschäfte und dann hab ich tatsächlich bei einem Künstler eins gefunden, irgendwie hinten in der Ecke, die Hand fehlte, und dann hat ers mir aber wieder schön gemacht. Einen wunderschönen auferstandenen Christus dran.“ (G13:33)

Es wurde oben bereits erwähnt, dass die Lesart des Kreuzes als Sühnetod in der Gruppe auf ein breites Unverständnis stößt. Die Gruppe kennt diese Deutung, ringt aber offensichtlich mit ihr und äußert immer wieder Probleme mit dem Gedanken zu haben, dass jemand für die Verfehlungen anderer sterben muss – und zwar nicht einfach sterben, sondern auf die grausame Art und Weise, für die der Kreuzestod steht. Dieses Unverständnis wird in den beiden ersten Aussagen deutlich ausgedrückt. Jesu Leiden am Kreuz wird als „echt heftig“, „unmenschlich“ eingestuft und P2 ist „schockiert“ von diesem Gedanken. Gleichzeitig wird immer wieder auf die Auferstehung verwiesen. Diese Auferstehung hat im Gespräch die Funktion eines Gegenhorizonts. Auf der einen Seite wissen die Teilnehmer:innen, dass das Kreuz seinen Sinn erst durch die Auferstehung erhält und dass sich die Tragik des Kreuzestodes erst in der Auferstehung zum Guten wendet. Auf der anderen Seite sind sie durch das Thema des Gesprächs gehalten, sich ausschließlich dem Kreuz zu widmen. Diese Ambivalenz spiegelt sich in den Erwähnungen der Auferstehung im Gespräch wider. P1 kommt vom Tod, den er mit dem Kreuz verbindet, unmittelbar auf die Auferstehung zu sprechen, um dann nach einer Sprechpause von zwei Sekunden sich wieder auf das eigentliche Thema des Gesprächs zu beziehen. Auch P5 relativiert die Auferstehung zuerst („nicht nur der Auferstandene“), um kurz darauf zu erzählen, dass er das Kreuzessymbol nur als Hochzeitsgeschenk akzeptiert, wenn es „einen wunderschönen auferstandenen Christus“ hat.

Fasst man das Deutungsmodell zum Kreuz als Sühnetod, wie es in G11 erscheint, zusammen, kulminieren die Liebe Jesu und der Wille Gottes im Kreuzestod Jesus als Sühnetod stellvertretend für die Sünden der Menschen. Dieser Tod bewirkt auf der einen Seite die Vergebung der Sünden und eine vertiefte Christusbeziehung, stößt aber auf der anderen Seite auf großes Unverständnis in der Gruppe und provoziert immer wieder den Gedanken an die Auferstehung als Gegenhorizont zur Grausamkeit des Sühnetodes.

Präsenz des grundlegenden Deutungsmodells in weiteren Gesprächen

Das eben rekonstruierte Grundmuster lässt sich auch in den Gesprächen G3, G5, G14, G19, G20, G22 und G23 rekonstruieren.

Auch dort wird die BEDEUTUNG von Jesu Tod am Kreuz als Sühnetod für die Sünden der Menschen beschrieben. Wörtlich kommt dies in G5, G19, G20 und G23 zum Ausdruck (*„Der ist ja von Gott geschickt worden um Mensch zu werden und für unsere Sünden zu sterben, weil wir alle Sünder sind.“* [G5:5]; *„Wir haben dann durch das Kreuz einfach diese Versicherung, dass er für unsere Sünden gestorben ist.“* [G19:51]; *„Genau, weil er die Sünden ja von allen getragen hat und nicht nur seine / weil er hatte ja keine Sünde, also sein“* [G20:270]; *„Jesus ist ja für unsere Sünden gestorben.“* [G23:42]). In G3 und G22 wird der Begriff der Sünde durch den Begriff der Schuld ersetzt. Aber auch hier spiegelt sich der Gedanke wider, dass Jesus im Kreuz die Schuld der Menschen auf sich genommen hat (*„und war gehorsam, bis zu seinem Tod, bis zum Tod am Kreuz, er hat sich bespuckt, er hat sich alles von uns Menschen nehmen lassen, weil er die ganze Schuld auf sich geladen hat.“* [G3:28]; *„Also dieses Thema stellvertretende Schuld, ne? (...) Ähm und genau in dem Moment wird eigentlich ein Stückchen die Verantwortung weggenommen, weil die Verantwortung tragen / hat Jesus dort getragen am Kreuz, ne?“* [G22:33]; *„Die Schuld ist mir vergeben.“* [G23:128]). Ob die Teilnehmer:innen in G3 und G22 zwischen den Begriffen Schuld und Sünde unterscheiden und bewusst von Schuld statt von Sünde sprechen, kann aus dem Gesprächszusammenhang nicht immer sicher entschieden werden. In wenigen Fällen werden beide Begriffe explizit synonym verwendet (*„Er hats nicht nötig gehabt, Jesus war ohne Schuld, definitiv ohne Schuld und er hats aber für uns Schuld beladen, die Sünde auf sich genommen.“* [G3:147]; *„Ja, es sind im Endeffekt/Das sind alle, alles Sünde, alle Schuld hat er am Kreuz getragen, auch für die, die ihn jetzt im Leben nicht erkennen oder annehmen, aber die Schuld hat er auch auf sich genommen, nicht nur von denen, die ihn dann ja annehmen.“* [G20:307]). Da es sich zusätzlich in den Gesprächen um theologische Laien handelt, kann von einer synonymen Verwendung ausgegangen werden. Schließlich wird der Sühnetod auch indirekt angesprochen, wie etwa in G14, in der die Sünde bzw. Schuld des Menschen als mit „für dieses Ding, was ich getan habe“ bezeichnet wird.

P2: „Egal, was ich tue, oder schon getan habe in meinem Leben, Gutes wie auch nicht Gutes, ich kann es einfach immer wieder hinbringen, was ich relativ oft tue. Manchmal in Gedanken, manchmal in Worten,

manchmal abends, manchmal spontan, wenn irgendeine Situation war oder so irgendetwas, wo ich weiß, dass Jesus Christus für dieses Ding, was ich da getan habe, für mich gestorben ist.“ (G14:38)

Hinsichtlich des Aspektes der FOLGEN finden sich in den fünf ebenfalls die Vergebung der Sünden bzw. der Schuld („Okay, die Erde wird quasi gereinigt wieder von der Sünde, Sintflut quasi“ [G19:396]; „Ja, Vergebung der Sünden der Menschen.“ [G20:22]; „Ich würd’ sagen, das ist die Erlösungstat gewesen. Damit hat er uns alle, äh, alle gerettet.“ [G20:20]). Das liegt nahe, denn der stellvertretende Sühnetod findet seinen Sinn erst in dieser Konsequenz. In G3 findet sich eine originelle Wendung dieser FOLGE, denn hier wirkt sich die Sündenvergebung als Straffreiheit aus („dass er die ganze, äh, Strafe für mich hatte, ja, dass ich das gar nicht schaffen brauch“). Ob es sich hierbei um einen Effekt im Sinn der evangelischen Rechtfertigung handelt oder um eine Art Freifahrtschein für den Rest des Lebens, kann nicht sicher erschlossen werden. Es dürfte sich dabei im Kontext des Gesprächs aber eher um eine Version von Rechtfertigung handeln.

P4: „Und ich glaub an mir war das so, wo ich dann Jesus so persönlich kennen gelernt hab und ihm vertraut hab, mein Leben anvertraut hab, das war so dieses Aha-Erlebnis, dass er das ja gemacht hat für mich, dass er die ganze, äh, ja Strafe für mich hatte, ja, dass ich das gar nicht schaffen brauch eigentlich.“ (G3:38)

Neben der Sündenvergebung bewirkt der Sühnetod Jesu in einigen Gesprächen auch einen neuen Zugang zu Gott.

P2: „Und Erlösung ist letzten Endes wiederum die Verbindungsaufnahme nach dieser Trennung. Und zwar für den einzelnen Menschen. Es gibt dabei nicht viel zu beachten, aber wichtig ist, dass man glaubt. Der Glaube, das Gott seinen Sohn geschenkt, geschickt hat, gesendet hat, damit wir zurück zum Vater kommen können, zu unserer Ursprungsbestimmung.“ (G3:126)

P1: „Aber so wirklich zu Gott kommen? Du warst ja irgendwie so / Also ich glaube nicht, dass das so ging. Also ich glaub’ erst durch Jesus ging das, weil kein Mensch sich irgendwie von der Sünde trennen konnte halt.“ (G20:228–234)

Im ersten Zitat bewirkt der Sühnetod eine „Erlösung“, die inhaltlich als „Verbindungsaufnahme“ definiert wird, und zwar in dem

Sinn, dass „wir zurück zum Vater kommen können“. Insofern lässt sich hier noch die Kategorie des „Zugangs zu Gott“ als FOLGE rekonstruieren. Gleiches gilt für P5 aus G20, für den man auch „erst durch Jesus“ „wirklich zu Gott kommen“ kann.

In zwei Gesprächen wird der Begriff der „Heilsgewissheit“ als FOLGE des Sühnetodes genannt. Das fällt umso mehr auf, als es sich hierbei um einen speziellen Begriff handelt und beide Gespräche unabhängig voneinander geführt wurden.

P1: „Ja, man nennt das ja Heilsgewissheit, ne. Und wenn man sein Leben Jesus übergibt, dann weiß man das plötzlich. Dann spürt man das. Dann ist es, äh wie selbstverständlich, ja klar, jetzt versteh ich das, klar, ich bin jetzt bei Jesus, ne. Wir, Jetzt kann mir einfach nichts mehr passieren.“ (G3:131)

P2: „Aber es ist irgendwie einfach so 'ne, ja einfach so 'ne / Wie soll man das beschreiben? Also so 'ne Heilsgewissheit einfach so 'ne“ (G20:303)

P2: „Wir haben dann durch das Kreuz einfach diese Versicherung, dass er für unsere Sünden gestorben ist. Und wir dieses äh Opfer, äh für unserer Sünden in Anspruch nehmen dürfen.“ (G19:51)

P6: „Ja, also, ich meine das jetzt auch mehr so in Richtung, ja, ähm, irgendwelche Zeugen, die ich schuldig mache an meinem Nächsten, oder so, dann muss ich mich nicht direkt fürchten, für alle Ewigkeit in der Hölle zu schmoren oder so, irgendwie Gott richtet das schon für mich“ (G23:65)

Das erste und zweite Zitat benennen die „Heilsgewissheit“ direkt und beschreiben diese als Erkenntnis einer Selbstverständlichkeit („selbstverständlich“), dass „nichts mehr passieren kann“. Diese Überzeugung spiegelt sich im dritten Zitat noch mit dem Begriff der „Versicherung“ wider. Es fällt zwar nicht der Begriff der Heilsgewissheit selbst, sachlogisch spricht P5 aber dieselbe Dynamik aus, die sich am Sühnetod Jesu am Kreuz entspinnt. Im vierten Zitat wird diese Gewissheit nur noch sehr zurückhaltend ausgedrückt, bleibt aber sichtbar. P6 muss sich „nicht direkt fürchten, für alle Ewigkeit in der Hölle zu schmoren“. Weil Gott „das schon richtet“, kann sie sicher sein, dass ihr ewige Höllenstrafen erspart bleiben. Die Alternative zur Hölle wäre aber das Heil.

Während in G22 der Aspekt der GRÜNDE nicht rekonstruierbar ist, so finden sich in G3, G5, G19 und G20 einige Kategorien,

die diesem Aspekt zugeordnet werden können. Wie in G11 konnte vielfach der Aspekt „Gottes Wille“ erkannt werden. Wörtlich findet sich er in G5 (*„Das war ja von Gott gewollt. Der ist ja von Gott geschickt worden um Mensch zu werden und für unsere Sünden zu sterben, weil wir alle Sünder sind.“* [G5:5]; *„ich glaub das war für Gott von Anfang an gewollt, dass er den Weg geht, denn Gott weiß ja alles schon im Voraus und was wie geht.“* [G5:8]). Im G3 findet sich zwar nicht der Begriff des Willens Gottes, aber stattdessen wird das Kreuz als in seiner Verantwortung entstanden eingeordnet (*„als Gläubiger denk ich, dass das etwas ist, was Gott einfach verantwortet“* [G3:51]). In G19 wird der Wille Gottes sogar hinterfragt, bevor man sich mit Rekurs auf die Allmächtigkeit Gottes auf die Idee einlassen kann, dass Gott den Sühnetod bewusst zugelassen hat (*„Ich glaub, von Anfang an wars nicht so hundert Prozent / was heißt der Plan / okay, Gott ist allmächtig, hm?“* [G19:256]). Ebenfalls findet sich die Kategorie der „Liebe Jesu“ hinsichtlich des GRUNDES wieder. In G19 wird erklärt, dass sowohl Gott als auch Jesus das Kreuz „in Liebe“ haben „geschehen“ lassen (*„Sich hingeeben und das alles beides in Liebe geschehen, ohne dass da irgendwie ne Spaltung in Gott entstanden, entstehen würde, oder so.“* [G19:357]).

Neben diesen wird in G14 und G23 auch der Gedanke geäußert, dass der Sühnetod am Kreuz sein musste, weil ein weniger spektakulärer Tod weniger Aufmerksamkeit nach sich gezogen hätte. Ein GRUND für den Sühnetod wäre demnach die exzellente Möglichkeit des Marketings, was der Kategorie „interessegeleitete Botschaft“ entspricht:

P3: „Aber das hat er gebraucht. Das ist ja heutzutage / ist ja heute immer noch so. Nur wenn du irgendwas Besonderes machst oder Ausgefallenes machst, dann hören die Leute auf dich, dann gucken die nach dir.“ (G14:227)

P2: „Und wenn der jetzt einem natürlichen Tod gestorben wäre, dann wäre das wahrscheinlich auch, ich sag mal, weniger @spektakulär gewesen.@“ (G23:23)

P3: „Also, ich find, es ist manch / also, ich empfinde dieses „für die Sünde der Welt gestorben“, das ist, das ist ’ne groteske Umdeutung davon. Man musste ja auch etwas finden, wie man das Marketing, Religionsmarketing @2@ (alle) Ja, ja also ich mein, das ist ganz / also die Kreuzsymbolik ist ja ein Marketing-Genie-Streich, ne?“ (G23:56)

Im dritten Zitat wird von einem „Marketing-Genie-Streich“ gesprochen, in den anderen beiden Zitaten Jesu Tod am Kreuz als etwas „Besonderes“ oder „Ausgefallenes“ bezeichnet, das für sich genommen „spektakulär“ war. In allen drei Äußerungen geht es um die Aufmerksamkeit, die ein solcher Tod mit sich bringt und die Frage, was gewesen wäre, wenn Jesus eines weniger spektakulären Todes gestorben wäre. P3 in G23 formuliert sogar die These, dass es sich beim Sühnetod um eine „groteske Umdeutung“ des wahren Geschehens handelt.

Betrachtet man die EXPLIZITEN VORANNAHMEN, die in G3, G5, G19, G20 und G22 im Zusammenhang mit der Lesart des Kreuzes als Sühnetod Jesu angetroffen werden, findet man auch dort in verschiedenen Stellen die Auferstehung. In diesen Aussagen sind, wie bereits in G11, Kreuz und Auferstehung eng miteinander assoziiert. Allerdings kommt dieser Auferstehung in den besagten Gesprächen nicht die Funktion eines Gegenhorizonts zu, sondern sie erscheint eher als selbstverständliches Korrelat des Kreuzestodes. Die Auferstehung ist notwendig, damit das Kreuzesgeschehen Sinn macht. Umgekehrt bedarf die Auferstehung aber auch des Kreuzesgeschehens, denn ohne dieses fehlte ihr der Referenzpunkt. Beispiele aus den Gesprächen, die diese Auffassung deutlich machen, sind die beiden folgenden Zitate:

P1: „ja dadurch, dass er für unsere Schuld am Kreuz gestorben ist (1) und auferstanden ist, das glaub ich nicht, dass man das so differenzieren kann, sondern, dass ist der Beweis gerade, dürfen wir diese Gnade, die er uns da gibt, annehmen. Und das können wir nur, weil er durchgehalten hat, weil er gehorsam war. Weil er den ganzen Weg gegangen ist, weil er im tiefsten Tal war, er war im Totenreich. Und ist auferstanden und/“ (G3:125)

P5: „Ja ich würd’ schon sagen, oder? Dass halt quasi das menschliche Leben zu Ende ist und dann beginnt ja das bei Gott eigentlich und er also musste ja dann auch sterben, um das quasi zu symbolisieren, dass er halt auferstehen kann von den Toten.“ (G20:80)

Als weitere EXPLIZITE VORANNAHME findet sich in einigen Gesprächen der Gedanke, dass das Kreuzesgeschehen durch die Propheten bzw. durch Jesaja vorausgesagt wurde. Im Sühnetod erfüllt sich somit eine der Prophezeiungen des Alten Testaments. Einschlägige O-Töne aus den Gesprächen sind:

P6: „Jesaja deutet schon hin auf Jesus. Im Alten Testament.“ (G5:31)

P1: „Und Jesaja hat es ja geschrieben 740-680 vor Christus, das muss man sich mal vorstellen. Ne.“ (G3:48)

Schließlich findet sich das Unverständnis gegenüber der Sühnetod-Idee, die G11 konstitutiv durchzogen hat, in keinem der anderen Gespräche. Hier wird zwar ebenfalls die Grausamkeit des Kreuzestodes gesehen, sie scheint dort aber eine notwendige Kollateralwirkung des Sühnetodes zu sein, die es im Glauben anzunehmen gilt. Exemplarisch wird das in der folgenden Aussage deutlich:

P4: „Die Grundlage ist, wir müssen das annehmen von Herzen. Es hilft nichts, dass man es, ähm, ja / Er ist für uns gestorben. Aus. Fertig. Sondern, dieses Annehmen, dass er für mich gestorben ist am Kreuz und auferstanden ist, das gehört ja dazu. Wenn ich's nicht annehmen kann oder dann ist es nicht / ja, dann hilfts alles nichts.“ (G15:101)

P4 stellt die Auseinandersetzung mit dem Kreuzestod als aktiven Prozess dar. Es geht nicht nur um ein unkritisches Akzeptieren („Er ist für uns gestorben. Aus. Fertig.“). Vielmehr geht es um einen aktiven Prozess des „Annehmen[s]“, und zwar „von Herzen“ aus. Wer dazu nicht in der Lage ist, wird dem Sühnetod-Konzept nichts abgewinnen können („dann hilfts alles nichts“). Auch hierbei handelt es sich um eine EXPLIZITE VORANNAHME.

Zum Aspekt der METAREFLEXION finden sich im Gegensatz zu G11 in den vorliegenden Gesprächen zwei Kategorien. Dabei handelt es sich um „übersteigt menschliche Vorstellungskraft“ und „Bibel als Maßstab“. Sowohl in G20 als auch in G22 und G23 finden sich Aussagen, die andeuten, dass das, was am Kreuz geschieht, die Möglichkeiten des menschlichen Fassungsvermögens übersteigt. Die beiden einschlägigen Passagen sind:

P4: „Ja, gab's da nichts anders?“

P5: „Was meinst du mit nichts anderes?“

P4: „Keine Ahnung, irgendeinen ander'n Weg. Ich bin jetzt nicht so klug wie Gott und /“ (G20:115–117)

P1: „Ich glaube / ich ich red' mal nur von mir. Ich glaube, ich stolpere da über meine eigenen Füße, weil wir die Welt uns so vorstellen, wie wir sie wahrnehmen können, wie wir sie erfassen können. Und wir sind nun mal physische Wesen in einer physischen Welt. [...] Und,

ähm, wahrscheinlich fehlt da einfach nur die Vorstellungskraft. Also ich mach' mir da auch tatsächlich an vielen Stellen überhaupt nicht die große Platte, um auch das zu sagen, weil für mich ist das einer. [...] Dass wir Jesus haben, der für uns auf die Welt geschickt wurde, der für uns am Kreuz gestorben ist, find' ich manchmal eher so ein bisschen ähm / es ist einer.“ (G22:179)

P5: „Ja, das ist, das ist irgendwie richtig, ich kann's nicht verstehen, vielleicht werde ich es verstehen, vielleicht auch nie. (2)“ (G23:158)

Im ersten O-Ton geht es um mögliche Alternativen zum Sühnetod („irgendeinen ander'n Weg“). Im Anschluss daran bekennt P4, dass ihm keine Alternative einfällt, wobei der Verweis auf die Klugheit Gottes eine prinzipielle Unterscheidung zwischen der Weisheit der Menschen und derjenigen Gottes impliziert. Offensichtlich ist es Menschen nicht möglich, Gottes Klugheit zu erreichen. Analog dazu philosophiert P1 in G22 über die menschliche „Vorstellungskraft“, die ihre Grenzen hat („fehlt“). Für P1 ist der Mensch auf die „physische Welt“ begrenzt. Der Kreuzestod Jesu gehört dagegen zum Bereich, der dieser Vorstellungskraft letztlich entzogen ist („es ist einer“). Ähnlich äußert sich P5 in G23.

Neben den Grenzen der menschlichen Vorstellungskraft wird in G6 noch über die Rolle der Bibel im Verständnis des Kreuzestodes nachgedacht:

P6: „Und dann find ich manche Leute, die das nicht verstehen sagen einfach: Jetzt mach ich mir ein eigenes Bild, wie das so war. Man muss da schon auch auf die Bibel vertrauen. Und da steht ja eindeutig drin, dass er für unsere Sünden gestorben ist der da. Das kann man net auslöschen, weil das steht ja da.“ (G5:35)

P6 unterscheidet zwischen „Leute[n]“, die sich „ein eigenes Bild“ vom Kreuzestod machen, und diejenigen, die dem biblischen Zeugnis „vertrauen“. Es ist klar, dass für P6 nur Letzteres zählt, denn wenn dort „eindeutig“ drinsteht, „dass er [Jesus] für unsere Sünden gestorben ist“, dann gilt das („das steht ja da“). Die Bibel ist für P6 somit der Maßstab des Glaubens. So klar dieser Befund ist, so diskutabel ist seine Einordnung ins Deutungsmodell. Man könnte diese Kategorie als EXPLIZITE VORANNAHME verstehen, sodass das Kreuzesgeschehen unter der Prämisse des biblischen Zeugnisses gelesen wird. Sachlich wäre diese Einordnung konsistent. Aller-

dings scheint es hier um eine grundsätzlichere Einsicht zu handeln. Im Abgleich zweier Lesarten kann auch eine METAREFLEXION über die Rolle des biblischen Zeugnisses rekonstruiert werden. Im vorliegenden Fall wird letztere Option gezogen, weil sie sich im Kontext des Gesprächsverlaufs etwas eher anbietet. Die Einordnung dieser Kategorie als EXPLIZITE VORANNAHME ließe sich aber auch begründet vertreten.

Schließlich finden sich in G23 eine Passage, die die Bedeutung einer christlichen Sozialisation für die Lesart des Kreuzes als Sühnetod problematisiert.

P1: „Aber empfindet ihr das manchmal so, dass es so krass ist in 'ner Kirche? Also, ich überleg manchmal / also, ich denk manchmal, ich bin, glaub ich, / also, ich bin irgendwie als Kind christlich aufgewachsen und ich glaub, für mich war das eher so ein Prozess, das wieder mir bewusst zu machen, dass das ja eigentlich eine Hinrichtung sozusagen darstellen lässt, aber sonst war das irgendwie ganz normal, dass da irgendwie jemand am Kreuz hängt, glaube ich, oder? Als Kind habe ich das auch nie so, so, vielleicht noch nie so wahrgenommen, dass es so eine krasse Darstellung ist, sondern es ist ein Kreuz und es ist sozusagen irgendwie der Glaube und was auch immer damit verbunden ist.“ (G23:31)

P1 bedenkt die vermeintliche Normalität des Kreuzestodes Jesu im christlichen Horizont (2x „irgendwie ganz normal“), worüber man leicht den eigentlichen Sachverhalt („Hinrichtung“, „krasse Darstellung“) aus den Augen verliert. Das Außergewöhnliche wird im Verlauf einer christlichen Sozialisation („christlich aufgewachsen“) selbstverständlich und muss sich in seiner Außergewöhnlichkeit erst wieder bewusst erarbeitet werden („Prozess, das wieder bewusst zu machen“).

Fasst man die Präsenz des Motivs Sühnetod in den anderen Gesprächen der Stichprobe zusammen, ergeben sich materialiter einige Ergänzungen, die in der folgenden Abbildung kursiv eingetragen sind (vgl. Abb. 6.6). Neben der Erweiterung des Spektrums der FOLGEN ändert sich vor allem der Aspekt der EXPLIZITEN VORANNAHMEN fundamental. War die erste Variante durch das Unverständnis gegenüber der Sühnetod-Idee geprägt, wird in den vorliegenden Gesprächen zwar ebenfalls die Grausamkeit des Kreuzestodes gesehen, sie scheint dort aber eine notwendige Kollateralwirkung des Sühnetodes zu sein, die es im Glauben anzunehmen gilt.

Damit ergibt sich eine völlig andere Argumentationsdynamik. Neu ist auch die Kategorie der METAREFLEXION, in der es um die biblischen und sozialisatorischen Grundlagen dafür geht, das Kreuz als Sühnetod im Glauben annehmen zu können. In den vorliegenden Gesprächen herrscht das Vertrauen darauf vor, dass Gott schon wissen wird, was er tut. Dem Menschen kommt die Rolle zu, Gottes Willen gläubig anzunehmen, auch wenn dieser Wille die Vorstellungskraft des Menschen übersteigt. In diesem Sinn stellt die Auferstehung keinen Gegenhorizont zum Kreuzesgeschehen mehr dar, sondern dessen notwendiges Korrelat. In dieser Folge bleibt der Tod eine Liebestat Jesu, in der er den Willen Gottes erfüllt und die bewirkt, dass nicht nur die Sünden vergeben sind, sondern ein neuer Zugang zu Gott möglich ist und man sich des Heils im Sinn des evangelischen Rechtfertigungsgedankens sicher sein kann.

Abbildung 6.6: Heuristisches Schema des alternativen Deutungsmodells „Stellvertretender Sündentod (Var. 2)“

METAREFLEXION			
<i>übersteigt menschliche Vorstellungskraft Bibel als Maßstab Bedeutung christlicher Sozialisation</i>			
EXPLIZITE VORANNAHME	GRUND	BEDEUTUNG	FOLGE
<i>Glaubenstatsache Kreuz & Auferstehung Erfüllung des AT</i>	<i>Gottes Wille Liebe Jesu interessegeleitete Botschaft</i>	<i>Sühnetod</i>	<i>Sündenverge- bung / Erlösung Christus- beziehung Zugang zu Gott Heilsgewissheit</i>

6.2.2 Stellvertretendes Opfer (LT 2.2)

In sechs Gesprächen (G1, G7, G15, G17, G21 und G22) findet sich ebenfalls die Idee, dass Jesus stellvertretend für die Menschen gestorben ist. Allerdings wird hier nicht an das Konzept vom Sühne-

tot angeschlossen, sondern der Tod Jesu als Opfer darstellt. Demnach wird Jesu Tod als gottgewolltes Opfer verstanden, das sowohl die Vergebung der Sünden zur Folge hat wie auch Hoffnung auf endgültiges Heil stiftet. Im Folgenden wird das Deutungsmodell exemplarisch anhand von G7 beschrieben und anschließend seine Präsenz in anderen Gesprächen aufgezeigt.

Das grundlegende Deutungsmodell

Aus G7 lassen sich die formalen Aspekte BEDEUTUNG, FOLGE, GRUND und EXPLIZITE VORANNAHME rekonstruieren, welche durch eine METAREFLEXIVE AUSSAGE gerahmt werden (vgl. Abb. 6.7). Im Folgenden werden diese Aspekte im Detail beschrieben.

Abbildung 6.7: Heuristisches Schema zum Deutungsmodell
„Stellvertretender Opfertod“

METAREFLEXION			
übersteigt menschliche Vorstellungskraft			
Bibel als Maßstab			
EXPLIZITE VORANNAHME	GRUND	BEDEUTUNG	FOLGE
Erfüllung des AT Jesus = Mensch	Wille Gottes Gehorsam Jesu	Opfertod	Sündenvergebung / Erlösung Heilshoffnung

Der Aspekt der BEDEUTUNG ist durch die Kategorie „Opfertod“ vertreten. Sprachlicher Ankerpunkt dieser Zuordnung ist die folgende Aussage:

P5: „Ja und da geht es ja noch um die Vergebung der Sünden der gesamten Welt, also was man auch so im Zusammenhang mit der Bibel sehen kann, die Sünden, die vorher gewesen waren, also im alten Bund und auch weltweit, und dann auf die Sünden, die damals in Kraft traten und auf die Sünden, die in Zukunft noch geschehen, also allumfassend, also, hatte eben Gott dieses Opfer einmalig so an Jesus vollzogen.“ (G7:114a)

Auch in der vorliegenden Vorstellung wird der Kreuzestod Jesu mit der „Vergebung der Sünden“ assoziiert. P5 verwendet viel Sprechzeit, um verschiedene Kategorien solcher Sünden aufzuzählen („gesamten Welt“, „im alten Bund“, „weltweit“, „damals“, „in Zukunft“), um zum Schluss zu kommen, dass diese Vergebung „allumfassend“ ist. Charakteristisch für die vorliegende Lesart ist aber, dass diese Vergebung der Sünden in das Motiv des Opfers eingebunden wird: Gott hat an Jesus ein Opfer vollzogen. Dieses Opfer repräsentiert die Bedeutung des KREUZESTODES Jesu, während die Vergebung der Sünden eine FOLGE desselben darstellt.

Neben der Vergebung der Sünden kann als weitere Folge des Opfertodes Jesu die Hoffnung auf Heil herausgearbeitet werden. Diese Folge findet sich unmittelbar im Anschluss an die obige Passage zur Bedeutung des Kreuzestodes, in der P5 das Opfermotiv beim Kreuzestod vom Opfermotiv im alten Orient abgrenzt.

P5: „Und früher mussten ja immer diese Schlachtopfer vollzogen werden, also, das kann ich mir so erklären. Aber unsere Hoffnung ist ja, dass wir auferstehen, weil er auch auferstanden ist. Das war ja nur eine, für Jesus natürlich am Kreuzestod dieser ganze Werdegang war natürlich ein unheimlich langer Prozess, also, kann man sich ja vorstellen, also, dass der Schmerz immer größer wurde. Aber danach, dann kam wieder der Jubel, als er auferstanden war, also, dann gabs eigentlich eine Wende, und was praktisch alles Vorhergehende überschattet hat. Dafür können wir den Herrn preisen, also. Nur diese eine Phase, dieser Kreuzweg bis zum Kreuzestod, das war natürlich grausam für Jesus und für die Menschen, die dabeistanden. Aber wir ham durch ihn dann schließlich durch seine Auferstehung auch die Erlösung bekommen. (2)“ (G7:114b)

Die Differenz beider Motive wird mit einem „aber“ sprachlich markiert. War das orientalische „Schlachtopfer“ eine rituelle Pflicht („mussten [...] vollzogen werden“), gründet in Jesu Opfer die „Hoffnung [...], dass wir auferstehen“. Von der Sache her könnte P5 mit dieser Feststellung enden. Tatsächlich spricht er aber weiter und führt in mehreren inhaltlichen Schleifen die Grausamkeit des Kreuzestodes aus. Offensichtlich spürt P5 den Preis, den Jesus für die Heilshoffnung derer, die an ihn glauben, zahlen musste. Es entspricht dem christlichen Selbstverständnis, dass dieser Preis durch den Gewinn kompensiert wurde („überschattet“, „den Herrn prei-

sen“, „die Erlösung bekommen“). In der Summe bleibt die Folge des Opfertodes Jesu, dass Christ:innen auf das Heil hoffen dürfen.

Hinsichtlich des Aspektes des GRUNDES lassen sich zwei Kategorien rekonstruieren, nämlich der „Wille Gottes“ und der „Gehorsam Jesu“. Die erste Kategorie beinhaltet bereits die obige Passage zur BEDEUTUNG des Kreuzestodes, denn dort wird dieser Tod als willentlicher Akt Gottes dargestellt („*hatte eben Gott dieses Opfer einmalig so an Jesus vollzogen.*“ [G7:114a]) Sprachlich findet sich der zweite GRUND in einem ausführlichen Zitat, das zusätzlich noch EXPLIZITE VORANNAHMEN des vorliegenden Deutungsmodells beinhaltet.

P5: „Ich mein im Alten Testament gibt es ja viele Hinweise in den Propheten, Jesaia, Jeremia und auch anderen die auf Jesus, auf den Messias hindeuten. Und mir ist jetzt gerade noch ein anderer Gedanke gekommen. Die Geschichte Abraham und Isaac, als er seinen Sohn opfern sollte, da gings ja eigentlich um Gehorsam. Und Abraham war bereit, eigentlich für uns unfassbar rein vom menschlichen her, aber er hat, ich weiß nicht, was er dachte, er hat den Schritt getan und dann hat Gott eine Wende gebracht, also indem er dann ein Tier dann zur Verfügung stellte und er seinen Sohn nicht opfern musste. Also, das war sozusagen ein Gehorsamsschritt und Jesus selbst, also, war Gott gegenüber gehorsam in dem Fall, also, das kann man dann mit einbeziehen, also, dass man Gott vertraut, auch in Dingen oder Situationen, wo man eigentlich menschlich keine Hoffnung sieht. Also wie es Jesus zugemutet war, jedenfalls nur in dem Moment, als er sagte „Eli, Eli lama sabachtani. Mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ Und da, in dem Moment, da hatte er nur das Leid und den Schmerz gespürt und danach wieder, ich weiß nicht wie das, das kann man sich nur dann vorstellen, dass dann Gott wieder ganz nah bei ihm war. (2)“ (G7:152)

Der zweite GRUND für den Kreuzestod findet sich in der Mitte des Zitats, in dem P5 den Gehorsam Jesu gegenüber Gott betont („Gehorsamsschritt“; „war Gott gegenüber gehorsam“). Somit findet sich auch im vorliegenden Deutungsmodell die klassisch christliche Korrelation zwischen dem Willen Gottes und dem Gehorsam Jesu.

Vor diesem GRUND geht P5 auf eine EXPLIZITE VORANNAHME ein, denn er stellt fest, dass das Kreuzesgeschehen bereits im Alten Testament prophezeit war. Es gäbe in diesen Schriften „viele Hin-

weise“. Außerdem findet P5 hier auch die Erzählung, die ihm das Motiv des Gehorsams liefert. Neben der prognostischen Kraft des AT weist die Passage Jesus zusätzlich als wirklichen Menschen aus, der leidet und sich am Kreuz verlassen fühlt. Mit einem Verweis auf eines der letzten Worte Jesu am Kreuz („Eli, Eli lama sabachtani“) beginnt diese Passage, um dann in die Betonung von „Leid“ und „Schmerz“ zu münden, die Jesus „gespürt“ hat. Ob die Verlassenheit und das Leid bereits hinreichend sind, um diese Aussagen mit „Jesus = Mensch“ zu kategorisieren, kann diskutiert werden. In anderen Gesprächen ist vor allem die Tatsache, dass Jesus auch leidet, das Indiz, das die Gläubigen anführen, um zu zeigen, dass Jesus ganz Mensch war. Auch das Vertrauen, das Jesus nach P5 in Gott setzt, macht nur Sinn, wenn Jesus in der vorliegenden Passage als Mensch gedacht wird und nicht als göttliche Person.

Der Aspekt der METAREFLEXION findet sich in einer kurzen Gesprächspassage und kann mit der Kategorie „übersteigt menschliche Vorstellungskraft“ betitelt werden.

P7: „Woher willst du das sagen, dass du die Erlösung bekommen hast.“

P5: „Das kann man, also, noch in den weiteren Schriften finden, äh, also, |“

P4: „bei Paulus“

P5: „bei Paulus, Apostelgeschichte, also das, was Paulus selbst erlebt hat, weil er ja Christus auch dann anders begegnet ist. Und dann noch in den späteren Schriften, das hat ja auch Paulus in den Hirtenbriefen dann im Einzelnen niedergeschrieben. Und auch, ich meine, weiter hinten in der Offenbarung. Da gibt's ja auch so Ansätze. Und allgemein in den Evangelien. Jesus hat ja seine Jünger drauf hin vorbereitet, ähm, das kann ja so erkennen, dass er diesen Weg geht, auch in den Kapiteln vorher. Ich mein, für uns ist das ja menschlich nicht fassbar, aber aus göttlicher Sicht sieht das wieder anders aus, genau wie wir uns rein physisch nicht vorstellen können das ewige Leben, aber wie schon gesagt, Gottes Wege sind unergründlich und wir können das auch menschlich nicht nachvollziehen, aber annehmen. (7)“ (G7:115–118)

Diese kurze Passage wird explizit metareflexiv eingeleitet („woher willst du das sagen“). P5 antwortet in doppelter Weise auf diese Anfrage. Auf der einen Seite führt er „Schriften“ als Quelle seines Wissens an, die er auf Intervention durch P4 auf das gesamte NT spezifiziert („Apostelgeschichte“, „Hirtenbriefen“, „Offenbarung“;

„allgemein in den Evangelien“). Für P5 stellt die Bibel somit den Maßstab seines Wissens dar. Auf der anderen Seite relativiert er dieses Wissen, indem er eine menschliche Sicht („für uns ist das ja menschlich nicht fassbar“; „wir können das auch menschlich nicht nachvollziehen“) einer göttlichen („sieht das wieder anders aus“) gegenüberstellt. Das, was in den Schriften verheißen ist und sich damit auch im Opfertod Jesu widerspiegelt, übersteigt die menschliche Vorstellungskraft. Man kann letztlich nicht wissen, was Gottes Plan ist. Man kann ihn gemäß P5 aber gläubig annehmen.

Präsenz des grundlegenden Deutungsmodells in weiteren Gesprächen

Das Deutungsmodell, in dem Jesus ein stellvertretendes Opfer für die Sünden der Menschen darstellt, konnte auch in G17 und G22 gefunden werden und in reduzierter Form in G1, G15 und G21 („ähm, aber ich glaub schon, [...] dass Gott quasi soweit gehen würde, dass er seinen Sohn opfert“ [G1:16]; „Und die haben Böses getan, irgendwas gesündigt und dann mussten die ein Opfer bringen. [...] Und dann ist der Jesus gekommen und hat gesagt: ‚Ich nehme euch das alles ab.‘“ [G15:20]; „die Israeliten haben ja damals so’n, äh, so ein Festtag gehabt und dann hat der Hohepriester ein Schaf bestellt. [...]. Und das ist für mich genau das Bild, äh, für Jesus.“ [G17:11]). Es fällt auf, dass in sehr vielen dieser Verweise auf die Opfer im Alten Testament verwiesen wird. Allerdings handelt es sich hierbei um inhaltliche Assoziationen und nicht um die logische Vorannahme, dass Jesu Opfertod bereits im AT prophezeit wurde.

Wie auch in G7 bewirkt der Opfertod Jesu die „Sündenvergebung“. Diese FOLGE ist so naheliegend, dass sie hier nicht weiter belegt werden muss. In G17 wird mit der Freiheit des Menschen eine weitere FOLGE geäußert, die so aus G7 noch nicht bekannt ist.

P1: „Aber es passiert halt. Das bringt mich auf den Boden der Tatsachen. Und das lässt mich so sein, wie alle, also, schuldig werden in irgendeinem Gebiet. Und dass ich dann wirklich sagen kann, ja, das ist mir schon wieder passiert. Aber sei so gut und vergib mir. Und dann bin ich frei und das ist eine Erlösung, das ist die Freiheit, die ich als Christ hab. Und deshalb ist mir der Tod Jesu so wichtig. Weil ich frei bin.“ (G17:80)

Für P1 gründet die eigene Freiheit („weil ich frei bin“) im Tod Jesu. Diese Freiheit „ist eine Erlösung“ und wird als christliche Freiheit spezifiziert. Ihr Kern ist die Möglichkeit der Umkehr. Für P5 gehört es zum Menschsein dazu, dass man schuldig wird. Durch Jesu Opfertod gewinnt er aber die Freiheit, sich für seine Schuld zu entschuldigen und um Verzeihung zu bitten. Gemäß P1 ist das erst durch Jesu Opfertod möglich. Diese Freiheit ist somit eine FOLGE des Opfertodes.

Hinsichtlich der GRÜNDE des Kreuzes finden sich nur in G22 und G17 zuordenbare Aussagen. Wie auch im Grundmuster aus G7 findet sich die Kategorie „Gottes Wille“ in beiden Gesprächen („*Und war halt Gottes Plan, uns dadurch das Leben zu schenken.*“ [G22:38d]). Es werden aber auch zwei weitere Gründe zur Sprache gebracht, die mit den Kategorien „Natur des Menschen“ und „Opfer des Menschen nicht ausreichend“ repräsentiert sind.

P1: „Aber dann hätte er die Menschen nicht erschaffen müssen, also, wenn er im Vorherein sagt, also, im Voraus sagt, dann wären wir im Himmel. Wenn schon alles geregelt ist. Wir sind aber Menschen, wir werden schuldig vor Gott, vor den Mitmenschen, vor uns selber. Und deswegen, um da frei zu werden, brauchen wir jemanden, der uns frei kauft, oder erlöst und das ist für mich Jesus“ (G17:84)

P1 philosophiert über die Notwendigkeit des Opfertodes Jesu. Im Unterschied zu vielen Teilnehmer:innen in anderen Gesprächen greift er dabei nicht auf den Willen Gottes zurück, aus dem sich das Kreuzesgeschehen ergibt. Stattdessen argumentiert er mit dem Wesen des Menschen. Menschen werden für P1 schuldig („wir werden schuldig“), denn sie sind noch nicht erlöst („wären wir im Himmel“). Um diesen Schuldzusammenhang zu durchbrechen, bedarf es eines Freikaufs („der uns frei kauft“). Erst durch Jesu Opfertod wird für P1 somit die konstitutive Schuldhaftigkeit, die im Wesen des Menschen grundgelegt ist, durchbrochen.

Schließlich wird in G21 als Grund für den Tod Jesu auch geäußert, dass dieser notwendig war, weil die Opfer der Menschen nicht hinreichend waren, um die Sünde zu tilgen.

P6: „Ja es musste so eine Tarnung geben, weil eben, äh, das, äh, das Opfer, was die Menschen bringen, nicht eben nicht ausreichend ist, nicht wir aus uns selbst heraus können, können dieses Opfer bringen“ (G21:132)

Aus dem Gesprächszusammenhang lässt sich nicht erschließen, wie P6 das mit der „Tarnung“ meint. An dieser Stelle ist das Gespräch insgesamt etwas zerfahren und die Interviewerin muss immer wieder moderierend eingreifen. Deutlich wird aber, dass der Mensch die Sünde nicht aus eigener Kraft aus der Welt schaffen kann. Alle Opfer, die die Menschen bringen, sind hierfür nicht hinreichend. Insofern P6 etwas später in diesem Zusammenhang an Isaak erinnert, kann geschlossen werden, dass für P6 wirklich alle von Menschen vollzogenen Opfer nicht das erbringen können, was Jesu Tod erwirkt hat.

Eine EXPLIZITE VORANNAHME, auf die man in den Gesprächen immer wieder trifft, ist die enge Assoziation des Kreuzes mit der Auferstehung. In den Gesprächen wird immer wieder betont, dass das Kreuz nur die eine Seite der Medaille ist, zu der die Auferstehung als andere Seite notwendig gehört (*„Ja, es geht ja nicht nur um den Tod, sondern das Wichtige ist ja die Auferstehung. Wenn die Auferstehung nicht gewesen wäre, wäre ja praktisch alles umsonst gewesen.“* [G15:23]; *„Und äh in der Bibel steht an verschiedenen Stellen, sündige dir den Tod und deswegen auch der irdische Tod Jesus Christus am Kreuz, aber eben auch die Auferstehung an Ostersonntag, drei Tage später, weil der Herr ihn dann wieder erweckt hat und ins/ins Reich zurückholt.“* [G17:10]; *„Und äh das macht dann eigentlich nur Sinn, wenn der Herr uns erlöst einfach halt auch nicht tot ist, sondern auferstanden ist.“* [G22:203]). In charakteristischer Weise wird die Auferstehung in diesen Zitaten nicht als Folge des Kreuzestodes erwähnt. Eine entsprechende sprachlich ausgedrückte logische Verbindung findet sich hier nicht. Es handelt sich somit eher um eine EXPLIZITE VORANNAHME, in deren Horizont der Kreuzestod als Opfer gelesen wird.

Analog zu G7 wird weiterhin in den anderen Gesprächen die Vorstellung, dass Jesus am Kreuz ganz Mensch war, durch sein Verlassenheitsgefühl ausgedrückt. (z. B.: *„Durch's Kreuz, genau, ja. Er hätte ja auch in Getsemani, wo er gerungen hat / Äh das ist ja auch sehr eindrücklich, ne? Wie ihm ähm wie Blut @@ sag ich mal der Schweiß getropft hat oder so, das war halt ein Kampf. Und dann kann man nicht sagen, der war abgezockt mit ähm göttlicher Macht ausgestattet und hat das nicht angefochten.“* [G22:40a])

Eine weitere EXPLIZITE VORANNAHME findet sich in G21. Sie nimmt das Opfermotiv auf, das in diesem Gespräch stark im Vor-

dergrund steht, und sieht in Jesu Sühnetod am Kreuz eine Fortsetzung der jüdischen Tradition.

P5: „Ein Opfertier und ein Tod und das ist ja ganz eng mit Pessach verknüpft, also, seitdem ich mich stärker damit beschäftigt habe, mit diesem Mythischen, verstehe ich das eh besser, dass das, was beim Pessach ging es ja auch um das Opferschaf da. Und das Blut, das dann an die Tür kam und dann ging dieser Tod vorüber an den Häusern und die anderen Häuser hat es getroffen, wo dieses Blut nicht dran war, und, und, äh, bei der ganzen Sache mit Kreuzestod ist plötzlich Jesus das Lamm Gottes, was dann immer so Christ du Lamm Gottes in dem Abendmahl Liturgie sagen, der du trägst die Sünd der Welt, erbarm dich unser, das. das über dieses Opferlamm.“

P2: „Das ist eine gute Erklärung das würde dann im Prinzip die die Fortsetzung der, der jüdischen Tradition sein.“ (G21:95–96)

P5 entwickelt eine komplizierte Theorie, in der er die Bezeichnung Jesu als Lamm Gottes in der Abendmahls-Liturgie aus dem Opferschaf des Pessach-Festes herleitet. Es wird hier beschrieben, dass es zu „Pessach“ ein „Opferschaf“ gab und dieses mit dem „Kreuzestod“, wobei „Jesus“ als „Lamm Gottes“ bezeichnet wird, parallelisiert. P2 fasst diese Aussage damit zusammen, dass „im Prinzip“ das Opfer Jesu eine „Fortsetzung der [jüdischen Tradition]“ sei.

Der Aspekt der METAREFLEXION ist nur in den G15 und G22 besetzt. Wie auch in G7 wird in G15 reflektiert, dass der Glaube nicht vollends verstanden werden kann, da dieser das Denken der Menschen übersteigt (*„Das übersteigt einfach unser Denken. Da haben wir nicht die, na / Das übersteigt dann einfach / Das kann man gar nicht fassen, man kanns nicht in Worte fassen. Das ist einfach so gewaltig.“* [G15:34]). Auch die zentrale Bedeutung der Bibel als glaubwürdiges Zeugnis für das Kreuzesgeschehen findet sich in G15:

P2: „Ich meine, es gibt ja zig, äh, Erzählungen. Aber für mich ist die Bibel nicht nur eine x-beliebige Erzählung, sondern, äh, die Bibel berichtet ja von Zeitzeugen. Das heißt, die Bibel ist ja, ob jetzt Altes oder Neues Testament, ist ja von, von gläubigen Menschen geschrieben. Und, äh, das ist ja geschrieben von Zeitzeugen, das ist ja nix Erfundenes, ne. Manche sagen: Ach komm, die Bibel, die ist schon so alt, ne, was da auch / ob das stimmt auch alles. Aber, äh, es steht ja auch noch drin: eingegeben vom Geist Gottes, ne, diese Schrift nie-

derzulegen. Und äh (1) dafür ist mir die Bibel wirklich, äh, wirklich ein Zeitgeschehen, was von Zeitzeugen berichtet wird.“ (G15:23b)

Zusätzlich wird in G22 noch die Bedeutung einer christlichen Sozialisation für das Verständnis des Kreuzestodes in metareflexiver Absicht thematisiert.

P2: „Ähm, Stichwort, äh, Stellvertretung. Das war auch so / bin auch nicht vorbereitet, weil ich auch denke, dass es, äh, mehr Sinn macht, so spontan heraus, sich dem Thema zu nähern. Ich denke, Glauben wird ja aus verschiedenen Quellen gespeist, ähm, auch wenn wir das so als Geschenk Gottes ansehen. Oder ich persönlich, dass man Glauben nicht machen kann oder so. Aber dennoch gibt's die Einflüsse aus Elternhaus, aus den Gemeinden, die man besucht, die Predigten, die man gehört hat, ähm, und persönlich die Überzeugung der Bibel natürlich, das ist ja auch klar.“ (G22:38a)

Für P2 speist sich der Glaube „aus verschiedenen Quellen“, wobei das „Elternhaus“, die „Gemeinden“, „Predigten“ als auch die „Bibel“ benannt werden. Das sind alles Agenten einer christlichen Sozialisation, bei der das Kind über das Erleben in Familie und Gemeinde in ein christliches Verständnis von Leben und Welt hineinwächst.

Erweitert man das Grundmuster mit den neuen Kategorien aus den anderen Gesprächen so erhält man folgendes erweitertes heuristisches Schema (vgl. Abb. 6.8). Der Tod Jesu am Kreuz wird weiterhin als Opfer vorgestellt, das sich der Kombination von Wille Gottes und Gehorsam Jesu verdankt und die Vergebung der Sünden bewirkt. Allerdings wird in den weiteren Gesprächen die menschliche Natur Jesu zusätzlich herausgehoben und die Freiheit, die der Opfertod dem Menschen verleiht, zusätzlich gewürdigt. Innerhalb dieses Argumentationsstrangs findet sich mit G21 ein Gespräch im Sample, das Jesu Tod stark unter der Perspektive der jüdischen Tradition deutet. Demnach wird Jesus am Kreuz zum Lamm Gottes, welches in Fortsetzung der jüdischen Opfertradition notwendig geopfert werden musste, weil jegliches Opfer, das Menschen vollbringen, die Sünde nicht tilgen kann.

Abbildung 6.8: Erweitertes heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Stellvertretender Opfertod“

METAREFLEXION			
übersteigt menschliche Vorstellungskraft			
Bibel als Maßstab			
<i>Bedeutung christlicher Sozialisation</i>			
EXPLIZITE VORANNAHME	GRUND	BEDEUTUNG	FOLGE
Erfüllung des AT	Wille Gottes	Opfertod	Sündenvergebung / Erlösung
Jesus = Mensch	Gehorsam Jesu		Heilshoffnung
<i>Kreuz & Auferstehung</i>	<i>Wesen des Menschen</i>		<i>Freiheit des Menschen</i>
<i>Fortsetzung jüdischer Opfertradition</i>	<i>Opfer des Menschen nicht ausreichend</i>		

6.2.3 Stellvertretung im Tauschgeschäft (LT 2.3)

Die dritte Variante eines stellvertretenden Todes Jesu am Kreuz stellt die Vorstellung dar, im Kreuzesgeschehen erfülle sich ein Vertrag, den Gott mit einem Feind geschlossen hat. Jesu Tod am Kreuz entsteht dementsprechend aus einem Tauschgeschäft und stellt in der Bedeutung die Übernahme der Sünde der Menschen dar, worauf folgt, dass die Menschen erlöst sind und Zugang zu Gott erhalten. Diese Vorstellung findet sich in den drei Gesprächen G2, G16 und G19. Im Folgenden wird anhand von G2 das Deutungsmodell exemplarisch rekonstruiert und anschließend die Varianten aus G16 und 19 beschrieben.

Das grundlegende Deutungsmodell

In G2 setzt sich die Argumentation „Stellvertretender Tod als Deal“ aus den kategorialen Aspekten BEDEUTUNG, FOLGE, GRUND und EXPLIZITE VORANNAHME zusammen, welche durch eine METAREFLEXIVE AUSSAGE gerahmt werden (vgl. Abb. 6.9). Diese werden im Folgenden detailliert beschrieben.

Abbildung 6.9: Heuristisches Schema zum Deutungsmodell
„Stellvertretender Tod als Deal“

METAREFLEXION			
übersteigt menschliche Vorstellungskraft			
EXPLIZITE VORANNAHME	GRUND	BEDEUTUNG	FOLGE
Erfüllung des AT Gottes Plan keine Notwendigkeit des Kreuzes Leiden Jesu Gerechtigkeit Gottes	Kaufvertrag	Erfüllung eines Vertrags	Erlösung Zugang zu Gott

Der Aspekt der BEDEUTUNG ist durch die Kategorie „Erfüllung eines Vertrags“ repräsentiert. Ankerpunkt dieser Zuordnung ist beispielhaft die folgende Aussage:

P2: „Ich stell mir das manchmal so vor, dass der Feind, also der Teufel, uns alle gerne so auf seine Seite ziehen möchte. Und dadurch, dass wir auch manchmal so Stellen haben, wo wir uns öffnen, hat der dann auch legale Anrechte auf uns. Und dass dann mehr oder weniger so ein Deal mit dem Feind ausgemacht wird – ok wenn du mich selbst haben darfst, und ja genau mich töten darfst, lässt du dann von allen anderen ab. Und das verbind ich immer mit dem Wort ‚Jesus hat uns freigekauft‘. Weil der Feind ja das Angebot, bildlich gesprochen, eingegangen ist: Ok, wenn ich deinen Sohn haben darf, dann geb ich mein Anrecht auf alle anderen weg, Und das ist auch ein Punkt für mich, der am Kreuz passiert ist. Womit der Feind jetzt nicht gerechnet hat, oder ich mir auch nicht sicher bin, ob der, der Feind das überhaupt wusste ist, dass Jesus die Kraft hat, wieder aufzuerstehen, weil ich mir auch nicht vorstellen kann, dass der Feind, der ist ewig tot, und ja passt, jetzt hab ich gewonnen, so durch den Twist der Auferstehung. So steht genau in der Schrift, dass er die Mächte der Finsternis so bloßgestellt hat, ich glaube nicht, dass der damit gerechnet hat. Deshalb ist für mich das Kreuz auch der Moment, wo er freigekauft ist, wo der Deal zwischen Jesus und Feind und Gott zustanden gekommen ist“ (G2:29)

P2 entwickelt seine Deutung des Kreuzestodes aus dem Satz „Jesus hat uns freigekauft“ heraus, der sich in Gal 3,14 findet, dort aber im Zusammenhang mit dem Heidentum verwendet wird. Besagtes „Wort“ wird von P2 ökonomisch im Sinn eines Tauschgeschäfts zweier Vertragspartner („Vertrags“, „Deal“) gelesen. Auf der einen Seite steht der „Feind“, der eingangs mit dem Teufel identifiziert wird. Auf der anderen Seite steht Gott bzw. Jesus. Vertragsgegenstand ist die Erlösung der Menschen aus der Macht des Feindes („dann geb ich mein Anrecht auf alle anderen weg“) im Tausch mit der Macht über den Sohn („wenn ich deinen Sohn haben darf“). Alles Weitere, wie etwa der Hang der Menschen sich gegenüber dem Teufel zu öffnen oder der „Twist“ Gottes, seinen Sohn nach dessen Tod durch die Auferstehung wieder der Macht des Teufels zu entziehen, sind rhetorische Ausschmückungen des zentralen Tauschmotivs. Damit bildet die Erfüllung eines Vertrags den Kern der BEDEUTUNG des Kreuzestodes.

Zu den FOLGEN sind in diesem Gespräch die Kategorien „Erlösung“ und „Zugang zu Gott“ zuordenbar. Dafür stehen beispielhaft die folgenden Zitate:

P2: „Für mich gehört die Erlösung zum Kreuzestod, weil der Vorhang eben zerrissen ist. Und das mit dem Vertrag mit Gott, der war einfach so in dem Moment erfüllt. Also Gott hat unseren Platz eingenommen. Und damit findet für mich die Erlösung genau an diesem Ort statt. Am Kreuz statt, wo Jesus stirbt, letztendlich.“ (G2:54)

P2: „Und das Zweite, das vor allem die Christen noch viel mehr lernen können, ist neben diesem Aspekt wie groß Gott war, wie groß diese Tat war, dass das Kreuz uns eben einen Zugang schafft in sein Reich, was jetzt schon angebrochen ist, aber noch nicht wirklich so sichtbar da ist.“ (G2:72)

Die unmittelbare Konsequenz Jesu Kreuzestodes ist die „Erlösung“, wobei P2 nicht genau sagt, worin diese Erlösung liegt oder wovon er den Menschen erlöst sieht. Aus seinen Überlegungen zum Vertrag Gottes mit dem Teufel könnte man vermuten, dass es sich hierbei um einen Freikauf des Menschen aus der Abhängigkeit vom Teufel handelt. Das bleibt hier aber spekulativ. Alternativ könnte diese Erlösung auch im Zugang zum Reich Gottes und damit zu Gott liegen. Letzteres spricht P2 etwas später im Gespräch explizit an. In dieser Aussage ist der Zugang „in sein Reich“ eine direkte FOLGE des Kreuzes.

Der GRUND des Kreuzesgeschehens liegt in der Tatsache, dass es den Vertrag zwischen Gott und dem „Feind“ überhaupt gibt. Diese Ursache ist in G2 unmittelbar in die Ausführung der Bedeutung verwoben („und dass dann mehr oder weniger so ein Deal mit dem Feind ausgemacht wird“ [G2:29]), welche oben bereits zitiert wurde. Weitere GRÜNDE, die sich explizit auf die Lesart des Kreuzes als Erfüllung eines Vertrags beziehen, lassen sich im Gespräch nicht ausmachen.

Die EXPLIZITEN VORANNAHMEN zur Lesart des Kreuzes als Erfüllung eines Vertrags können einer kurzen Gesprächspassage entnommen werden, in der es darum geht, ob es eine Alternative zum Kreuzestod gegeben hätte.

P2: „Dass es den Tod geben musste, da gibt's, glaub ich, keine Alternative, weil das das Opfer war, das gefordert wurde. Aber dass es das Kreuz war, das ist meiner Meinung nach nicht der ganz relevante Punkt. Es gibt Aussagen im Alten Testament, die sagen, derjenige, der am Kreuz hängt, der ist verflucht. Und weil Jesus unsere Sünde, unseren Fluch, für uns getragen hat, hat es ja quasi Sinn gemacht, dass er am Kreuz hängt. Aber da hab ich jetzt nicht so ne Überzeugung, dass das jetzt das Kreuz so der einzige Weg, das Mordinstrument der einzige Weg war, wie das hätte stattfinden können. Aber das war so zu der Zeit das mit unter Grausamste, auch mit der Geißelung davor und es wäre irgendwie ein bisschen, die P1 meinte so Jesus hat all unseren Schmerz getragen und wenn er dann einfach nur an der Giftspritze gestorben wäre und eingeschlafen wäre, des wär vielleicht auch gegangen, aber es zeigt ja letztendlich das Kreuz diese ganze Grausamkeit, wozu Sünde fähig ist, und deshalb glaube ich dass es zur damaligen Zeit einfach das Kreuz war, das Äußerste wozu Jesus fähig war.“ (G2:58)

P4: „Also, ich glaub der Vorhang ist zerrissen, weil Jesus gestorben ist, und er ist am Kreuz gestorben, aber der Herr ist gestorben, aber auf eine qualvolle Art und Weise gestorben. Und ich glaub aber schon, dass man, weil, das ist ja schon das hilft uns. Dieser Mord am Kreuz. Weil das (1). Und ich glaub einfach, dass, die ganzen Motive aus dem Alten Testament, das weist ja alles auf den Kreuzestod hin. Dass das Gottes Plan war, dass es den Kreuzestod gibt“ (G2:59)

Beide, P2 und P4, sind sich einig, dass Jesus hat sterben müssen, um den Vertrag Gottes mit dem „Feind“ zu erfüllen. Darüber, ob es dazu jedoch des Kreuzes als Todesinstrument be-

durft hätte, gehen die Meinungen auseinander. Während P2 es nicht für notwendig hält („das ist meiner Meinung nach nicht der ganz relevante Punkt“) und dem Kreuz eher eine pädagogische Funktion zuschreibt („zeigt ja letztendlich das Kreuz [...], wozu Sünde fähig ist“), denkt P4, dass das Kreuz das notwendige Todesinstrument war („und er ist am Kreuz gestorben“, „Dieser Mord am Kreuz“). Für P4 erfüllt sich im Kreuz nicht nur das Alte Testament, was auch P2 so anerkennt („hat es ja quasi Sinn gemacht, dass er am Kreuz hängt“), sondern auch „Gottes Plan“. Insofern sich diese Passage in einem Gesprächsumfeld findet, in der es stark um das Leiden Jesu am Kreuz geht und auch für P2 ein Tod Jesu ohne Leiden keine Alternative dargestellt hätte („Giftspritze“), kann das Leiden Jesu als eine EXPLIZITE VORANNAHME der vorliegenden Lesart festgehalten werden.

Schließlich findet sich eine letzte EXPLIZITE VORANNAHME sehr spät im Gespräch, die gleichzeitig eine metareflexive Bemerkung beinhaltet:

P4: „Also, ich glaube, Gott ist vollkommen gerecht. Und vor allem ist Gott die Liebe, und ich glaub, es gibt einfach einen Unterschied zwischen dem, was der menschliche Verstand verstehen kann, und was Gott als gerecht benennt. Weil das, was er tut, das ist gerecht. Und damit ist es auch aus Gottes Perspektive. Und auch wenn es für uns krass ist, dann ist es auch gerecht, dass sein Sohn stirbt für unsere Schuld, auch wenn das für einen menschlichen Maßstab nicht das ist, was wir uns so als gerecht vorstellen. Aber das ändert ja nichts daran, dass es vollkommen gerecht ist, weil Gott ist ja anders.“ (G2:196)

In dieser Passage philosophiert P4 über die Gerechtigkeit Gottes, die er als „vollkommen“ einstuft. Ohne diese Gerechtigkeit wäre der Vertrag mit dem Feind ein zynisches Tauschgeschäft. Gottes Gerechtigkeit stellt damit eine EXPLIZITE VORANNAHME der Lesart des Kreuzes als Erfüllung eines Vertrags dar. Gleichzeitig gibt P4 zu bedenken, dass diese Gerechtigkeit „krass“ ist und nicht dem entspricht, „was der menschliche Verstand verstehen kann“ bzw. den „menschlichen Maßstab“ übersteigt. Wiederum wird somit die Überlegung deutlich, dass das, was Gott in Jesus am Kreuz wirkt, die menschliche Vorstellungskraft übersteigt. Damit handelt sich um eine Kategorie der METAREFLEXION.

Präsenz des grundlegenden Deutungsmodells in weiteren Gesprächen

Die BEDEUTUNG, der Tod Jesu sei das Ergebnis eines Tauschgeschäfts, konnte auch in G16 und G19 rekonstruiert werden. In beiden Gesprächen wird die Idee geäußert, dass die Erlösung „erkauft“ wurde („@Ein für alle Mal@. Ähm, die Erlösung quasi halt erkauft ist und jeder quasi die Erlösung auch, der glaubt, haben kann.“ [G16:173]) bzw. das Jesus „den Preis gezahlt hat“ („Indem er den Preis gezahlt hat, hat dich halt ausgelöst letztlich aus der Sklaverei und dem Sklave dreimal gesagt: ‚So hier, ich bezahle für sein Leben und damit ist er‘“) [G19:134]). An beiden Stellen wird zwar nicht explizit von der Erfüllung eines Vertrags gesprochen, die ökonomische Logik in beiden Zitaten passt aber zu dieser Kategorie.

Bezüglich der FOLGEN des Kreuzes finden sich in beiden Gesprächen 16 und 19 Überlegungen zu dem, was die Erlösung sei, die durch den Freikauf entsteht. Dabei geht es um die Freiheit „von allen Sünden“ bzw. einen „Freiheitsgedanken“ im jetzigen Leben, aber auch das ewige Leben. Fasst man diese Gedanken zusammen, entsprechen sie ziemlich genau dem evangelischen Rechtfertigungsgedanken, der sich ebenfalls auf diese Welt bezieht und auf das Leben danach.

P2: „Also für mich ist Erlösung halt, ja, die, dass man quasi frei wird von allen Sünden, also, so dieses, ja dieses, genau diesen Vorstellungen, dass sich irgendwie meine ganze Schuld, meine ganzen Sünden und alles, was mich hindert, zu Gott zu kommen, an-, abgeben kann. Und ich irgendwie dann so ganz frei bin, und reingewaschen bin, so 'nen bisschen christlich.“ (G16:208)

P3: „Ich find' schon die Idee krass, dass man dann, ähm, ewig leben soll. Was auch immer das genau heißt. @@ (alle). Das ist auch schwierig vorzustellen, aber, ähm, das find / also, das find' ich schon irgendwie interessant oder das würde für mich also mal ganz pleonastisch gedacht, Erlösung für mich, bedeuten. (2)“ (G16:209)

P5: „Ja, also, ich denk schon, also, für mich hat das schon auch was mit, natürlich auch mit ewigem Leben zu tun, aber auch mit so 'nem Freiheitsgedanken für mich persönlich, jetzt und hier schon.“ (G16:215)

Darüber hinaus findet man auch die Kategorie „Zugang zu Gott“ wieder („die wirklich direkte Beziehung zu Gott ohne Priestertum und

ohne Allerheiligstes“ [G16:187]; „und erst durch, durch Christus, ähm, haben wir die Möglichkeit, direkt nach unserem Tod dann in den Himmel zu kommen und Gottes Angesicht zu schauen.“ [G19:138]). Auch hierbei handelt es sich um eine FOLGE des Freikaufs Jesu. Schließlich wird Jesus in G16 zu einem Vorbild, weil er sich auf das Leiden am Kreuz einlässt und „auch mal die Zähne zusammenbeiß[t]“, wenn es schwierig wird. Hierbei handelt es sich um eine mittelbare FOLGE des Freikaufs Jesu durch seinen Tod am Kreuz.

P3: „ja das man, also das könnt man aus Jesu Handeln als Vorbild lernen, dass man irgendwie auch mal die Zähne zusammenbeißen soll oder so, das find ich irgendwie ’nen bisschen komisch. Aber, ja. Aber irgendwie geht’s ja schon auch um sowas, in den Evangelien, um Nachfolge immer.“ (G16:232)

Einen expliziten GRUND findet man in beiden Gesprächen nicht. Da lediglich vom Freikauf als allgemeinem Topos gesprochen wird, kann angenommen werden, dass diesem Geschäft ein ordentlicher Vertrag bzw. Deal vorausgeht, wie es in G2 angenommen wurde. Implizit wird jedoch der „Wille Jesu“ vorausgesetzt, denn es wird angenommen, dass Jesus „das für uns gemacht“ (G19:111) hat. Dass es sich hierbei um eine freiwillige Tat Jesu handelt, wird im Vorfeld dieser Aussage explizit thematisiert („Genau, er hat sich wirklich ganz da hineingelegt und hat, hat wirklich diesen Tod dann auch aktiv angenommen, das find ich auch voll wichtig, dass man mal das, dass, dass Jesus das freiwillig getan hat.“ [G19:86]).

Die aus G2 bekannte Kategorie der EXPLIZITEN VORANNAHME „Gerechtigkeit Gottes“ kann um die Liebe Gottes erweitert werden, denn in G19 ereignet sich das Kreuzesgeschehen nur, weil Gott die Menschen liebt und deshalb nicht in Sünde leben lassen will („Also Gott ist ja die Liebe und die Liebe ist die vollkommene Freiheit der vollen Liebe“ [G19:130]). Bei weiteren Aussagen, die als explizite Vorannahmen gedeutet werden können, ist nicht klar, ob sie sich speziell auf die Lesart des Kreuzes als Freikauf beziehen oder auf das Kreuzesgeschehen allgemein. Metareflexive Aussagen zu dieser Lesart finden sich weder in G16 noch in G19.

Damit lässt sich das Grundmuster des Kreuzes als Erfüllung eines Vertrags um die Rechtfertigung als Form der Erlösung und das Vorbild Jesu bei den FOLGEN und um die Liebe Gottes bei den EXPLIZITEN VORANNAHMEN ergänzen (vgl. Abb. 6.10).

Abbildung 6.10: Erweitertes heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Erfüllung eines Vertrags“

METAREFLEXION			
übersteigt menschliche Vorstellungskraft			
EXPLIZITE VORANNAHME	GRUND	BEDEUTUNG	FOLGE
Erfüllung des AT Plan Gottes andere Todesart möglich? Leiden Jesu Gerechtigkeit & Liebe Gottes	Kaufvertrag	Erfüllung eines Vertrags	Erlösung/ <i>Recht- fertigung</i> Zugang zu Gott

6.3 Das Kreuz als Zeichen der Zusage Gottes bzw. des Gottvertrauens (LT 3)

In drei Gesprächen wird der Kreuzestod als Zusage des Beistandes für die Menschen bzw. als Ausweis des Vertrauens Jesu in Gott begriffen. Es handelt sich um die Gespräche G8, G9 und G5. Das zugrundeliegende Muster der Argumentation lautet, dass das Kreuzesgeschehen dem Willen Gottes folgt, wobei Jesus durch die Ambivalenz von Vorwissen um das, was geschehen wird, und der Angst vor diesem Geschehen ausgezeichnet ist. Dass sich Jesus trotz dieser Ambivalenz auf das Kreuz einlässt, ist dann der Ausweis für dessen Vertrauen in Gott. Aus diesem Vertrauen erwachsen Hoffnung und der Vorbildcharakter Jesu. Auf Seiten Gottes entspricht dem Vertrauen Jesu die Zusage Gottes, dass alles gut wird. Letzteres bestätigt sich in der Auferstehung und der sich aus dem Kreuzesgeschehen ergebenden Sündenvergebung.

Das Deutungsmodell „Zeichen der Zusage Gottes bzw. des Gottvertrauens“ wird folgend exemplarisch anhand von G8 rekonstruiert und im Anschluss durch die Varianten in G9 und in G5 ergänzt.

6.3.1 Das grundlegende Deutungsmodell:

In G8 setzt sich das Deutungsmodell „Zeichen des Gottvertrauens“ aus den Aspekten BEDEUTUNG, FOLGE, GRUND und EXPLIZITE VORANNAHME zusammen, welche durch eine METAREFLEXIVE AUSSAGE gerahmt werden (vgl. Abb. 6.11). Im Folgenden werden diese Aspekte im Detail beschrieben.

Abbildung 6.11: Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Kreuz als Zusage Gottes bzw. des Gottvertrauens“

METAREFLEXION			
übersteigt menschliche Vorstellungskraft			
EXPLIZITE VORANNAHME	GRUND	BEDEUTUNG	FOLGE
Jesus = Mensch	Gottes Wille	Zeichen des Gottvertrauens	Sündenvergebung
Vorwissen Jesu	Gehorsam Jesu		Hoffnung
Erfüllung des AT			Jesus = Vorbild
Macht Jesu (?)			[Auferstehung]

Der Aspekt der BEDEUTUNG wird im G8 durch die Kategorie „Zeichen des Gottvertrauens“ repräsentiert. Sprachlicher Ankerpunkt ist dabei folgendes Zitat:

Pl: „Ja und dann auch das unbedingte Gottvertrauen am Schluss. Vater in deine Hände empfehle ich meinen Geist. Es heißt ja, das sind seine letzten Worte gewesen. Also, dass er trotz allem trotzdem noch dieses Vertrauen, diese Ergebenheit / es wird irgendwie schon in Gottes Hand irgendwie gut aufgehoben sein.“ (G8:58)

Im Zitat wird das Verhalten Jesu am Kreuz rekapituliert. Dabei wird ein „unbedingte[s] Gottvertrauen“ Jesu am Kreuz angenommen, welches aus den biblisch bezeugten, Jesus zugeschriebenen Worten am Kreuz aus dem Lukasevangelium (vgl. Lk 23,46) abgeleitet wird. Die Qualität dieses Vertrauens wird durch das „trotz allem“ unterstrichen: Obwohl Jesus die Leiden am Kreuz durchläuft, vertraut er darauf, dass Gott weiß, was er zulässt und dass er bei ihm „gut aufgehoben sein“ wird. Explizit wird diese Geborgenheit

Gott zugeschrieben („in Gottes Hand“). P1 versteht das Kreuz damit als Zeichen des Gottvertrauens.

Für den Aspekt der FOLGEN konnten aus dem Gespräch vier Kategorien rekonstruiert werden. Diese lauten „Auferstehung“, „Sündenvergebung“, „Jesus = Vorbild“ und „Hoffnung“

P7: „Vor allem in dem Bewusstsein, warum er es tut. Oder warum das Ganze geschehen soll. also ohne Tod oder Kreuzestod gäb's keine Auferstehung, die wir / die uns hilft. Wenn er nicht gestorben wäre oder gekreuzigt wäre, dann wäre / naja gut er wär irgendwann gestorben, aber mit dem Kreuzestod, der Sündenvergebung, ohne des bräuchten wir Ostern net feiern.]“ (G8:40)

P3: „Man sucht ja irgendwie drum. Um das Leben möglichst zu bewältigen. Seine Aufgaben zu erfüllen, die man im Leben hat. Da braucht man ja ne Richtschnur.“ (G8:61)

P9: „Das ist ja auch unsere Hoffnung, unsere / wir nehmen ja durch die Worte Jesu auch unser Vertrauen, so, sonst, man mag zwar manche Sätze gelernt ham im Katechismus, °und, naja, des weiß man nimmer und was weiß ich°. Und wenn man dann immer wieder in der Bibel in den Evangelien und den Lesungen, wenn man das dann so hört, sind das auch Hoffnungsworte für uns Menschen dabei denke ich. (1) Wo sollen wir sie sonst herkriegern.“ (G8:59)

Dem ersten Zitat lassen sich zwei Kategorien zuordnen. Hier wird der Kreuzestod als Voraussetzung für die Auferstehung beschrieben („ohne Tod [...] gäb's keine Auferstehung“). In der Logik dieser Aussage bildet der Kreuzestod die Voraussetzung für die Auferstehung, was im Umkehrschluss bedeutet, dass die Auferstehung eine – zumindest in zeitlicher Reihung – Folge des Kreuzestodes ist. Ob es sich bei der Auferstehung auch um eine kausale Folge handelt, kann im Zitat selbst nicht sicher erschlossen werden. Allerdings bewegt sich P7 in allen Gesprächsbeiträgen derart eng im christlichen Weltbild, dass auch eine kausale Verbindung angenommen werden kann.

Des Weiteren wird von der sprechenden Person mit dem Kreuz die Sündenvergebung assoziiert. Wiederum lässt sich aus der additiven Reihung kein kausaler Zusammenhang ableiten. Allerdings bleibt die Sündenvergebung sprachlich eng mit dem Kreuzesgeschehen verbunden. Ferner wird die Sündenvergebung als Folge der Frage nach dem Zweck des Kreuzesgeschehens gestellt („warum

er es tut“) und als konstitutiver Bestandteil dieses Geschehens dargestellt („ohne des“). Schließlich wird einem natürlichen Tod keine solche Konsequenz zugesprochen. Es kann also angenommen werden, dass P7 die Sündenvergebung als Folge des Todes Jesu am Kreuz denkt.

Das zweite Zitat lässt sich der Kategorie „Jesus = Vorbild“ zuordnen, für welche die Bezeichnung „Richtschnur“ spricht. Es wird in dem Zitat das Handeln der Menschen angesprochen („man sucht ja irgendwie“, „Leben [...] bewältigen“, „Aufgaben zu erfüllen“) und im Kontext des Kreuzestodes erklärt, dass hierfür eine „Richtschnur“ notwendig sei. Inhaltlich geht es P3 also darum, dass die Menschen ein Vorbild brauchen, welches Jesus am Kreuz darstellt. Der Vorbildcharakter dieser Person gründet somit in ihrem Verhalten am Kreuz.

Das letzte Zitat folgt direkt auf die Aussage zur BEDEUTUNG. Es wird von einer „Hoffnung“ gesprochen, welche durch die „Worte Jesu“ entstand. Da P9 unmittelbar an P7 anschließt, kann geschlossen werden, dass es sich bei besagten „Worte[n]“ um die von P7 angeführte Aussage Jesu am Kreuz handelt. Allerdings weitet P9 das Bedeutungsspektrum dieser „Worte“ auf sämtliche Informationen über Jesu Aussagen, und zwar sowohl aus dem Katechismus als auch aus der Bibel, aus. Dabei wird das von P7 am Kreuz erwiesene Gottvertrauen auf alle Worte Jesu ausgeweitet, denn es ist die Summe dieser Worte, aus der sich das Vertrauen in Gott ableitet. Im Gesprächsduktus bleibt somit offen, ob sich die von P9 behauptete Hoffnung exklusiv aus dem Kreuzesgeschehen ableitet. Man kann wegen des unmittelbaren Anschlusses an die Aussage zum Kreuzesgeschehen aber davon ausgehen, dass es ohne das Kreuzesgeschehen eine solche Hoffnung nicht gegeben hätte. Damit ist die Hoffnung, die sich aus dem Vertrauen auf Jesu Worte ableitet, zumindest eine mittelbare Folge des Gottvertrauens, das sich im Kreuzesgeschehen ausdrückt.

Die Kategorien „Gottes Wille“ und „Gehorsamkeit Jesu“ repräsentieren in diesem Deutungsmodell den Aspekt des GRUNDES. Sprachlich lassen sich beide auf dasselbe Zitat rückführen:

P2: „Bei dem Stichwort Kreuzestod ist für mich / ich bin da auch gleich abgewandert: Szene am Ölberg. Wie Jesus betet, lass diesen Kelch an mir vorüber gehen. Und da spür ich, er war auch ganz Mensch, er hat

Gott drum gebeten, lass dass alles vorbei gehen, ohne dass ich jetzt mein Leben lassen muss. Er sagt dann zwar als nächstes gleich: Aber nicht mein Wille, sondern dein Wille geschehe, da ist wieder die Demut.“ (G8:33)

Die Kategorien beziehen sich auf eine Szene, die in der biblischen Erzählung dem Kreuzesgeschehen vorgelagert ist, dieses Geschehen aber erst ermöglicht. Sachlogisch handelt es sich beim Geschehen am Ölberg somit um Gründe für das Kreuzesgeschehen. P2 bringt mit dem Verweis auf den Ölberg die klassische Kombination aus dem Willen Gottes und dem Gehorsam Jesu ins Gespräch ein (Lk 22,42). Dabei wird sowohl die Bitte Jesu, den „Kelch“ an ihm „vorüber gehen“ zu lassen, als auch der Hinweis, dass er den „Wille[n]“ Gottes annehmen würde, zitiert. In dieser Diskrepanz scheint bereits das in der Bedeutungszuschreibung grundlegende „trotz allem“ auf und bindet es gleichzeitig ein: Es ist der Wille Gottes, der den Menschen Jesus auf der einen Seite überfordert, dem sich dieser Mensch aber auf der anderen Seite demütig unterwirft. Der Wille Gottes und der Gehorsam Jesu bildet somit eine Kombination, die die Deutung des Kreuzesgeschehens als Gottvertrauen erst ermöglicht. In dieser Kombination liegt somit der Grund dieser Lesart des Kreuzesgeschehens. Sprachlich findet sich hier zwar kein Stimulus, der eine Ursache beschreibt, dennoch kann diese Aussage sachlogisch in die Kategorie der GRÜNDE eingeordnet werden.

In das eben beschriebene Deutungsmodell sind einige EXPLIZITE VORANNAHMEN eingebettet. Die zugeordneten Kategorien lauten: „Jesus = Mensch“, „Vorwissen Jesu“, „Erfüllung des AT“ und „Macht Jesu (?)“. Dass Jesus ganz Mensch und entsprechend schwach war, lässt sich aus den drei folgenden Zitaten rekonstruieren:

P2: „Bei dem Stichwort Kreuzestod ist für mich / ich bin da auch gleich abgewandert: Szene am Ölberg. Wie Jesus betet, lass diesen Kelch an mir vorüber gehen. Und da spür ich, er war auch ganz Mensch, er hat Gott drum gebeten, lass dass alles vorbei gehen, ohne dass ich jetzt mein Leben lassen muss.“ (G8:33)

P2: „Und das Leiden glaub ich war dann das Menschliche und auch das Zweifeln und auch die Bitte lass doch den Kelch an mir vorüber gehen

oder Gott warum hast du mich verlassen? Also ich denk da spricht 100 Prozent Mensch aus ihm.“ (G8:53)

P9: „Er hat halt gelitten wie ein Mensch, also die Schmerzen des hat er ja alles gekannt also ich denk da war halt auch grad die Grenze dann erreicht.“ (G8:57)

Das erste Zitat ist bereits aus dem Aspekt des GRUNDES bekannt. Hier wird neben den eben analysierten Aspekten Jesus als „ganz Mensch“ beschrieben. Diese Annahme wird folgend durch die Worte Jesu am Ölberg gerechtfertigt, denn Jesus spricht dort Worte, die darauf hinweisen, dass er wie ein normaler Mensch ist, der sein „Leben“ nicht „lassen“ möchte. Verstärkend dazu wird Jesu Leiden im nächsten Zitat als „[menschlich]“ bezeichnet. Hier wird auf dieselbe Bibelstelle verwiesen, von der abgeleitet wird, dass Jesus dabei zu „100 Prozent“ als „Mensch“ spricht, was eine sinngleiche Version der Bezeichnung „ganz Mensch“ darstellt. Das dritte Zitat bezieht sich auf Jesu Leid, wobei die „Schmerzen“ thematisiert werden. Jesus wird ein Leiden zugeschrieben, das vergleichbar („wie“) mit dem Leiden „ein[es] Mensch[en]“ ist. Über alle Aussagen hinweg kann darauf geschlossen werden, dass durch Jesu Verhalten vor und am Kreuz dieser als ein schwacher Mensch angenommen wird. Diese Menschlichkeit bildet eine Hintergrundfolie, vor der das Gottvertrauen, das sich im Kreuz ausdrückt, erst seine Bedeutung gewinnt und als Vorbild für alle Menschen wirken kann (vgl. FOLGEN).

Gleichzeitig wird die Menschlichkeit Jesu durch dessen Vorwissen ergänzt, denn es finden sich Aussagen im Gespräch, die annehmen, dass Jesus wusste, was auf ihn zukommt.

P4: „Ja das hat er ja gewusst. Und dadurch hat er sich auch darauf eingelassen.“ (G8:49)

P1: „Für mich zeigt sich in diesem, in dieser Annahme letztlich des Kreuzestodes, das volle Bewusstsein Jesus und Jesus (2) / diese Spirale der Gewalt zu durchbrechen. [Geschichte zum Abschlagen des Ohres des Malchus] Und ich glaub schon, dass Jesus das vor Augen gehabt als er / Dieser Einzug in Jerusalem, da schlagen wir jetzt / da waren ganz viele bestimmt schon in Bereitschaft und das war Jesus aber schon klar/ (1)“ (G8:54)

In beiden Zitaten wird mit dem Wortfeld „wissen“ operiert. Blicke man im Bild Jesu als schwachen Menschen, könnte man annehmen, dass Jesus ahnt, was auf ihn zukommen könnte. P1 und P4 sprechen jedoch nicht von einer Ahnung Jesu, sondern von dessen Wissen. Damit sprechen sie Jesus ein Wissen zu, das das eines Menschen tendenziell übersteigt. Im ersten Zitat dient dieses Wissen dazu, dass sich Jesus auf das Kreuzesgeschehen einlassen kann. Im zweiten Zitat dient es einem höheren Zweck, denn Jesus will die „Spirale der Gewalt [...] durchbrechen“. Jesus muss angesichts dieses Vorwissens mehr sein als ein normaler Mensch, denn er weiß um Dinge, die in einer christlichen Logik nur Gott sicher wissen kann.

Neben der Menschlichkeit Jesu und dessen Vorwissen spielt auch die Idee, dass sich mit dem Kreuzestod die Schrift erfüllt, eine Rolle für die EXPLIZITEN VORANNAHMEN des Gesprächskreises:

P7: „Aber steht ja schon im Alten Testament, er hat es ja erfüllt die Schrift, er hat durch seinen Tod und die Auferstehung die Schrift erfüllt also das Alte Testament, also die Vorhersage. Das was vorhergesagt worden ist.“ (G8:48)

P7: „Er wusste er soll die Schrift erfüllen vielleicht, aber in dem Augenblick nicht mehr, oder da wo die Angst einfach größer gewesen ist, erst einmal aber dann trotzdem der Glaube oder Vertrauen in Gott ist dagewesen. (2)“ (G8:35)

Beide Zitate verweisen auf dieselbe Annahme, dass sich im Kreuz die „Schrift erfüll[t]“. Das erste Zitat bezieht sich dabei auf das „Alte Testament“, in welchem sowohl Jesu „Tod“ als auch „die Auferstehung“ „vorhergesagt“ wurden. Im zweiten Zitat wird das Erfüllen in den Kontext des Geschehens am Ölberg, welches bereits bei den Aussagen zur Menschlichkeit Jesu angeklungen (G8:33) ist, eingebettet und ein Vorwissen bzgl. des Erfüllens der Schrift ausgesagt. Im Kreuzesgeschehen erfüllt sich damit, was im Vorfeld vorausgesagt wurde.

P9: „Aber er konnte dem Kreuzestod, egal wie, aber er konnte das ja dann auch nimmer entgehen. wie wollte der denn dann da rausgehen. Er musste quasi in dem Moment, wo er gefangen war, das über sich ergehen lassen. blieb ihm ja eigentlich gar nichts anderes übrig.“ (G8:43)

Offensichtlich beschäftigt P9 die Frage, ob Jesus zu etwas fähig wäre, was die Möglichkeiten eines normalen Menschen übersteigt,

denn eine Flucht aus römischer Gefangenschaft wäre einem normalen Menschen kaum möglich. Etwas später im Gespräch bestätigt P9 indirekt seine Überlegung, indem er Gott als die Instanz einführt, die Jesus hätte befreien können.

P9: „aber Gott Vater, der hätt des doch schon geschafft. |“ (G8:46)

P4 kontert diese Vermutung in einer unmittelbaren Reaktion auf P9, indem er Jesus die Macht zur Selbstbefreiung direkt zuschreibt.

P4: „Aber der hat ja schon auch Macht gehabt. Weil der konnte ja auch Kranke heilen, und er sacht zwar immer durch seinen Vater, aber irgendwie wars ja auch an ihm gelegen.“ (G8:47)

In dieser kleinen Kontroverse spiegelt sich das Moment, das bereits die Spannung zwischen der Menschheit Jesu und dessen Vorwissen durchzieht: Wie sehr ist Jesus durch seine Menschheit in seinen Möglichkeiten beschränkt bzw. wie stark kann sich die Göttlichkeit Jesu in seiner Menschheit ausdrücken. P9 denkt eher von Jesu Menschheit her, ist sich aber tendenziell unsicher, ob er mit der behaupteten Beschränkung von Jesu Macht der Sache gerecht wird, während P4 Jesus die volle göttliche Macht zuschreibt, die ihn u. a. auch dazu befähigt, Kranke zu heilen. Diese Ambivalenz in der Gruppe wird in der Kategorie durch „(?)“ ausgedrückt. Damit steht die Kategorie „Macht Jesu (?)“ für die Unsicherheit innerhalb der Gruppe, ob es in Jesu Macht gelegen habe, das Kreuz zu vermeiden.

Eingebettet in diese kleine Kontroverse ist ein Gesprächsabschnitt, der in die Dimension der METAREFLEXION fällt und darauf verweist, dass das ganze Geschehen den Bereich übersteigt, den Menschen wissen können.

P5: „Das wissen wir nicht, das wissen wir nicht.“

P4: „So wenn da in der Bibel steht, er war Sohn in gewisser Weise. Weiß ja net wie viel Macht gehabt hätte.“ (G8:44–45)

P5 reagiert direkt auf P9s Überlegung, dass Jesus nicht hätte aus der Gefangenschaft fliehen können. Er relativiert diese Überlegung dahingehend, dass der Mensch („wir“) die Antwort darauf nicht wissen könne. P4 springt P5 zur Seite, indem er zwar Jesus als „Sohn“ Gottes einstuft, gleichzeitig aber zugesteht, dass man nicht wissen

könne, was das hinsichtlich der Macht Jesu bedeutet. Was Jesus als Mensch vermag, übersteigt somit das Wissen normaler Menschen.

6.3.2 Präsenz des grundlegenden Deutungsmodells in weiteren Gesprächen

Das grundlegende Deutungsmodell, in dem das Kreuz als Zusage wirkt, findet sich auch in G5 und in G9, allerdings in leicht veränderter Form. Die folgenden Aussagen zeigen den Kern der Zuordnung auf:

P6: „Und dann trotzdem zu wissen, er wird dadurch getragen. Dieses Vertrauen und auch diese ausgebreiteten Arme wieder. Für mich ist das eine ganz starke Körpersprache.“ (G9:49)

P8: „Und ich hab für mich mal überlegt, wenn ich Jesus angucke, für mich in meinem täglichen Leben, wenn das irgendwie abläuft und ich schau auf den Gekreuzigten, ich bin in einem Problem, hab ne Phase gerade, wo es mir nicht so gut geht, ne, gucke auf ihn und dann überlege ich und dann seh ich: ah, Jesus hatte Vertrauen, ganz tiefes Vertrauen / er wusste / zu seinem Vater ne. Er wusste, es geht / es ist kein Cut, ne. Es ist kein Ende. Es kommt was danach. Da sind so viele Sachen drin, die mir im täglichen Leben, wenn ich Probleme habe, oder in einer Phase bin, wo ich Probleme habe, ganz viel geben.“ (G9:87)

P4: „Und ich denk mir halt irgendwie für mich ist das halt so die Zusage das geht letzten Endes gut aus.“ (G5:143)

P4: „aber ich find da des ist für mich eine ungeheure Zusage. Da kann einem doch niemand was antun, ne.“ (G5:147)

Die ersten beiden Zitate sprechen explizit vom Vertrauen Jesu, das P8 durch den Zusatz „zu seinem Vater“ präzisiert. Insofern dieses Vertrauen Jesus über das Kreuzesgeschehen hinweghilft („er wird dadurch getragen“, „es ist kein Cut“, „es kommt was danach“), entspricht die Bedeutung, die P6 und P8 dem Kreuzesgeschehen entnehmen, derjenigen des „Gottvertrauens“ aus G8. In G5 ist dieses Gottvertrauen nicht explizit sichtbar, kann aber aus der Kombination der beiden kurz aufeinander folgenden Zitate drei und vier erschlossen werden. P4 spricht in beiden Fällen von einer „Zusage“, die im zweiten Zitat ein gutes Ende verheißt, im dritten die Verheißung, dass „einem doch niemand was antu[t]“. In beiden ist die

Zusage somit mit einem unbedingten Schutz verbunden, was einem Korrelat des Gottvertrauens in G8 entspricht. Man kann diskutieren, ob man dieses Korrelat der BEDEUTUNG „Gottvertrauen“ zuordnet, denn eigentlich bezeichnet Vertrauen die Reaktion auf eine solche Zusage. Da die Auseinandersetzung mit dem Gesprächsmotiv der Zusage jedoch analoge argumentative Konsequenzen hat wie diejenige mit dem Motiv des Gottvertrauens, wird sie hier derselben BEDEUTUNGS-Kategorie zugeordnet.

Bezüglich der FOLGEN finden sich in G9 alle FOLGEN des Grundmusters aus G8 explizit wieder. Auch wird die Auferstehung genannt (P9: *„Aber wir wissen ja, dass er auferstanden ist (...)“ [G9:105a]*), dass Jesus ein „Vorbild“ ist (P5: *„Nein er ist ganz groß ähm das Vorbild, wie ich leben soll.“ [G9:66a]*) und dass durch das Kreuz die Sünden vergeben sind (P9: *„Und bei ihm Vergebung für meine Sünden, die ich immer wieder begehe, nicht nur einmal im Leben, immer wieder, selbst wenn ich mich bemühe, dass ich Vergebung habe durch ihn.“ [G9:39]*). In G5 hingegen wird keine dieser FOLGEN angesprochen. Dafür findet sich in diesem Gespräch mit der Befreiung eine FOLGE, die in G8 nicht genannt wurde.

P4: „Ich denk a Mal, damit ist auch dieser moralische Druck weggefallen, eigentlich, den man nachher aweng wieder aufgebaut hat. Aber wenn Gott immer mitgeht bis zum letzten Punkt, ohne dass ich etwas leisten musste. Auch wenn diese Zusage wirklich stimmt, ist das doch eine unheimliche Befreiung und da denk ich mal im Judentum war das schon irgendwie, aber doch mehr diesem Gesetz verbunden halt und wenn du dich daran nicht hältst, dann ists schlecht, ne?“ (G5:143)

Die zitierte Passage findet sich unmittelbar vor der oben referierten Deutung des Kreuzes als Zusage Gottes. In ihr führt P4 das klassisch evangelische Konzept der Rechtfertigung aus, das er als „unheimliche Befreiung“ erlebt. Diese Rechtfertigung wurzelt gemäß P4 in der unverbrüchlichen Zusage Gottes an Jesus, „bis zum letzten Punkt“ mitzugehen, ohne „etwas leisten“ zu müssen. Und die FOLGE dieser Zusage ist die empfundene Befreiung. Schließlich findet sich in G9 eine FOLGE, die so bislang noch nicht im Zusammenhang mit der Deutung des Kreuzesgeschehens als Ausweis des Gottvertrauens geäußert wurde:

P6: „Aber er ist nicht gestorben, um uns schuldig fühlen zu wollen?“
(G9:111)

In diesem kurzen Ausschnitt fragt P6, ob dem Kreuzesgeschehen eine Mahnung zu entnehmen sei. Die Intonation deutet darauf hin, dass sich P6 nicht sicher ist, ob sich der Mensch angesichts dessen, was am Kreuz geschehen ist, schuldig fühlen solle. Dieser Gedanke findet unter den anderen Teilnehmer:innen des Gesprächs keinen Widerhall und auch P6 kommt nicht wieder auf ihn zu sprechen. Es bleibt damit der Eindruck, dass es in der Gruppe eigentlich keinen Anlass gibt, entsprechende Schuldgefühle zu entwickeln. Gerade deshalb sticht dieser kurze Moment des Zweifels innerhalb des Gesprächsverlaufs besonders ins Auge.

Unter den in beiden Gesprächen rekonstruierbaren GRÜNDEN finden sich die bereits aus G8 bekannten Kategorien „Gottes Wille“ und „Jesu Gehorsam“ wieder. In G9 wird dieser Wille eher implizit zur Sprache gebracht und stärker der Gehorsam Jesu ausgedrückt (P6: *„Der hat sich in den Weg hinein gegeben.“* [G9:62]). In G5 trifft man auf den Willen Gottes als Konsequenz seiner Zusage, die „völlig logisch“ „bis zu einem Foltertod“ reicht (P4 *„Für mich hat das eine absolute Sinnhaftigkeit und des kann eigentlich gar net anders sein für meine @Begriffe@. Wenn man davon ausgeht, dass Gott sich schon im Alten Testament als der Ich-bin-da und der Begleitende fürs ganze Leben erweist oder zeigt. Dann finde ich ist das völlig logisch für meine Begriffe, dass das bis zu einem Foltertod gehen muss.“* [G5:30]). Neben diesem bekannten GRUND wird in G9 mit dem Wesen des Menschen ein weiterer GRUND für das Kreuzesgeschehen angeführt.

P1: „Der Tod ist rein / ist eigentlich politische Ränke gewesen. Also irgendwie ist er da reingeraten ähm.“ (G9:65)

P2: „Und ähm ja, das ist irgendwie so ne Schande, dass das da ist und dass der Kreuzestod hat einfach mit dem Bösen zu tun, was in der Welt herrscht. Und ähm für mich ist das schwer.“ (G9:84)

Dieser Grund wird eher assoziativ ins Gespräch eingestreut und findet sich in zwei unterschiedlichen Motiven. Im ersten Zitat wird auf „politische Ränke“ verwiesen, die zum Tod Jesu am Kreuz führen. Im zweiten Zitat ist es das Böse, das „in der Welt herrscht“. Insofern P2 im weiteren Verlauf dieses Böse im grausamen Han-

deln der Menschen verortet, ist offensichtlich, dass auch hier das Wesen des Menschen zum Thema gemacht wird. Dabei steht vor allem der Verweis auf die politischen Verhältnisse im ersten Zitat in einer gewissen Spannung zur Annahme, das Kreuzesgeschehen sei eine Konsequenz des Willens Gottes, denn nach P1 ist Jesus da „irgendwie [...] reingeraten“. Demnach wäre der Kreuzestod eher ein Zufall als ein Moment in Gottes Heilsplan.

Unter den EXPLIZITEN VORANNAHMEN, die die Argumentationslogik in G8 geprägt haben, findet sich in G9 die menschliche Schwäche Jesu. Auch in diesem Gespräch wird Jesus als schwacher Mensch bezeichnet, der im vorliegenden Fall „Angst“ und „die Hosen voll“ hat angesichts dessen, was kommt (P5: *„Ja, dass er seine Angst auch so anguckt und sagen durfte, eigentlich will ich's nicht machen, ich hab' die Hosen voll, ich kann das nicht, diesen Kelch auf mich nehmen“* [G9:47]). In G5 wird dagegen wie schon in G8 auf die Erfüllung des AT verwiesen (P2: *„Aber das ist ja im Alten Testament ja auch schon so. Das wird ja alles schon darauf hin gelesen. Auf Jesus.“* [G5:27]; P2: *„Ja, aber man kann ja. Man kann das ja schon auf Jesus hin lesen. Oder das ganze Alte Testament soll man ja mit Blick aufs Neue lesen.“* [G5:29]).

Wie schon in G8 spielt auch in G9 die Unfassbarkeit des berichteten Geschehens beim Aspekt der METAREFLEXION eine Rolle, wobei diese Unfassbarkeit dort ein „Gesamtbild“ bzw. „Gesamtblick“ gegenübergestellt wird, aus dem sich die Ereignisse heraus verstehen lassen:

P8: „Also ich hab für mich mal (Räuspern) so die Erfahrung gemacht, als ich zum Glauben kam, dass ich nur weil ich isoliert eine Sache betrachte aus der Bibel, ne. Egal was jetzt, ne. Dass ich dann immer / ich kann das nicht richtig verstehen ne. Ich muss immer versuchen, das Gesamtbild zu erfassen, ne. Und das ist beim Kreuzestod find ich von Jesus ist das noch viel wichtiger. Dass ich sehe, wo fängt das an. Warum? Und wo führt das hin? Und wenn ich jetzt ne Lupe nehme, so kommen mir manche Theologen vor, die dann ne Lupe nehmen und dann irgendwie ein Thema, da pulen sie dann rum und wollen es auslegen und ausdeuten und der eine weiß besser als der andere, was das jetzt bedeutet und sie verlieren aber durch diesen Lupenblick / haben sie den ganzen Blick nicht mehr. Warum ist das geschehen und wo soll es hinführen? Und das ist in meinem Leben genauso. Wenn ich jetzt nicht mehr weiß, warum ich glaube und wo das hinführen soll,

dann mach ich auch nichts mehr als Gläubiger. Dann / dann wird es Routine. Ich muss immer diesen Gesamtblick versuchen zu bewahren und der ist beim Kreuzestod, find ich, ganz ganz wichtig.“ (G9:59)

Auch für P8 lässt sich das Kreuzesgeschehen als solches „nicht richtig verstehen“. Das ist für P8 ein grundsätzliches Problem, das dann entsteht, wenn „isoliert eine Sache betrachte[t]“ wird. Als Lösung bietet P8 ein „Gesamtbild“ bzw. den „Gesamtblick“ an. Was diesen Überblick konkret kennzeichnet bzw. worin der Kern desselben bestehen könnte, wird von P8 nicht gesagt. Es handelt sich somit um eine metareflexive Bemerkung, die inhaltlich nicht weiter eingeholt wird. Diese Idee wird etwas später im Gespräch von P1 aufgegriffen und auf das Gottesbild bezogen dahingehend konkretisiert, dass man bei Jesus Leben und Tod im Zusammenhang sehen müsse (P1: „[...] aber ich finde man kann den Tod auch nicht isoliert von dem Leben betrachten. Dann wird das irgendwie / dann kommt man zu so einem schrägen Gottesbild“ [G9:65]).

Abbildung 6.12: Erweitertes heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Kreuz als Zusage Gottes bzw. des Gottvertrauens“

METAREFLEXION			
übersteigt menschliche Vorstellungskraft			
EXPLIZITE VORANNAHME	GRUND	BEDEUTUNG	FOLGE
Jesus = Mensch Vorwissen Jesu Erfüllung des AT Macht Jesu (?)	Gottes Wille Gehorsam Jesu	Zeichen des Gottvertrauens [<i>vulgo Zusage Gottes</i>]	Sündenvergebung Hoffnung/Befrei- ung Jesus = Vorbild [Auferstehung] Schuldgefühle (?)

Trägt man die Varianten aus G5 und G9 ins heuristische Schema des Deutungsmodells „Kreuz als Zeichen des Gottvertrauens“ ein, ergeben sich vier Ergänzungen (vgl. Abb. 6.12). Zum einen wird unter den FOLGEN die Frage nach den Schuldgefühlen des Menschen angesichts des Kreuzesgeschehens gestellt, unter den GRÜN-

DEN auch das Wesen des Menschen angeführt, das das Kreuzesgeschehen erst ermöglicht, und als weitere FOLGE des Kreuzes als Zeichen des Gottvertrauens die Befreiung, die daraus erwachsen kann, zur Sprache gebracht. Letztere erweist sich bei genauerer Betrachtung als eine Version der Kategorie „Hoffnung“ aus G8. Darüber hinaus erweist sich das Deutungsmodell als relativ stabil, denn die meisten der bereits aus G8 bekannten Kategorien finden sich auch in G5 und in G9. Allerdings wird die BEDEUTUNG des Kreuzes in G5 selbst nicht explizit unter dem Begriff des Gottvertrauens verhandelt, sondern unter dessen Korrelat der Zusage Gottes. Hierin dürfte sich die Perspektive ausdrücken, von der man auf das Kreuz schaut: Nimmt man die Perspektive Jesu ein, steht es für Vertrauen. Aus der Perspektive Gottes erweist es sich dagegen als ein Zeichen der verlässlichen Zusage.

6.4 Das Kreuz als Konsequenz der Nächstenliebe Jesu (LT 4)

In einem Gespräch, in G10, findet sich das Motiv, dass Jesus am Kreuz die Nächstenliebe auf die Spitze treibt. Es zeichnet sich dadurch aus, dass Jesus in ihm durchgängig als Mensch betrachtet wird, der in seinem Leben die Nächstenliebe konsequent umsetzt. Davon weicht er auch dann nicht ab, als er Zeitgenossen gegen sich aufbringt und den Tod am Kreuz, den er als Mensch fürchtet, erwartet. In dieser Konsequenz, die durch den Kreuzestod vollständig legitimiert wird, eröffnet Jesus den Menschen eine alternative Lebenswirklichkeit, die sich durch den Dienst am Nächsten auszeichnet, auch wenn dieser Dienst auf Kosten der eigenen Person geht.

6.4.1 Das grundlegende Deutungsmodell

In G10 ergibt sich das Deutungsmodell „Kreuz als Konsequenz der Nächstenliebe“ anhand der formallogischen Aspekte BEDEUTUNG, FOLGE, GRUND und EXPLIZITE VORANNAHME, die von einer META-REFLEXIVEN AUSSAGE gerahmt werden (vgl. Abb. 6.13). Im Folgenden werden diese Aspekte im Detail besprochen.

Abbildung 6.13: Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Kreuz als Konsequenz der Nächstenliebe“

METAREFLEXION			
Zeitbedingte Interpretation			
EXPLIZITE VORANNAHME	GRUND	BEDEUTUNG	FOLGE
Erfüllung des AT historisches Ereignis Jesus = Mensch	Ärgernis für die Umwelt	Konsequenz der Nächstenliebe Jesu	neue Lebens- wirklichkeit

Der Aspekt der BEDEUTUNG wird durch die Kategorie „Konsequenz der Nächstenliebe Jesu“ repräsentiert. Sprachlich lässt sich die Kategorie beispielhaft an folgenden Zitaten verankern:

P3: „Den Tod Jesu am Kreuz müssen wir heute in einem eher umfassenderen Zusammenhang verstehen. Der da lautet: Jesus hat für uns gelebt. [...] Der Tod Jesu am Kreuz, so waren wir jedenfalls, so hab ich das rausgehört übereinstimmend der Auffassung ist die letzte Konsequenz radikaler Nächstenliebe.“ (G10:131)

P11: „Aber inwiefern / also inwiefern ist der Tod Jesu eine Konsequenz seiner Nächstenliebe? Das leuchtet für mich nicht wirklich ein.“

P4: „Seiner Lebensweise“

P11: „Oder seiner Lebensweise. Also ich mein, gut es gibt sicher verschiedene Theorien wofür er letzten Endes verurteilt wurde und so aber so auf den ersten Blick ist er wegen Gotteslästerung verurteilt worden. [...] aber er ist doch nicht / er ist doch nicht deswegen hingerichtet worden, weil er a / ähm Armen geholfen hat oder / oder Blinde oder / oder Lahme geheilt hat.“

P4: „Er ist zum Ärgernis geworden für seine Umwelt. So würde ich seine Lebensweise sehen. Er ist zum Ärgernis geworden der Pharisäer und hat denen aufgezeigt, dass äh es ja nicht ganz einfach ist und er hat gemeint, dass er dadurch den Willen Gottes in dieser Welt deutlich machen kann. So empfinde ich / so sehe ich das.“

P1: „Also der Meinung bin ich auch. Es war die Konsequenz seines Lebens. [...]“ (G10:147–151)

P2: „Also war der Kreuzestod eigentlich die Konsequenz seines Lebens und insofern hast du, weil du das sagtest, seiner Nächstenliebe und sein Leben war die Nächstenliebe und war auf Grund seines Lebens und seines Redens ist er dermaßen angeeckt, dass sie eben den grausamsten Tod haben angetan, den man damals hat einem Menschen haben antun können.“ (G10:174)

Die Gruppe stört sich an der herkömmlichen Interpretation des Kreuzestodes als Sühnopfer Jesu für die Sünden der Menschen. Alternativ wird vorgeschlagen, diesen Tod als Konsequenz der Nächstenliebe Jesu zu verstehen. Demnach führt die „radikale Nächstenliebe“, die Jesus lebt, zum Unverständnis bei einigen Zeitgenossen, sodass sie nach seinem Tod getrachtet haben. Dass diese Lesart des Kreuzestodes nicht allen in der Gruppe plausibel ist, zeigt P1s Frage, wieso denn Nächstenliebe, die sich auf Arme und Bedürftige bezieht, zum Kreuzestod führen könne („Das leuchtet für mich nicht wirklich ein.“). Diese Nachfrage führt dazu, dass die Nächstenliebe durch P4 zum Charakteristikum seiner Lebensweise erklärt wird, die von Jesus derart konsequent verwirklicht wird, dass er „zum Ärgernis geworden [ist] für seine Umwelt.“ Diese Lesart wird nicht nur von P1 unmittelbar bestätigt („Also der Meinung bin ich auch.“), sondern später im Gespräch durch P2 nochmals wiederholt (174).

Sachlogisch kann man fragen, ob die Nächstenliebe in dieser Lesart nicht eigentlich der GRUND für den Kreuzestod ist und entsprechend kategorisiert werden müsste. Tatsächlich spielt die Liebe Jesu zu Gott bzw. die Liebe Gottes zu den Menschen im Umfeld der obigen Passagen immer wieder mal eine Rolle. Allerdings stellt die Nächstenliebe, die Jesus konsequent gelebt hat, den sachlichen Fokus der Gruppendiskussion um die Bedeutung des Kreuzestodes dar und erfüllt somit die Funktion einer BEDEUTUNG. Diese Interpretation wird gestützt durch die Beobachtung, dass die Gruppe selbst noch einen alternativen GRUND nennt, wie es zum Kreuzestod kommt, der sich an der Lebensweise Jesu orientiert (s. u.).

Für den Aspekt der FOLGEN findet sich in G10 die Kategorie einer „neuen Lebenswirklichkeit“, die Jesus durch seinen Tod am Kreuz den Menschen eröffnet. Charakteristische Beispiele sind:

P3: „Er ruft uns durch Jesus zu dieser neuen Lebenswirklichkeit und wartet praktisch auf unsere Antwort in seiner Güte, Barmherzigkeit und Geduld. [...] Wirklich für andere da sein meint immer auch um ihretwillen leiden zu können, für sie Opfer bringen, Unrecht nicht vergelten, auf zustehendes Recht verzichten, in der Hoffnung, dass dadurch neue Gemeinschaft entsteht.“ (G10:131)

P10: „Also das ist glaube ich auch für mich äh / wenn ich irgendwie verstehen kann, dass Jesus oder Christus für uns oder für mich gestorben ist, dann kann ich das auch am ehesten so in diesem Sinne begreifen diese ähm, dieses Aufzeigen von der Möglichkeit aus dieser radikalen Liebe zu Gott und diesem Dialog mit Gott äh so frei zu sein, dass auch / dass Angelegenheiten in der letzte Konsequenz hingegeben werden kann.“ (G10:143)

Die erste Aussage deckt zum einen die Auslassung im Zitat P3s oben ab und führt zum anderen dessen Zitat weiter. Es geht hier explizit um eine „neue Lebenswirklichkeit“, die Gott („er“) den Menschen im Kreuzestod eröffnet und die durch eine konsequent altruistische Lebensweise („um ihrenwillen leiden“, „Opfer bringen“ oder „auf Recht zu verzichten“) gekennzeichnet ist. Etwas später im Gespräch greift P10 „dieses Aufzeigen von Möglichkeiten“ auf. Bei dieser Möglichkeit scheint es sich um eine Freiheit zu handeln („frei zu sein“), die inhaltlich wegen des grammatikalischen Bruchs im letzten Teilsatz unterbestimmt ist. Es könnte sich um eine Hingabe in „letzte[r] Konsequenz“ handeln, wobei nicht klar ist, ob P10 mit dem „hingegeben“ den Menschen meint oder sich auf Jesus bezieht.

Hinsichtlich der GRÜNDE konnte aus G10 die Kategorie „Ärgernis für die Umwelt“ herausgearbeitet werden. Diese Interpretation verdankt sich wesentlich der folgenden Passage, die zum Teil schon aus den O-Tönen zum BEDEUTUNGS-Aspekt bekannt ist.

P4: „Er ist zum Ärgernis geworden für seine Umwelt. So würde ich seine Lebensweise sehen. Er ist zum Ärgernis geworden der Pharisäer und hat denen aufgezeigt, dass äh es ja nicht ganz einfach ist und er hat gemeint, dass er dadurch den Willen Gottes in dieser Welt deutlich machen kann. So empfinde ich / so sehe ich das.“

P1: „Also der Meinung bin ich auch. Es war die Konsequenz seines Lebens, denn die haben sich ja ähm / sie haben ihn geschmäht, sie haben ihn als Verbrecher genannt teilweise. Und das war dann so, weil sie ja gehofft haben, dass er die Juden befreit, ähm das eben nicht gemacht hat, und dann äh wurde er eben deshalb gekreuzigt, [...]“

P9: „Er ist sozusagen durch seinen Lebenswandel in meinen Augen ein Opfer der Justiz geworden. Das / Es blieb denen gar nichts weiter übrig. Also man könnte fast sagen äh das war zwingend.“ (G10:150–152)

Oben wurde bereits überlegt, ob es sich bei der Nächstenliebe Jesu nicht eigentlich um einen GRUND für den Kreuzestod handelt. Im Ringen um das Verständnis dieser BEDEUTUNG des Kreuzes nennt die Gruppe jedoch einen alternativen GRUND, der sich zwar an der durch Jesus konsequent gelebten Nächstenliebe orientiert, sich selbst aber durch exegetische Kenntnisse speist: Jesus wird durch seine Lebensweise „zum Ärgernis [...] für seine Umwelt. Der Kern dieses Ärgernisses wird unterschiedlich beschrieben. Für P4 ist es die Konkurrenz zu den Pharisäern, für P1 die enttäuschte Messias-Erwartung der jüdischen Umwelt („dass er die Juden befreit“), für P9 wiederum allgemein Jesu Lebensweise, die die „Justiz“ zum Einschreiten nötigt („zwingend“). In allen diesen Überlegungen rückt die Gruppe den GRUND für den Kreuzestod deutlich von Jesu Nächstenliebe ab, denn es ist definitiv nicht Jesu Einsatz für die Armen und Bedrängten, der den GRUND für seinen Tod darstellt.

Für den Aspekt der EXPLIZITEN VORANNAHMEN lassen sich in G10 fünf Kategorien finden. Als erstes trifft man auf die Kategorie „Erfüllung des AT“:

P1: „Aber Jesus konnte gar nicht anders. Und im Alten Testament steht ja auch oft / äh da stand, sie werden auf den schauen, den sie gekreuzigt haben oder den sie durchbohrt haben. Aber das machen wir ja auch. [...]. Aber er hat uns gezeigt, dass man konsequent erstmal mal wunderbar leben kann, also das Leben Jesu ist herrlich, das können wir alle nicht nachleben, aber das musste automatisch zum Tod führen. Das ging gar nicht anders. Und das steht auch schon im Alten Testament drinnen.“ (G10:151)

P1 nennt das Alte Testament zwei Mal und in beiden Fällen wird in dieser Schrift der Kreuzestod Jesu prophezeit („steht auch schon im Alten Testament drinnen“). Ob sich das „automatisch“ auf diese Prophezeiung bezieht oder auf die konsequente Lebensweise Jesu, lässt sich aus der Aussage nicht sicher ableiten. P1 scheint aber davon überzeugt zu sein, dass sich im Kreuzestod Jesu die Schrift erfüllt.

Weiterhin wird diesem Tod eine historische Qualität zugeschrieben, denn die Gruppe geht davon aus, dass es sich bei der

Kreuzigung um ein tatsächliches Ereignis im Leben Jesu gehandelt hat:

P5: „[...] ähm gut, dass Jesus gestorben ist, das ist sicherlich ne historische Tatsache. Das ist auch eine der wenigen Geschichten, die auch außerbiblisch überliefert ist.“ (G10:158)

P2: „Und äh das ist ja nun wohl auch historisch beglaubigt oder bestätigt, dass Christus tatsächlich gekreuzigt worden ist und am Kreuz hat sterben müssen.“ (G10:174)

Sowohl die Wortwahl („historische Tatsache“; „historisch beglaubigt“), als auch die Argumentationslogik („außerbiblisch überliefert“) deuten darauf hin, dass sich dieses Wissen einer gewissen theologischen Grundbildung verdankt.

Außerdem wird im Gespräch betont, dass Jesus ganz Mensch war, als er das Kreuz durchlitten hat.

P2: „Und dass er nicht / dass er auch Angst hatte, weil er ja auch Mensch war und dann gesagt hat, kann es nicht an mir vorüber gehen? Kann es nicht auch anders gehen? Schneller oder so, da gab's ja noch keine Pistolen, aber. Er / es ging nicht so vorüber. Und er hat auch die Kraft bekommen, das ja auszuhalten, nicht? So wie manch ein Krebskranker auch die Kraft bekommt, bis zum Lebensende auszuhalten und sich nicht sozusagen mit Tabletten umzubringen.“ (G10:174)

P5: „Insofern ähm wollte ich einfach sagen, der Tod ist eigentlich ohne die Auferstehung gar nicht zu ver / gar nicht äh abgesehen vom menschlichen Teil natürlich, eigentlich nicht von Bedeutung.“ (G10:158)

Die Menschlichkeit Jesu ist der Gruppe wichtig, weil sich aus ihr die Autorität des Kreuzesgeschehens ableitet. So betont P2, dass Jesus als Mensch „Angst hatte“ und dem Kreuz ausweichen wollte („kann es nicht an mir vorüber gehen?“). Das Leiden am Kreuz stellt somit ein Ereignis dar, das für Jesus keine leicht zu bewältigende Herausforderung darstellt. Bezeichnenderweise setzt sich dieser Ansatz bei der Menschlichkeit Jesu auch in der Überlegung fort, wie Jesus das Kreuzesgeschehen bewältigen konnte. Es wird zwar gesagt, dass er Kraft „bekommen“ hat, was im christlichen Horizont Gott als möglichen Spender dieser Kraft nahe legt. P2 ergänzt diese Bemerkung aber durch das Beispiel eines Krebskranken, der sein Leiden „bis zum Lebensende“ erträgt. Auch

hier könnte die Energie zum Ertragen des Leids aus einem tiefen Glauben heraus stammen und damit Gott als Spender dieser Kraft vermutet werden. Explizit wird diese Option aber in beiden Fällen nicht geäußert. Die Argumentationslogik verbleibt ganz beim Menschen Jesus. Inwiefern das „auch“ im ersten Satz der Aussage diese Logik durchbricht, kann hier nicht seriös entschieden werden. Denkbar ist, dass dieses „auch“ die Menschlichkeit als zweite Natur Jesu Christi neben seiner Göttlichkeit ausdrückt. Alternativ kann sich dieses „auch“ aber auch auf die diskutierende Gruppe selbst beziehen. Jesus wäre dann Mensch wie die Teilnehmer:innen der Gruppendiskussion auch. Auf jeden Fall wird die Bedeutung der Menschlichkeit Jesu für das vorliegende Deutungsmodell auch durch die Aussage von P5 unterstrichen. Hier wird eigentlich die klassische christliche Konstruktion, dass sich der Tod Jesu erst von der Auferstehung her verstehen lässt, angeführt. Allerdings stolpert P5 sprachlich und fügt die Ausnahme des „menschlichen Teils“ ein. Für die Deutung des Kreuzes von der Auferstehung her ist dieser „menschliche Teil“ erst einmal ohne zentralen Belang. Für die Deutung des Kreuzes als Konsequenz einer von Jesus radikal gelebten Nächstenliebe jedoch nicht.

Gerahmt wird das Deutungsmodell hier von der Kategorie „zeitbedingte Interpretation“, die dem Aspekt der METAREFLEXION zugeschrieben werden kann. Zwei charakteristische Aussagen dieser Kategorie in G10 sind:

P3: „Gewiss war diese traditionelle Auslegung einmal eine wichtige Verstehenshilfe ihrer Zeit, aber so ist sie es eben heute nicht mehr.“ (G10:131c)

P5: „Insofern ist diese Frage nach dem Kreuzestod Jesu für mich historisch gesehen (1) äh eine Frage, ja dann komm ich zu dem Ergebnis von P11, wenn man sagt, was ist hier theologisch damit zu verstehen, dann sind wir in einem Bereich der Interpretation, die ja sehr äh / sehr (2) äh zeitbedingt ist bis dahin, dass wir das heute halt ganz anders sehen als damals die ersten äh Leute, die sich mit solchen Fragen befasst haben. Äh das ist gar kein Problem, dass man damals gesagt hat, er ist für uns gestorben. Das / einer hat die Sünde in die Welt gebracht, das war Adam und einer hat sie halt wieder abgeschafft. Also das war für sich rein theologisch damals gar kein Problem. Da sollte man vielleicht auch heute nicht zu sehr ja quantitativ betrachten solche Fragen.“ (G10:158d)

Beide Aussagen beziehen sich auf die Deutung des Kreuzesgeschehens als Sühnetod, die die Hintergrundfolie des vorliegenden Deutungsmodells bildet: Die Lesart des Kreuzes als Konsequenz der radikalen Nächstenliebe Jesu wird in der Gruppendiskussion in expliziter Abgrenzung gegenüber der Sühnetod-Deutung entwickelt. In den beiden Zitaten rechtfertigt die Gruppe, warum es legitim ist, die Sühnetod-Deutung heute nicht mehr für wichtig einzustufen. P3 spricht direkt darüber, dass sich jede Auslegung auch ihrer Zeit, in der sie entsteht, verdankt und ihre Bedeutung deshalb durch die Zeit hindurch variiert. Die „traditionelle Auslegung“ des Kreuzes als Sühnetod ist „eben heute nicht mehr“ von Bedeutung. P5 erwähnt ebenfalls, dass jegliche „Interpretation“ „zeitbedingt“ sei. Was das für die aktuelle Bedeutung der Deutung als Sühnetod bedeutet, wird sprachlich nicht ganz klar, denn der grammatikalische Bezug des „nicht zu sehr quantitativ betrachten“ ist nicht ersichtlich. Im Kontext des Gesprächs liegt es aber nahe, dass P5 die klassische Deutung des Kreuzes als Sühnetod für die Gegenwart als wenig bedeutsam einstuft, ohne ihr prinzipiell eine theologische Bedeutung absprechen zu wollen.

Fasst man den Argumentationsgang zur Deutung des Kreuzesgeschehens als Konsequenz einer radikal gelebten Nächstenliebe Jesu zusammen, gewinnt sie ihre Überzeugungskraft durch ihren konsequenten Zugang zu Jesus als Mensch. Demnach hat Jesus sein ganzes Leben am Gebot der Nächstenliebe ausgerichtet, auch um des Preises willen, dass er einflussreiche Zeitgenossen gegen sich aufgebracht hat. Selbst als er den Kreuzestod vor Augen hatte, vor dem er sich als Mensch gefürchtet hat wie jeder andere Mensch auch, ist er seinem Lebensstil treu geblieben und hat den Kreuzestod durchlitten. In dieser Konsequenz eröffnet er seinen Mitmenschen eine neue Lebenswirklichkeit, die konsequent auf den Dienst am Nächsten setzt, auch wenn dieser Dienst den Verzicht auf eigentlich zustehende Gerechtigkeit bedeutet. Dabei ist sich die Gruppe bewusst, dass sie eine Deutung des Kreuzesgeschehens unter mehreren vertritt und jede Deutung auch ein Produkt der jeweiligen Zeit ist.

6.5 Das Kreuz als Beweis bzw. als Offenbarung der Liebe Gottes zu den Menschen (LT 5)

In den aufgezeichneten Gesprächen wird das Kreuz immer wieder mit der Liebe Gottes zu den Menschen assoziiert. Dabei lassen sich zwei unterschiedliche Bezugspunkte rekonstruieren, anhand derer diese Liebe thematisiert wird: Zum einen erkennen manche Gläubige im Kreuz einen Beweis der Liebe Gottes, zum anderen eine Offenbarung derselben. Beide Bezugspunkte sind in ein jeweils charakteristisches Deutungsmodell eingebettet. Beide Muster werden im Folgenden beschrieben.

6.5.1 Der Kreuzestod als Beweis Gottes bedingungsloser Liebe zu den Menschen (LT 5.1)

Das Deutungsmodell des „Liebesbeweises“ wird in vier der aufgezeichneten Gespräche angetroffen, nämlich in G1, G2, G15 und G19. Inhaltlich folgen diese Gespräche dem logischen Grundmuster, dass sich die Menschen durch den Sündenfall von Gott abgewendet haben und dadurch in Unfreiheit leben. Gott aber liebt die Menschen so sehr, dass er Jesus den Kreuzestod durchleiden lässt. Durch diese Tat beweist Gott seine Liebe zu den Menschen, sodass die Trennung zwischen den Menschen und ihm aufgehoben wird. In der Folge kann der Mensch wieder in Freiheit leben. Dieses Deutungsmodell wird im Folgenden exemplarisch anhand von G2 rekonstruiert, um im Anschluss die Varianten, die diesem Grundmuster durch die anderen Gespräche eingetragen werden, zu beschreiben.

Das grundlegende Deutungsmodell

In G2 ergibt sich das Deutungsmodell „Liebesbeweis“ anhand der kategorialen Aspekte BEDEUTUNG, FOLGEN, GRUND und EXPLIZITE VORANNAHME, welche durch eine METAREFLEXIVE AUSSAGE relativiert werden (vgl. Abb. 6.14). Im Folgenden werden diese Aspekte im Detail beschrieben.

Abbildung 6.14: Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Kreuzestod als Beweis Gottes bedingungsloser Liebe zu den Menschen“

METAREFLEXION			
übersteigt menschliche Vorstellungskraft			
EXPLIZITE VORANNAHME	GRUND	BEDEUTUNG	FOLGE
Einheit von Gott und Mensch Gottes Plan	Wille Gottes Gott als Quelle der Liebe	Liebe Gottes	Aufhebung der Trennung Freiheit des Menschen

Der Aspekt BEDEUTUNG ist durch die Kategorie „Liebe“ repräsentiert. Sprachlicher Ankerpunkt dieser Zuordnung im zweiten Gespräch sind die folgenden Aussagen:

P1: „Kreuzestod Jesu [ist] eigentlich der krasseste Liebesbeweis von unserm Vater an uns.“ (G2:23)

P2: „So viel bist du Gott wert. Dass er auch wenn es nur einen Menschen gibt, den es auf der Welt gäbe, hätte er das für mich getan. Das ist nicht so ein zahlenmäßiges: ok ab jetzt macht es für mich Sinn, sondern weil es eben diese ... ähm“ (G2:36)

P4: „Und ich finds so krass: Jesus ist für mich gestorben, ohne zu wissen, ob ich jemals das Geschenk / diese Liebe verschenkt sich ja einfach. Das ist einfach Liebe die sich verschenkt, ohne zu wissen, ob das irgendwie auf Gegenliebe stößt, oder sowas.“ (G2:37)

Auf der einen Seite wird deutlich, dass der Kreuzestod Jesu mit Gottes Liebe zu den Menschen assoziiert wird, denn „Vater“ im ersten Zitat kann im christlichen Kontext nur auf Gott verweisen und im zweiten Zitat wird Gott direkt genannt. Im dritten Zitat stellt zwar Jesus durchgängig das Subjekt dar, im Kontext des Gesprächs zeigt sich aber immer wieder, dass die Teilnehmenden eine starke Identität zwischen Gott und Jesus annehmen bzw. Jesus selbstverständlich als eine göttliche Person erachten („Also Jesus, also Gott“ [G2:49]). Was hier von Jesus gesagt wird, kann somit als Prädikat Gottes verstanden werden. Der inhaltliche Kern dieser Liebe wird vor allem im zweiten und dritten Zitat deutlich: Gottes Liebe ist bedingungs-

los, denn sie ist nicht „zahlenmäßig“, erwartet keine „Gegenliebe“ und „verschenkt“ sich „einfach“. Im Kreuz findet diese Liebe ihren extremsten Ausdruck, weil das Kreuzesgeschehen in den Tod Jesu mündet. Im ersten und dritten Zitat wird die Qualität dieses Ausdrucks mit „krass“ ausgedrückt, im ersten sogar im Superlativ. Weiterhin wird diese Liebe im Kreuzestod „bewiesen“. Sprachlogisch geht es hier also nicht um eine Vermutung, sondern um eine Überzeugung, der für die sprechende Person die Evidenz eines Beweises zukommt. Schließlich wird in den obigen Aussagen zum Ausdruck gebracht, dass „uns“ das Gegenüber Gottes bedingungsloser Liebe ist. Der Liebesbeweis richtet sich „an uns“ und Jesus ist für „uns“ gestorben. Dieses „uns“ umfasst mindestens die Menschen, die sich zum Gespräch versammelt haben. Wahrscheinlich sind damit aber alle an Gott Glaubenden gemeint, folgt man der christlichen Logik, könnte sich dieses „uns“ auch auf alle Menschen beziehen. Der Kreuzestod gibt für die Teilnehmenden somit Auskunft über die bedingungslose Liebe Gottes zu den Menschen, die sich für die sprechenden Personen zweifelsfrei im Kreuz ausdrückt.

Für den Aspekt FOLGEN können in diesem Gespräch zwei Kategorien rekonstruiert werden, nämlich „Trennung aufgehoben“ und „Freiheit für Menschen“.

Pl: „dass diese Trennung aufgehoben ist, dass wir einfach frei geworden sind.“ (G2:23)

Sprachlich werden die Kategorien durch die Konjunktionen „dass“ eingeleitet, was der folgenden Aussage einen konsekutiven Charakter einschreibt. Mit „Trennung“ und „frei“ werden die Folgen des Kreuzestodes klar benannt. Die Trennung ist „aufgehoben“, sodass sich die erste Kategorie ohne größeren Deutungsaufwand erschließt. Im „ist“ wird signalisiert, dass die Wirkung dieser Kategorie unmittelbar durch den Kreuzestod veranlasst wird. Mit dem Tod Jesu am Kreuz besteht die Trennung zwischen Gott und Mensch nicht mehr. In der zweiten Kategorie wird der zentrale Gehalt „frei“ mit „uns“ assoziiert, wobei die Bedeutung dieses „uns“ nicht offen auf der Hand liegt. Wiederum sind damit mindestens die Teilnehmenden im Gespräch gemeint, es kann sich aber auch auf alle Gläubigen oder sogar alle Menschen beziehen, was durch die Logik des christlichen Erlösungsanspruchs gedeckt wäre (s. o.). Die freiheitsschenkende Wir-

kung des Kreuzestodes Jesu wird weiter zeitlich qualifiziert, denn es handelt sich hierbei um eine Wirkung, die sich in der Vergangenheit ereignet hat („geworden“). Die beiden Folgen verweisen somit auf den Menschen als Bezugspunkt des Kreuzestodes. Dieser Tod wurde um der Menschen willen erlitten.

Der Aspekt GRUND ist in diesem Deutungsmodell durch die Kategorien „Entscheidung Gottes“ und „Gott als Quelle der Liebe“ vertreten. Sprachlicher Bezugspunkt dieser Zuordnung sind die folgenden Aussagen im Gespräch:

P1: „weil er sich einfach entschieden hat, sein Eigen zu geben“ (G2:23)

P2: „weil er ja schlussendlich Quelle dieser Liebe ist“ (G2:36)

Beide Kategorien verweisen auf zwei unterschiedliche Gründe. Dass es sich um Gründe handelt, ist durch die Konjunktion „weil“ sprachlich induziert. In der ersten Aussage wird dieser Grund als Entscheidung angegeben, wobei das Subjekt dieser Entscheidung mit „er“ markiert ist. Dieser „er“ kann im Zusammenhang des Gesprächs nur Gott sein. Gott entscheidet sich demnach Kraft eigener Autorität und ohne dazu gedrängt worden zu sein („einfach“). Mit dem „Eigen“ des Nebensatzes wird der trinitarische Bezug zwischen Gott Vater und Jesus als Sohn Gottes ausgesagt, was die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu nochmals steigert: Es stirbt nicht irgendwer am Kreuz, sondern mit Jesus Gottes „Eigen“. In der zweiten Aussage handelt Gott im Sinn seines ureigenen Wesens, denn er wird als „Quelle dieser Liebe“ bezeichnet. Wenn das Kreuzesgeschehen als Liebestat Gottes gedeutet wird, drückt sich darin also etwas aus, was Gott selbst verursacht. Da beide Aussagen aus demselben Gespräch entstammen und sich die beteiligten Personen in ihren Überlegungen zum Kreuzestod jeweils gegenseitig stützen, können beide Gründe begründet aufeinander bezogen werden. In der Folge kann Gott sich „einfach“ für den Kreuzestod entscheiden bzw. ihn zulassen, weil er selbst die Liebe, die darin zum Ausdruck kommt, bewerkstelligt.

Die EXPLIZITEN VORANNAHMEN, in die das eben beschriebene Deutungsmodell eingebettet ist, bestehen in den Kategorien „Einheit von Gott und Mensch“ und „Gottes Plan“. Sie finden sich im Gespräch an unterschiedlichen Stellen, beziehen sich aber beide auf den Zustand der Menschheit am Beginn von Gottes Schöpfung:

P2: „Im Urzustand, im Garten Eden, waren Gott und Mensch eine Einheit und zusammen und dadurch, dass sich dann der Mensch dagegen entschieden hat [...]“ (G2:26)

P3: „Das war einfach von Anbeginn der Zeit sein Plan, dass Jesus am Kreuz stirbt, und wie er dazu gekommen ist, nur weil Adam und Eva es im Garten vergeigt haben @.@(P1,2,3,4). Also Jesus, also Gott hätte sich auch im Garten dazustellen können und sagen: Entschuldigung kurze Erinnerung an das, was ich gesagt habe, aber nein, er hat das alles so zugelassen. Also hatte er da nen Plan“ (G2:49)

Im ersten Zitat setzt die sprechende Person einen „Urzustand“ voraus, den sie mit dem Zustand im „Garten Eden“ identifiziert. In diesem Zustand bilden Gott und Mensch noch eine „Einheit“, die – so die sprechende Person – der Mensch durch eine eigene Entscheidung aufgebrochen hat. Diese Einheit zwischen Gott und Mensch setzt damit den thematischen Rahmen für das Deutungsmodell des Kreuzestodes als Liebesbeweis, denn ohne diese Einheit gäbe es keinen Grund, dass im Kreuzestod die Trennung zwischen Gott und Mensch aufgehoben werden muss. Gleichzeitig klärt die Gruppe im Gespräch, warum es dazu kommen konnte, dass dieser Urzustand heute nicht mehr gilt. Offensichtlich reicht es nicht aus, dass sich der Mensch gegen diese Einheit von Gott und Mensch entschieden hat, wie es im ersten Zitat zum Ausdruck kommt. Später im Gespräch wird ein Plan Gottes eingeführt, in den diese Entscheidung eingepreist ist. Im zweiten Zitat wird sogar eine alternative Handlungsmöglichkeit in den Raum gestellt (Erinnerung an die ursprüngliche Vereinbarung), um hervorzuheben, dass Gott sich bewusst für den in der Bibel geschilderten Verlauf der Dinge entschieden hat.

Der Aspekt METAREFLEXION ist durch die Kategorie „übersteigt menschliche Vorstellungskraft“ präsent. Sie findet sich öfters im zweiten Gespräch.

P3: „Das ist zu groß für mich, um das wirklich so ganz zu verstehen.“ (G2:22)

P3: „Und das ist so ein Widerspruch, so zwei so große Sachen, puh schwierig, die da das miteinander zu verknüpfen, das ist schwierig irgendwie. Letztendlich bleibt die Antwort über und, und da komm ich immer wieder ins Staunen, weil ich es echt nicht verstehen kann.“ (G2:38)

Die beiden zitierten Aussagen stimmen darin überein, dass die sich äuernde Person bekennt, dass sie das Kreuzesgeschehen nicht wirklich verstehen kann. In der ersten Aussage ist es dafür „zu groß“, in der zweiten Aussage löst es „immer wieder [...] Staunen“ aus. Dieses Staunen erwächst für P3 aus dem Widerspruch zwischen dem goldenen Kreuz im Gebetstraum, das auf die Rettung durch Jesu Tod verweist, und dem historischen Kreuz als Hinrichtungsinstrument, das unmittelbar für diesen Tod steht. In diesem optischen Unterschied drückt sich für P3 der Widerspruch des Kreuzes aus, das gleichzeitig Todes- und Erlösungsinstrument ist. Dieser Widerspruch bringt P3 ins Staunen, übersteigt aber auch die individuellen Verständnismöglichkeiten. Ihren metareflexiven Charakter erhalten beide Aussagen durch den expliziten Bezug zur sprechenden Person, der in der ersten Aussage durch „für mich“ und in der zweiten durch „ich“ gegeben ist. In beiden Aussagen nimmt sich die sprechende Person selbst in den Blick.

Fasst man das rekonstruierte Deutungsmodell inhaltlich zusammen, wird das Kreuz von den am Gespräch Teilnehmenden als ein bedingungsloser Liebesbeweis Gottes verstanden, den dieser aus eigenem Entschluss in Treue zu sich selbst erbringt und durch welchen die Freiheit der Menschen neu in Geltung gesetzt wird, die durch den Sündenfall und die daraus resultierende Trennung des Menschen von Gott verwirkt wurde. Dieser Sündenfall wird im Gespräch ursächlich den Menschen zugeschrieben, aber auch als Gottes Plan begriffen. Gleichzeitig wird der Kreuzestod als Ausdruck der bedingungslosen Liebe Gottes von mehreren Personen im Gesprächskreis als etwas qualifiziert, das nur ansatzweise begriffen werden kann, weil es in voller Sinntiefe das Verständnis des Menschen übersteigt.

Präsenz des grundlegenden Deutungsmodells in weiteren Gesprächen

Das eben rekonstruierte Grundmuster lässt sich auch in den drei Gesprächen G1, G15 und G19 antreffen. Auch dort wird im Kreuzesgeschehen ein Beweis der Liebe Gottes gesehen, was in G1 und G19 wörtlich zum Ausdruck kommt („Aber es ist halt dieser krasse Liebesbeweis“ [G1:23]; „Ja weil wir es ja auch als Liebesbeweis Gottes gegen uns sehen.“ [G19:34]) und in G15 ohne die explizite Erwähnung

des Begriffs „Beweis“ („*Aber es ist ja so ne Liebestat find' ich, ne?*“ [G15:157]). In G1 wird auch von der Überwindung der Trennung von Mensch und Gott als Folge des Kreuzestodes gesprochen („*Vergebung, ähm, die Wiederherstellung der Beziehung zu Gott, so, weil wir eben alle auch fehlerhafte Menschen sind, die an sich so nicht in Gottes Gegenwart kommen können, weil er heilig ist.*“ [G1:20]). G19 hingegen erwähnt nur eine aus dem Kreuz resultierende Bewunderung für die Tat („*dann kann man eigentlich auch bloß staunen und irgendwie dankbar sein und sich denken: „Wow, was / Wer tut sowas.“*“ [G19:431]). Als Grund wird in G1 und G15 ebenfalls der Wille Gottes angeführt, wobei die explizite Konstruktion in G15 etwas abweicht, weil sie über die Person Jesu und damit über den Gehorsam als Pendant zum Willen Gottes erfolgt („*Naja also Tat ist halt absolute Liebe und Gehorsam Gott gegenüber und den Menschen gegenüber, muss man ja auch sagen, Liebe den Menschen gegenüber.*“ [G15:147]). In G1 wird dieser Wille direkt ausgedrückt („*Aber ich glaub, dass er sich schon von Anfang an entschieden hat, dass es so laufen wird.*“ [G1:64]). Auch wird in G1 analog zu G2 die Selbsthingabe Gottes als Grund für das Kreuzesgeschehen angesprochen („*das, dass Gott sich hingegeben hat auch ja.*“ [G1:23]). Schließlich findet sich auch die Sündhaftigkeit des Menschen als EXPLIZITE VORANNAHME des Kreuzesgeschehens in beiden Gesprächen wieder („*weil wir eben alle auch fehlerhafte Menschen sind, die an sich so nicht in Gottes Gegenwart kommen können, weil er heilig ist.*“ [G1:20]; „*Wir Menschen haben Jesus getötet, ne. Durch, also, durch das ans Kreuz Nageln und durch unsere Sünde.*“ [G15:151]).

Neben diesen inhaltlichen Parallelen tragen G1 und G15 auch Varianten ins Grundmuster „Liebesbeweis“ ein. Eine wesentliche Weitung findet sich in G1, in dem die Folgen des Kreuzes nicht durch den Tod am Kreuz verursacht sind, sondern durch die Auferstehung, die auf den Tod folgt.

P2: „gerad mit dem Tod kommt dann ja auch die Auferstehung und das ist ja dann auch nochmal ein Teil, ähm aber, ja.“ (G1:40)

P2: „dass dann da trotzdem einfach diese Hoffnung wieder ist, weil das Leben halt weiter geht, das wird dann wieder auferweckt und ähm, ja wir haben ja dann auch durch die Auferstehung die Hoffnung aufs ewige Leben mit Jesus, ähm.“ (G1:59)

Deutlich unterscheidet P2 zwischen Tod und Auferstehung und führt etwas später im Gespräch explizit aus, dass es diese Auferstehung ist, aus der sich die FOLGEN des Kreuzestodes Jesu ergeben. Diese Differenzierung findet sich in G2 so nicht. Die sich an die Auferstehung anschließenden FOLGEN werden hier nicht weiter ausgeführt, denn sie beschreiben Folgen der Auferstehung und nicht des Kreuzestodes.

In G15 wird als FOLGE des Kreuzestodes die Sündenvergebung genannt, was eine Ergänzung gegenüber dem Spektrum der FOLGEN aus G2 darstellt.

P4: „Das musste so passieren, [...] Dann wär die Menschheit, ja, sündig geblieben. Also sie ist sowieso sündig, aber durch die Erlösung vom Herrn Jesus haben wir dieses Privileg, dass wir frei sind von aller Sünde und Schuld.“ (G15:117)

Als Folge eines möglichen Auslassens des Kreuzesgeschehens wird das Bestehen der Sünden der Menschen ausgesagt („Dann wär die Menschheit, ja, sündig geblieben“), woraus sich direkt ableiten lässt, dass durch das Kreuz angenommen wird, dass eine Erlösung von den Sünden durch Jesus ermöglicht wurde. Dies wird durch die Erklärung, dass eine „Erlösung vom Herrn Jesus“ durchgeführt wurde, präzisiert. Zudem wird eine Freiheit („frei“) von „Sünde und Schuld“ davon abgeleitet.

Weiterhin werden in G1 deutlich andere EXPLIZITE VORANNAHMEN sichtbar als in G2. Dabei handelt es sich um die Kategorien „Freiwilligkeit Jesu“ und „bedingungslose Liebe“. Als beispielhafte Zitate lassen sich folgende O-Töne nennen:

P2: „Ja, aber gleichzeitig hat er es ja auch freiwillig gemacht, also er ist schon umgebracht worden, aber er hat hätte auch, sagt er ja selber, er hätte jede Zeit so seine Engelsarmee rufen können, dass er das eben nicht macht oder ja, dass es eben nicht so weit kommt, also er hat sich schon noch freiwillig dafür entschieden, diesen Weg zu gehen.“ (G1:40)

P1: „wir kämpfen immer noch, also das Leben ist, ist mit Gott, ist in Frieden und in seiner Liebe, aber trotzdem bedeutet es praktisch nicht, dass alles in Butter ist, sondern dass wir echt in na Welt leben, wo so viel einfach auch verkehrt läuft und wir dann da aber stehen mit Jesus und das ist nicht einfach.“ (G1:62)

Das erste Zitat verweist auf die Annahme, dass Jesus das Kreuz „freiwillig“ auf sich nahm. Unterstrichen wird diese Freiwilligkeit mit dem Verweis auf Jesu Macht, denn in den Augen von P2 hätte sich Jesus aus seiner misslichen Lage selbst befreien können („er hätte jede Zeit so seine Engelsarmee rufen können“). In diesem Sinn wird „freiwillig“ nochmals explizit wiederholt und dabei besonders betont. Für P2 ist es gewiss, dass der Kreuzestod nur hat stattfinden können, weil sich Jesus freiwillig dem Willen Gottes unterwarf. Das zweite Zitat drückt die bedingungslose Liebe Gottes aus. Es wird im Kontext des Lebens expliziert, das als nicht perfekt („wir kämpfen immer noch“ und „nicht alles in Butter“) beschrieben wird. Dennoch ist dieses Leben „mit Gott“, „in Frieden“ und „in seiner Liebe“. Dass die Liebe Gottes in allen Situationen besteht, zeugt davon, dass angenommen wird, dass diese bedingungslos für die Menschen verfügbar ist. Das „wir“ lässt sich wie in G2 ebenfalls mindestens auf die Teilnehmenden des Gesprächs aber evtl. auch auf die gesamte Menschheit beziehen. Inhaltlich korrespondiert diese bedingungslose Liebe mit der inhaltlichen Bestimmung des Kreuzestodes in G2, wird in G1 aber als Vorannahme zur Sprache gebracht, während sie in G2 Teil der Bedeutung war.

Schließlich spielt die METAREFLEXION in G1 nur eine untergeordnete Rolle. Nur an einer Stelle wird eine derartige Gedanken-schleife sichtbar, die sich aber weniger auf eine prinzipielle Undurchdringbarkeit des Kreuzesgeschehens bezieht als auf die Einsicht, dass man selbst gedanklich noch nicht so weit ist.

P2: „Ich finds, es war mir manchmal ein bisschen schwierig. Also, ich glaub, ich muss mir noch viel mehr damit beschäftigen und einlesen und so. [...] es gibt ja so Sachen, die lernt man einfach von Kind auf, einfach schon, ja so und so ist es, aber wenn man dann wirklich mal drüber nachdenkt, ist halt auch so, ja ok, wo steht das eigentlich in der Bibel und wo ist es jetzt wirklich so, oder wird es halt einfach nur so gesagt im ganz normalen Umgang oder so, oder ähm verschiedenen Sachen, deswegen hab ich da auf jeden Fall auch in vielen Sachen noch keine so gefestigte Meinung, finds auf jeden Fall spannend, aber ja. Waren vielleicht mal so nen paar Gedanken. @.@“ (G1:275)

Die von P2 ausgedrückte Schwierigkeit liegt in einem Mangel an Auseinandersetzung mit der Sache begründet. Das in der Kindheit angeeignete Wissen reicht nicht aus, könnte aber durch ein inten-

siveres Bibelstudium kompensiert werden. Im Unterschied ist das in G1 verhandelte Geschehen für den Menschen also begreifbar, sofern es sich hinreichend mit diesem Geschehen beschäftigt.

Anhand der in G1 und G15 rekonstruierten Varianten zum Grundmuster des Deutungsmodells „Kreuzestod als Beweis Gottes bedingungsloser Liebe zu den Menschen“ kann das oben dargestellte heuristische Schema (vgl. Abb. 6.14) folgendermaßen erweitert werden (vgl. Abb. 6.15). Zum einen bleibt der Aspekt der BEDEUTUNG unverändert, denn es handelt sich um dasselbe Deutungsmodell. Zum anderen werden die Aspekte EXPLIZITE VORANNAHME, FOLGE und METAREFLEXION um weitere Kategorien ergänzt. Schließlich wird in G1 mit der Auferstehung eine Kategorie genannt, die zwar im Zusammenhang mit dem Kreuz als Liebesbeweis ins Gespräch eingebracht wird, die Logik des Deutungsmodells aber bricht. Denn in diesem Zugang verschiebt sich die Wirksamkeit des Geschehens vom Kreuz auf die Auferstehung. Der Liebesbeweis hat nur noch symbolische Bedeutung (vgl. Abb. 6.15).

Abbildung 6.15: Erweitertes heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Kreuzestod als Beweis Gottes bedingungsloser Liebe zu den Menschen“

METAREFLEXION			
übersteigt menschliche Vorstellungskraft			
<i>Mangel an Auseinandersetzung</i>			
EXPLIZITE VORANNAHME	GRUND	BEDEUTUNG	FOLGE
Einheit von Gott und Mensch Gottes Plan Freiwilligkeit Jesu Gottes bedingungslose Liebe	Wille Gottes Gott als Quelle der Liebe	Liebe Gottes	Aufhebung der Trennung Freiheit des Menschen Sündenvergebung
} <i>Auferstehung</i>			

6.5.2 Der Kreuzestod als Offenbarung Gottes
bedingungsloser Liebe zu den Menschen (LT 5.2)

In drei weiteren Gesprächen (G3, G9 und G12) wird die Liebe Gottes weniger im Sinn eines Beweises verwendet, sondern als Offenbarung dieser Liebe, die im Kreuzesgeschehen exemplarisch kulminiert. Inhaltlich geht es im Muster darum, dass Menschen prinzipiell immer in der Liebe Gottes waren und sind. Eine Trennung zwischen Gott und den Menschen kann es in diesem Zugang nicht geben, da Gottes Liebe zu den Menschen niemals endete oder unterbrochen wurde. Dennoch müssen die Menschen von ihrer Sündhaftigkeit, derer sie selbstverschuldet anheimgefallen sind, geheilt werden. Deshalb offenbart sich im Kreuz die Liebe Gottes in einmaliger Art und Weise, sodass die Menschen sich dieser wieder einsichtig und durch diese Einsicht geheilt werden.

Das grundlegende Deutungsmodell

Dieses Deutungsmodell wird exemplarisch anhand von G12 herausgearbeitet, in dem es vor allem von einer Person (P6) vertreten wird. Im Gespräch werden von dieser Person die Aspekte BEDEUTUNG, FOLGEN, GRUND und EXPLIZITE VORANNAHME angesprochen (vgl. Abb. 6.16).

Abbildung 6.16: Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Kreuzestod als Offenbarung Gottes bedingungsloser Liebe zu den Menschen“

METAREFLEXION			
EXPLIZITE VORANNAHME	GRUND	BEDEUTUNG	FOLGE
Jesus = Gott & Mensch Gottes bedingungslose Liebe keine Notwendigkeit des Kreuzes	Gebrochenheit des Menschen	Liebe Gottes	Erlösung Zugang zu Gott

Wiederum ist der Aspekt BEDEUTUNG durch die Kategorie „Liebe“ repräsentiert, wobei sich in diesem Deutungsmodell die Bezüge auf die Liebe Gottes am Kreuz als Offenbarungsgeschehen deuten lassen. Sprachlicher Ankerpunkt dieser Zuordnung im zweiten Gespräch sind die folgenden Aussagen, die von P6 stammen:

„Weil mein Gottesbild mir sagt, dass die Menschheit, ich selber, nie aus der Liebe Gottes herausgefallen bin. Also dieses Erlösungswerk, dass möcht' ich anders deuten als jetzt, als das Sühneopfer. Gott braucht nicht Sühne, nein weil ich aus dieser Liebe Gottes bin ich nie herausgefallen. Und ich glaub sogar daran, dass das, was ich morgen sündigen werde, mag es noch so schwer sein, in der Verzeihung Gottes heute schon drin ist. Also das ist für mich Liebe Gottes. [...] Also ich denke, das ist so ein Zeichen für diese Welt, weil in der Vorgeschichte hat sich doch Gott immer offenbart durch die Propheten, ne?“ (G12:94)

„Aber das Bild muss sein, weil die Welt sehen muss, wie der Mensch in seiner Zerbrochenheit an diesem Jesus Christus Mensch- und Gottessohn heilt. Das Bild muss sein. Das muss durch die Geschichte bis zur Vollendung der Welt.“ (G12:118)

P6 grenzt sich deutlich von einer Deutung des Kreuzestodes als Sühnopfer ab. Diese Abgrenzung wird doppelt begründet, sie passt nämlich einerseits nicht ins individuelle Gottesbild, widerspricht andererseits aber auch der Vorstellung von Gottes Liebe: Letztere ist bedingungslos und immer gültig, sodass nichts geschehen kann, was eine Sühne erfordere. Vor diesem Hintergrund erweist sich das Kreuz als Zeichen der Liebe Gottes für diese Welt, welches in einer Linie mit Gottes Offenbarungen durch die Propheten gestellt wird. Damit offenbart sich im Kreuzesgeschehen Gottes bedingungslose Liebe. Dieses Motiv wird später im Gespräch von P6 nochmals aufgenommen, indem er das Kreuz als „Bild“ bezeichnet, an dem man erkennen kann („sehen“), dass Gott die Menschheit, die als „zerbrochen“ charakterisiert wird, heilt. Das „muss“, das dem Sehen beigegeben wird, schreibt dem Kreuzesgeschehen einen notwendigen Offenbarungscharakter ein, denn in den Augen von P6 kann man die Botschaft des Kreuzes von der bedingungslosen Liebe Gottes zu den Menschen nicht übersehen.

Für den Aspekt FOLGEN können in G12 die zwei Kategorien „Erlösung“, und „Zugang zu Gott“ rekonstruiert werden. Die erlö-

sende Wirkung des Kreuzesgeschehens findet sich an verschiedenen Stellen im Gespräch:

P8: „Durch den Tod am Kreuz hat Christus die ganze Welt erlöst.“ (G12:99)

P6: „Also von daher, und das ist der Satz, der mir halt gefallen hat, Erlösung für die ganze Schöpfung. Und so kann nur Gott sein. Das ist, wir, wenn wir zum Gericht kommen, wenn wir was verbockt haben, dann wird die Schuld festgestellt, da wird das, das Maß der Bestrafung festgelegt und dann muss ich in Knast, muss ich sitzen oder was weiß ich und wiedergut machen alles so, ne? Okay. Aber bei Gott ist es anders. Er richtet, aber richten nicht wie wir weltlich richten, sondern er richtet das wieder gerade. Er macht es heil. Das ist für mich Richten. Also gibt es für mich am Ende auch keine Hölle.“ (G12:188)

Im ersten Zitat wird die erlösende Wirkung des Kreuzes nüchtern festgestellt, wobei sich die Formulierung sprachlich eng an die einschlägige Floskel des kirchlichen Sprachgebrauchs schmiegt. P6 führt diesen Gedanken weiter aus, indem er zum einen die Erlösungswirkung explizit auf die gesamte Schöpfung bezieht und zum anderen mit dem weltlichen Gericht einen Gegenhorizont zum Gericht Gottes entfaltet. Korrespondieren in der „weltlichen“ Gerichtsbarkeit Handlung und Strafe, heilt Gott jegliche menschliche Handlung.

Der Gedanke des Zugangs zu Gott, den das Kreuz eröffnet, wird wiederum nur von P6 ins Gespräch eingebracht.

„über das Sinnvolle (1) des Todes von Jesus Christus. Wo ist der Sinn nochmal so, ja? Also diese Frage nochmal, warum dieses. Also wenn ich jetzt Jesus als meinen Bruder, meinen Heiland ja meinen Liebhaber, meinen liebsten Freund und so wenn ich in dieser, meinen geistigen Weg mit ihm gehen, mein Leben mit ihm teile sozusagen und es gäbe dieses Ereignis des schlimmen, des Kreuzes nicht, dann denk ich, dann hätt' ich immer nur Zugang, wenn's mir gut geht. Dann hätt' ich, ihm geht's dann auch, und dann hätt' ich nur den Zugang über diesen Weg.“ (G12:317)

„und der andere Sinn der sich dazulegt, ist eigentlich der, das sagt okay ich finde 'nen besseren Zugang in meinen Notlagen, wo's mir recht ist, zu dem Gekreuzigten, dem es genauso, der Angst gehabt hat, der Blut geschwitzt hat, der (1) der zusammengebrochen ist, ja auf seinen

Weg. Das ist für mich etwas Sinnvolles, was ich jetzt darin noch sehe.“ (G12:317)

Beide Zitate speisen sich aus der Frage nach dem Sinn des Kreuzes („über das Sinnvolle (1) des Todes von Jesus Christus“). In beiden Zitaten spielt P6 den Gedanken durch, dass sich erst im Kreuz eine Identifikation mit Jesus in allen Lebenslagen eröffnet. Dabei geht er spiegelbildlich vor. Bilden im ersten Zitat die guten Zeiten im Leben den Referenzpunkt, sind es im zweiten Zitat die Notlagen. Entsprechend wäre der Zugang zu Gott bzw. Jesus im ersten Zitat ohne das Kreuz nur auf die guten Zeiten beschränkt. Im zweiten Zitat ändert sich die Richtung des Zugangs, denn durch die Identifikation mit Jesus am Kreuz kann P6 auch die eigenen Notlagen akzeptieren. Die beiden Folgen verweisen damit auf direkte Folgen für den Menschen. Die Menschen werden durch das Kreuz bedingungslos erlöst und können den Weg zu Gott selbst finden, indem sie sich mit ihm auch im Leid verbunden fühlen können. Das Kreuz wurde dementsprechend allein für den Menschen durchlitten.

Die Kategorie „Gebrochenheit der Menschen“ repräsentiert in diesem Deutungsmodell den Aspekt des GRUNDES. Sprachliche Bezugspunkte der Zuordnung sind folgende Aussagen von P6:

„Es musste sich doch hin entwickeln. Aber er wusste, auch diese Menschen müssen wieder geheilt werden.“ (G12:94)

„weil die Welt sehen muss, wie der Mensch in seiner Zerbrochenheit an diesem Jesus Christus Mensch- und Gottessohn heilt.“ (G12:118)

Im ersten Zitat liegt die „Gebrochenheit der Menschen“ indirekt vor, denn es besteht eine Notwendigkeit („müssen“) der Heilung („geheilt werden“) der Menschen. Diese Notwendigkeit der Heilung ist der Grund der Entwicklung zum Kreuz, die im Zitat etwas verklausuliert ausgedrückt wird („Es musste sich doch hin entwickeln.“). Im zweiten Zitat, das einen Ausschnitt aus dem obigen Zitat des Aspekts Bedeutung darstellt, wird die „Zerbrochenheit“ des Menschen explizit erwähnt und als Voraussetzung bzw. Grund für die Offenbarung der Liebe Gottes im Kreuz angeführt. Ohne diese Zerbrochenheit könnte keine Heilung an Jesus Christus geschehen. Wiederum wird deutlich, dass Menschen gebrochen sind und einer Heilung bedürfen, welche sich im Kreuz verwirklicht.

Die EXPLIZITE VORANNAHME, in die das eben beschriebene Deutungsmodell eingebettet ist, besteht in den Kategorien „Jesus als Gott und Mensch“, „bedingungslose Liebe“ und „keine Notwendigkeit des Kreuzes“. Wiederum stammen sämtliche Aussagen von P6. Im Folgenden werden zuerst zwei Aussagen zitiert, die sich auf die bedingungslose Liebe Gottes beziehen.

„Weil mein Gottesbild mir sagt, dass die Menschheit, ich selber, nie aus der Liebe Gottes herausgefallen bin.“ (G12:94)

„Also Liebe ist entweder Liebe oder sie ist es nicht. Liebe ist bedingungslos.“ (G12:564)

Die erste Aussage bildet die Einleitung des ersten Zitats, welches den Offenbarungscharakter des Kreuzesgeschehens zur Sprache bringt. Mit diesem Intro begründet P6, warum eine Deutung des Kreuzes als Sühnopfer nicht ins eigene Gottesbild passt. Letzteres beruht auf der grundlegenden Vorannahme, dass die Liebe Gottes bedingungslos ist. Im obigen Zitat wird dieser Sachverhalt noch implizit ausgedrückt, denn man kann als Mensch nicht aus dieser Liebe „herausfallen, egal wie man handelt“. Im zweiten Zitat wird explizit ausgesagt: „Liebe ist bedingungslos.“ Aus dem Kontext des Gesprächs ist klar ersichtlich, dass es hierbei um die Liebe Gottes zu den Menschen geht.

Der folgende O-Ton steht exemplarisch für die Kategorie „Jesus als Gott und Mensch“:

„Aber doch, aber doch sowohl als auch. Da gibt's ja auch ein paar Stellen aus der Bibel, ne. Zum Beispiel als der Jesus in den Tempel gebracht, was hat der Simeon gesagt, der Greise Simeon: ‚Jetzt hab' ich das Heil der Welt gesehen.‘ Oder wenn Petrus gefragt wird, wo Petrus sagt ‚und du bist der Messias, der lebendige Sohn Gottes‘. Also ich denke in Jesus, wir kennen das von der Ratio, da hört es irgendwie auf, wie ist das: Gott und Mensch zugleich? Aber zumindestens scheint es.“ (G12:118)

P6 setzt in seiner Argumentation voraus, dass Jesus Gottes Sohn ist, man im Menschen Jesus also gleichzeitig Gott begegnet. Er argumentiert dabei konsequent biblisch, indem er auf die Reaktionen von Simeon und Petrus verweist. In beiden Fällen erkennen die handelnden Personen in Jesus etwas, das über seine menschliche

Natur hinausweist. Bei Simeon ist es „das Heil der Welt“, bei Petrus „der lebendige Sohn Gottes“. Aus beidem schließt P6, dass Jesus „Gott und Mensch“ ist. Mit der relativierenden Floskel „da hört es irgendwie auf“ gibt er zu erkennen, dass diese Kombination nicht vollständig zu begreifen ist.

Schließlich findet sich in G12 noch eine letzte EXPLIZITE VORANNAHME, die die Rolle des Kreuzes als erlösende Kraft relativiert:

P6: „Also hätt’s dann das Kreuz in dem Moment gar nicht gebraucht?“

P15: „Ne. (zustimmend)“

P6: „Zum Erkennen, da teil ich mit [Name P15]. Ich teile die Meinung mit. Also ja. (9)“ (G12:587–589)

Im Gesprächsabschnitt, aus dem die kurze Kommunikationsfolge entnommen ist, wird überlegt, ob Gott das Kreuz für sein Erlösungswerk benötigt habe. Auf die klärende Nachfrage der Interviewerin antworten sowohl P15 als auch P6 zustimmend: Das Kreuz ist für Gott nicht notwendig. Im Kontext des vorliegenden Deutungsmodells bestätigt diese relative Bedeutung des Kreuzes seinen Offenbarungscharakter, denn gerade, weil es kein notwendiges Mittel für Gottes Handeln darstellt, muss es einen Grund geben, warum sich Gott seiner bedient hat. Offensichtlich stellt die Dramatik und die Gewalt des Kreuzesgeschehens eine hinreichend wichtige Referenzfolie dar, dass Gottes bedingungslose Liebe in diesem Geschehen offenbar werden kann. Dementsprechend ist für P6 das Kreuz von Gott aus nicht notwendig, aber für die Menschen für die Erkenntnis sehr wohl.

Das rekonstruierte Deutungsmodell lässt sich inhaltlich dahingehend zusammenfassen, dass das Kreuz als Offenbarung der Liebe Gottes verstanden wird. Aus der Liebe zu den Menschen zeigt Gott mit Jesu Kreuzestod ein Beispiel, wie es den Menschen nach ihrem Tod ebenfalls gehen wird, sie werden mit ihm zusammen sein und Unterstützung von ihm erhalten, was aus dem Leiden Jesu und dem Überwinden von diesem abgeleitet werden kann. Gleichzeitig werden Menschen durch das Kreuz erlöst. Die Erlösungsbedürftigkeit wird in diesem Muster auf die Gebrochenheit der Menschen zurückgeführt, die nicht weiter beschrieben wird. Es kann aber durch den Gesprächskontext davon ausgegangen werden, dass es sich hierbei um schlechte Angewohnheiten und Taten im Allgemeinen handelt. Durch die bedingungslose und immer-

während Liebe Gottes, die in der gesamten Erklärung mitschwingt wird deutlich, dass das Kreuz in dem Erklärungsmuster für Gott selbst nicht notwendig für eine Beziehung mit den Menschen gewesen wäre, aber für die Menschen, um den Weg zu Gott finden zu können, bedurfte es des Kreuzestodes.

Präsenz des grundlegenden Deutungsmodells in weiteren Gesprächen

Das Deutungsmodell, im Kreuz offenbare sich die Liebe Gottes zu den Menschen, findet sich auch in G3 und in G9, wenn auch in beiden Gesprächen in deutlich reduzierter Form. Kern dieser Zuordnung sind die beiden folgenden Gesprächspassagen, die als BEDEUTUNG kategorisiert wurden:

P3: „das heißt, er hat seinen Sohn gegeben, hat das Wertvollste geopfert“

P2: „Und zum Sterben und sie haben ihn noch, noch weiter erniedrigt, dass sie ihm keinerlei Wertschätzung entgegenbrachten, und sie haben sich noch, sogar die Kleider zerrissen und verteilt, bis auf Wenige, bei denen dann der Groschen gefallen ist, dass, das ne ganz andere Bedeutung hat, was hier passiert ist. Ähm, das war eine wesentliche Bedeutung, gerade auch für die Zukunft und das ist, das ist phänomenal und das gilt für heute [...]“ (G3:93–94)

P6: „Ja, aber das ist ja ein Begriff der Liebe. Also wir sehen das Folterinstrument, wir sehen das Kreuz und sehen dann ja trotzdem als Symbol der Liebe.“ (G9:134)

Die ersten beiden Zitate stellen eine Kommunikationsfolge aus G3 dar. Auf der einen Seite qualifiziert P3 Jesus als das „Wertvollste“ Gottes. Aus dem Kontext dieser Passage heraus ist ersichtlich, dass es sich beim Geben des Wertvollsten um eine Liebestat handelt. Diese Liebestat wird im Anschluss von P2 in das Kreuzesgeschehen eingebettet, das wiederum als maximal drastische Referenzfolie beschrieben wird: Das Wertvollste Gottes wird am Kreuz erniedrigt. Es reicht nicht aus, dass Jesus sterben muss. Vielmehr muss er zusätzlich noch erniedrigt werden. In dieser Konstellation kann die bedingungslose Liebe Gottes offenbar werden („Groschen gefallen“). P2 sieht darin die „wesentliche Bedeutung“ des Kreuzesgeschehens, die damals nur von wenigen begriffen wurde, aber heute

immer noch gültig ist. Mit „phänomenal“ wird die Qualität dieser Bedeutung eigens herausgehoben.

Auch in G9 findet sich das Grundmuster, dass die Liebe Gottes angesichts einer menschlichen Grenzsituation („Folterinstrument“) sichtbar wird. Insofern sich das „das“ im ersten Satz grammatikalisch auf das Kreuz bezieht, wird dieses explizit mit der Liebe Gottes assoziiert. Es wird zudem als „Symbol der Liebe“ qualifiziert, in ihm wird somit etwas offenbar, was vordergründig im Kreuz nicht zu erkennen ist. Damit wird auch in G9 das Deutungsmodell, dass sich im Kreuz die Liebe Gottes offenbart, sichtbar.

Während sich in G3 keine FOLGEN des Kreuzesgeschehens im Sinn einer Offenbarung der Liebe Gottes rekonstruieren lassen, finden sich in G9 drei solcher Kategorien, nämlich „Hoffnung“, „Wende“ und „Besserung“. Alle Kategorien finden sich in einer Passage, in der sich die Gruppe überlegt, was die im Kreuz geoffenbarte Liebe für die Menschen bedeuten könnte.

P8: „Loslassen können, wo ich weiß, das werd ich nicht erreichen können, aber trotzdem die Hoffnung nicht verlieren, dass es besser wird.“ (G9:127)

P6: „Menschen können sich noch ändern / hm jetzt als großen Rahmen für diese Chance sich zu verändern.“ (G9:134)

P3: „Ähm, ja dann find ich das auch tröstlich, und das macht mich schon auch großzügiger auch mit anderen Menschen. Dann denk ich auch, ja ok also ähm selbst angenommen zu sein und sich selbst annehmen zu können, führt auch dazu andere mehr anzunehmen. So in einer tieferen Weise.“ (G9:137)

P8 spricht die Hoffnung und die Gelassenheit an, die aus dem Kreuz erwachsen können, P6 betont die Möglichkeit, dass sich Menschen ändern können, sobald sie die Liebe Gottes, die im Kreuz sichtbar wird, erkannt haben. Und P3 ist durch diese Liebe motiviert, anderen Menschen gegenüber großzügiger aufzutreten und diese bedingungsloser anzunehmen.

Im Aspekt der EXPLIZITEN VORANNAHME findet sich in G3 ein Verweis auf die bedingungslose Liebe Gottes:

P2: „Ja und dass er da ist, ne. Also Gott ist da, selbst in der tiefsten schwarzen Nacht. Auch wenn ich's nicht glaube, er ist da und ohne ihn geht nichts. Also ich bin nichts und ich bin nur ein Mensch und

ich kann nicht perfekt sein und ich werde Fehler machen und er ist trotzdem da und er liebt mich und das ist für mich als Mensch schwer nachvollziehbar und das ist ein großes Geschenk, was man annehmen muss @.@ und was man vielleicht aus Stolz manchmal nicht macht und / und wo einem die Demut fehlt, dass man selber einfach, ne. Also man braucht ihn, ohne ihn geht nichts“ (G9:122)

Im Zitat wird die Präsenz Gottes auch in menschlichen Extremsituationen („in der tiefsten schwarzen Nacht“) und trotz fehlenden eigenen Glaubens („auch wenn ich's nicht glaube“) betont. Diese Präsenz ist ursächlich durch die Liebe Gottes zu den Menschen begründet („er liebt mich“), wie sie am Kreuz sichtbar wurde. Ohne die Präsenz Gottes in allen Lebenslagen könnte sich die Liebe Gottes im Kreuz nicht offenbaren. Die Präsenz Gottes stellt somit eine Prämisse dieser Deutung des Kreuzesgeschehens dar.

In G9 lassen sich nur rudimentäre O-Töne rekonstruieren, die dem Aspekt der EXPLIZITEN VORANNAHME zugeordnet werden können. Beide beziehen sich auf die bedingungslose Liebe Gottes:

P2: „und ich werde Fehler machen und er ist trotzdem da und er liebt mich“ (G9:122)

P3: „Hey, ähm sozusagen deine Kacke das interessiert mich besonders eigentlich und ähm der geht dann bis zum Äußersten.“ (G9:137)

Im ersten Zitat findet sich das bereits bekannte Motiv wieder, dass Gott zu den Menschen steht, auch wenn diese Fehler machen. Im zweiten Zitat wird Gott eine Aussage in den Mund gelegt, gemäß derer er „bis zum Äußersten“ geht, auch wenn der Mensch Fehler („Kacke“) begeht. Gerade diese Fehler interessieren in den Augen P3s Gott besonders. Und das „Äußerste“ steht im Gesprächskontext in Beziehung zur Liebe Gottes zu den Menschen. Beide O-Töne verweisen also auch auf die bedingungslose Liebe Gottes, welche sich im Kreuz offenbart und ohne die dem Kreuzesgeschehen im Sinn des hier rekonstruierten Deutungsmodells keine größere Bedeutung zukommen würde.

Schließlich wird in G9 ein knapper Bezug zu einer METAREFLEXION sichtbar. Sie findet sich im eben als EXPLIZITE VORANNAHME diskutierten Zitat von P2 zur Präsenz Gottes. In diesem Zitat findet sich die folgende kurze Passage:

P2: „und das ist für mich als Mensch schwer nachvollziehbar“ (G9:122)

Die stete und zuverlässige Präsenz Gottes auch in menschlichen Extremsituationen übersteigt das menschliche Fassungsvermögen, sie ist rational nur „schwer nachvollziehbar“. Reflexiv wird dieser Einschub durch das „für mich“, durch das sich P2 explizit zu den Menschen zählt, die Gottes Präsenz nicht vollständig verstehen können. P2 ist sich dieses rationalen Dilemmas bewusst.

Ergänzt man das grundlegende heuristische Schema dieses Deutungsmodells um die Varianten, die in G3 und G9 sichtbar wurden, erhält man die folgende Abbildung 6.17. Dabei werden die Aspekte der FOLGEN und der METAREFLEXION ergänzt, was in beiden Fällen lediglich eine Erweiterung um denkbare Kategorien bedeutet. Eine grundsätzlich andere Perspektive, wie es im ersten Deutungsmodell mit der Kategorie „Auferstehung“ geschehen ist, wird hierdurch nicht in die Logik dieses Musters eingetragen.

Abbildung 6.17: Erweitertes heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Kreuzestod als Offenbarung Gottes bedingungsloser Liebe zu den Menschen“

METAREFLEXION			
<i>übersteigt menschliche Vorstellungskraft</i>			
EXPLIZITE VORANNAHME	GRUND	BEDEUTUNG	FOLGE
Jesus als Gott und Mensch bedingungslose Liebe Gottes keine Notwendigkeit des Kreuzes	Gebrochenheit des Menschen	Liebe Gottes	Erlösung Zugang zu Gott <i>Hoffnung</i> <i>Wende/Besserung</i>

6.6 Das Kreuz als Ort einer Leiderfahrung Gottes (LT 6)

In vier Gesprächen findet sich das Motiv, dass Gott im Kreuz durch Jesu Menschsein selbst wie ein Mensch erlebt. Es beruht auf dem Grundgedanken, dass Gott im Kreuzestod menschliches Leid erfährt

und damit den Menschen ganz nahe wird. Ist dieser Gedanke in G21 dezidiert in die Frage nach der Historizität der Geschehnisse um Jesus verwoben, bleibt er in den anderen Gesprächen relativ rudimentär. Es gibt in der Stichprobe damit zwei unterschiedliche Grundmuster, in denen die Idee einer Leiderfahrung Gottes am Kreuz aufscheint: einmal im Modus des Zweifels und einmal im Modus des Vertrauens. Beide Grundmuster werden im Folgenden dargestellt.

6.6.1 Das Deutungsmodell des zweifelnden Modus

In G21 findet sich das Deutungsmodell einer „Leiderfahrung Gottes“ inmitten einer Auseinandersetzung darüber, was man vom Leben Jesu wirklich wissen könne. In diesem Gespräch vertritt P6 die radikale Position, dass fast alles, was in den Evangelien steht, erfunden wurde, um die Menschen von einer Idee zu überzeugen (vgl. unten METAREFLEXION). Diese Idee ist nach P6, dass Gott Mensch geworden ist. Im Kreuz hat er in der Folge menschliches Leid erfahren. Dieser BEDEUTUNG des Kreuzestodes lassen sich entsprechende Kategorien der Aspekte FOLGE, GRUND, EXPLIZITE VORANNAHME und METAREFLEXION zuordnen. Im Folgenden werden diese Aspekte detailliert beschrieben (vgl. Abb. 6.18).

Abbildung 6.18: Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Kreuz als Erleben von menschlichem Leid“ im Modus des Zweifels

METAREFLEXION			
Glaubenstatsache			
EXPLIZITE VORANNAHME	GRUND	BEDEUTUNG	FOLGE
fragwürdige Historizität Kreuz & Auferstehung	interessegeleitete Botschaft [Trennung Gott–Mensch]	Erleben menschlichen Leids	Hoffnung Nähe Gottes

Die zentrale Bedeutung dieses Motivs ist durch die Kategorie „Erleben menschlichen Leids“ repräsentiert. Sie wird vor allem von P6 im Gespräch vertreten, was etwas später P4 erneut aufgreift:

P6 „was ich für mich für viel für viel wichtiger und interessanter halte, ist eben, ähm dass natürlich äh dieser, dieser Gedanke, den die, ja die Väter des des Christentums da irgendwie da da umgesetzt haben, da reingebracht haben diese Geschichten äh, dass also äh, dass also Gott sich, sich ganz in das Menschsein begibt oder ja das äh das ist so was finde ich Revolutionäres, Neues, was es, so weit ich weiß, noch in keiner anderen Religion gibt [...] und äh gerade also mit diesem Umbruch vom vom Gott des Alten Testaments und dem, das was wir glauben hier, da finde ich eben ist ist dieses dieses totale Menschsein und dieses dieses Bild der Kreuzigung und der Auferstehung ist eben, finde ich, ein sehr sehr interessantes ist sehr sehr eindrückliches Bild dieser Menschwerdung, ja. So in in jedem Leid und in allem komplett vor drei ja, so das ist das was was für mich am Ende aus der ganzen Geschichte herauskommt und aber bitte nicht das dort äh unsere Asche da wieder zu Leib wird oder so also da bin ich zu sehr Wissenschaftler. Das glaube ich auch so, das ist auch nicht finde ich auch nicht so wirklich wichtig“ (G21:46b)

Die zentrale Bedeutungszuschreibung durch P6 beginnt mit dem Verweis auf den Gedanken, um den herum (siehe EXPLIZITE VORANNAHMEN) die „Väter des Christentums“ die „Geschichten“ geschrieben haben: „dass also Gott sich [...] ganz in das Menschsein begibt.“ Diesen Gedanken erachtet P6 als revolutionär neu, weil er für ihn eine religionsgeschichtliche Innovation darstellt. Insbesondere die Kreuzigung stuft P6 neben der Auferstehung als ein „sehr eindrückliches Bild der Menschwerdung“ ein, welches er explizit mit „jedem Leid“ verknüpft. Gott erfährt demnach, indem er Mensch geworden ist, menschliches Leid. Und im Kreuz kulminiert diese Erfahrung. Die Bedeutung des „vor drei“ am Ende des Satzes zum Leid bleibt dunkel. Bedenkt man den Kontext dieser Passage, in der es um die spirituelle Bedeutung des Karfreitags geht, könnte es sich hierbei um einen Verweis auf die tradierte Todesstunde Jesu handeln. Ob dem aber tatsächlich so ist, muss offen bleiben.

Als FOLGEN der Leiderfahrung Gottes lassen sich in G21 sowohl die Kategorie „Hoffnung“ wie auch die Kategorie „Nähe Gottes“ rekonstruieren. Für P6 ist es vor allem Hoffnung, die aus dieser Erfahrung Gottes entspringt:

P6: „Das ist finde ich ne sehr ne sehr stimmiges und auch sehr wirksames Bild, also diese diese Hoffnung und so weiter,“ (G21:69)

P6: „Ja das gibt halt die Sicherheit und und die Hoffnung für dich und das Brot dabei ähm auch auf diese gute schöpferische Urkraft, auf die man sich in irgendeiner Form verlassen kann, aber das ist auch noch tiefer.“ (G21:84)

Im ersten Zitat reagiert P6 auf eine Äußerung, in der es sowohl um das Kreuz als auch um die Auferstehung ging, im zweiten Zitat antwortet er direkt auf die Frage der Interviewerin, was die Leiderfahrung Gottes am Kreuz für ihn bedeute. Dass sich Gott menschlichem Leid aussetzt, kann also Hoffnung wecken, wobei P6 diese Hoffnung nicht weiter qualifiziert. Es bleibt somit im Dunkeln, worin diese Hoffnung besteht. Interessanterweise scheint das in der Gruppe niemanden zu stören, denn niemand bittet um Aufklärung, worum es sich bei dieser Hoffnung handelt.

Eine weitere Konsequenz der Leiderfahrung Gottes ist, dass er dem Menschen dadurch sehr nahe kommt.

P4: „Dass Jesus uns da so ganz nah ist oder im Leiden, äh, ich denke auch noch, wenn wir an die Dreieinigkeit glauben, dann war es Gott selber, der da so am Kreuz hing und der uns in unserem Leiden und unserer Not ganz nah ist, ja das ist ja eins, das glauben wir ja auch, das ist ja nicht erst später eins geworden, sondern die waren schon immer eins.“ (G21:190)

Im Vorfeld dieser Aussage kommt in der Gruppe wieder das Thema der Menschwerdung auf. P4 assoziiert mit dieser zuerst Jesus, der „uns da so ganz nah ist“ und schiebt „oder im Leiden“ nach. Es ist demnach auch die Leiderfahrung Jesu, die eine Nähe zu den Menschen („uns“) stiftet. Mit dem Verweis auf das Dreifaltigkeits-Konzept weitet P4 im Anschluss die Leiderfahrung auf Gott aus („die waren immer eins“). In Jesus ist Gott den Menschen somit nahe.

Als GRÜNDE für die Leiderfahrung Gottes lassen sich in G21 die beiden Kategorien „interessegeleitete Botschaft“ und „Trennung Gott – Mensch“ herausarbeiten, wobei es bei der zweiten Kategorie nicht ganz sicher ist, ob sie sich explizit auf die Lesart des Kreuzes als Leiderfahrung Gottes bezieht. Für die erste Kategorie kann das folgende Zitat exemplarisch herangezogen werden:

P3: „Man hat ja immer, ähm, die Geschichte so zurecht gerückt, wie es nötig war, um die Leute, ähm, ja dahin zu bringen, dass sie, dass sie,

äh, also dass es Strukturen gab oder geben musste, in denen sie sich, äh, bewegen konnten, die ihnen Sicherheit geben, die ihnen, äh, auch, auch Verheißung mitzuteilen, dass sie, sie, sie nicht in irgendein Loch fallen, zulassen. Und da ist vieles drum rum gepackt worden, wie es eben auch gerade möglich war und nötig war und, ähm, und das hat gewirkt und dann kam wieder andere dazu, die dann wieder irgendwas dazu geschrieben haben und da]“ (G21:64)

P3 nimmt in dieser Passage den im ganzen Gespräch immer mit-schwingenden Gedanken auf, die Erzählungen von Jesus seien er-funden („zurecht gerückt“, „da ist Vieles drum rum gepackt wor-den“). Diese Konstruktion erfolgte interessegeleitet („wie es nötig war, um die Leute [...] dahin zu bringen“). Das Ziel der Manipula-tion war die Botschaft einer Verheißung, die Sicherheit und Ord-nung vermittelt. Dass Gott am Kreuz menschliches Leid erfährt, ist im Kontext der Grundidee, Gott Mensch werden zu lassen, eine opportune Bedeutungsassoziation.

Neben der interessegeleiteten Botschaft nennt die Gruppe im-mer wieder, dass im Kreuz die Trennung zwischen Mensch und Gott aufgehoben wurde. In der Regel wird dieser Gedanke im Zu-sammenhang mit der Deutung des Kreuzestodes als Sühnopfer an-gebracht und bezieht sich demnach auf die Überwindung der das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen belastenden Sünde. Allerdings nimmt auch P6 diesen Gedanken auf:

P6: „Ja aber ich find das, äh, ich finde schon, dass man den Bogen da sehr gut spannen kann, von dem, was uns trennt und [...] eben das, eben diese Trennung, dass Gott nicht draußen bleibt und mit uns nichts zu tun hat, ja, da wäre diese Trennung praktisch nicht über-windbar.“ (G21:123)

Bei P6 geht es nicht um Sünde, denn in diesem Konzept sind es die Menschen, die Gott ablehnen. Für P6 wurzelt das Trennende jedoch in den fehlenden Bezügen zwischen Gott und den Menschen („mit uns nicht zu tun hat“, „dass Gott [...] draußen bleibt“). In der vorliegenden Aussage spricht P6 von einem Gegenhorizont, der so seiner Meinung nach nicht gegeben ist. Die Trennung zwi-schen Gott und Mensch besteht demnach nicht mehr. Welches Er-eynis nach P6 diesen Gegenhorizont verhindert, kann aus dem Gesprächsumfeld der zitierten Passage nicht erschlossen werden. P6 hat aber den Gedanken, dass Gott im Kreuz menschliches Leid

erfährt, ins Gespräch eingebracht. Weiterhin ließe sich die Überwindung einer Trennung zwischen Gott und Mensch durch eine menschliche Leiderfahrung Gottes schlüssig denken. Es kann also vermutet werden, dass P6 hier eine Überlegung zum Kreuzesgeschehen ins Gespräch einbringt, die auch für seine Deutung dieses Ereignisses gültig ist. Dann wäre die Trennung zwischen Gott und Mensch ein Grund, warum es zum Kreuzesgeschehen gekommen ist.

Bezüglich der EXPLIZITEN VORANNAHMEN finden sich in diesem Deutungsmodell die Kategorien „Kreuz & Auferstehung“ und „fragwürdige Historizität“. So scheint es in der Gruppe Konsens zu sein, dass man das Kreuz nur angesichts der Auferstehung angemessen versteht. Exemplarisch für diesen Konsens ist die folgende Äußerung, die hier nicht weiter kommentiert werden muss:

P3: „[...] kommt gleich der nächste Schritt, dass man das nicht ohne Auferstehung denken kann. Jedenfalls mir geht es so. Also der Tod und die Auferstehung, ja, ähm, ja, das war es erstmal.“ (G21:26)

Auch P6 teilt diese enge Assoziation, indem sie eingangs ihres Statements zur Lesart des Kreuzes als Leiderfahrung Gottes bekannt, *„also an den, an diesen Kreuzestod und die Auferstehung so ganz direkt glaube ich sowieso nicht.“* (G21:46) Man muss demnach damit rechnen, dass auch die Leiderfahrung Gottes am Kreuz eng mit der Auferstehung zusammengedacht wird.

Daneben wird insbesondere von P6 konsequent die Historizität des Lebens Jesu angefragt:

P6: „[...] aber auch gerade das Neue Testament sind natürlich Dinge, die Menschen aufgeschrieben haben, zum größten Teil also hundert Jahre danach, soweit ich weiß, das sind also alles Menschen gemachte Lügen die natürlich auf verschiedensten Quellen aufbauen und beruhen und so weiter.“ (G21:46)

P6 „Also das kann schon sein, dass dort Wanderer auch abgelaufen sind, und soweit ich davon irgendwas weiß, sagt man heut, die historische Gestalt Jesus hat wahrscheinlich wirklich so gelebt, also wahrscheinlich, möglicherweise auch diese Kreuzigung, kann man sich drüber streiten,“ (G21:49)

Für P6 scheint es klar zu sein, dass die Geschichten um Jesus erfunden wurden. Für sie sind das „von Menschen gemachte Lügen“.

Etwas später im Gespräch räumt er zumindest die Möglichkeit ein, dass einige Aspekte in Jesu Leben einen historischen Haftpunkt haben. Insgesamt erweist sich für P6 die Historizität des Kreuzesgeschehens damit als fragwürdig.

Eine explizite METAREFLEXIVE Aussage P6s findet sich im Transkript nicht. Allerdings bekennt sie sich zu einer entsprechenden Aussage, sodass man begründet annehmen kann, dass P6 diese METAREFLEXIVE Position teilt.

P2: „[...] bis zur Kreuzigung, wo die drei dann auf dem Berg stehen, ist das also für mich so diese, diese ganz schlimme Phase und dann kommt etwas, wo ich sage, das ist eben auch schwer verständlich, weil es in dieser Form ja also in, in diesem wirklich bildlich beschriebenen, ja realistischen auch gar nicht / hat man ja die Erfahrung nicht, ja also, ich kann das nur glauben, ja es ist nicht, es ist nicht die Realität, es ist nicht das, was ich irgendwo bei nem anderen Menschen in der Jetztzeit sehe, sondern es ist wirklich etwas, was ich nur glauben kann, was dort geschrieben steht, und, und das, denke ich, macht natürlich auch den, den christlichen Glauben letztendlich aus, dass ich sage: ok, das ist dann so passiert, da ist irgendetwas passiert, was ich mir so ganz normal auf der einfachen Ebene halt nicht vorstellen kann.“

P6: „Das ist ein wichtiger Satz, glaube ich. Auf den komme ich nochmal zurück nachher.“ (G21:31–32)

P2 nimmt den Umschwung der Stimmung im Volk zwischen Palmsonntag und Karfreitag zum Anlass, darüber nachzudenken, inwiefern er eine vergleichbare Dynamik in seiner eigenen Erfahrungswelt („hat man die Erfahrung ja nicht“, „Jetztzeit“) wiederfindet. Weil ihm einschlägige Erfahrungen fehlen, kann P2 das Geschehen nicht wirklich begreifen („das ist eben auch schwer verständlich“). Für P6 sind die Ereignisse im Vorfeld des Kreuzes und am Kreuz selbst etwas, das man glauben muss („ich kann das nur glauben“, „was ich nur glauben kann“). Glauben heißt für ihn dabei, etwas zu akzeptieren, obwohl das zu Glaubende die eigene Vorstellungswelt übersteigt („ok, das ist dann so passiert“). Beim Kreuzesgeschehen handelt es sich somit um eine Glaubenstatsache, weil das, was in der Bibel berichtet wird, die Kategorien der Realität übersteigt. P6 bekennt sich unmittelbar zu diesem Gedanken („Das ist ein wichtiger Satz“), sodass auch für seine eigene Argumentation angenommen werden kann, dass er die biblischen Ereignisse als etwas zu Glaubendes einstuft.

Fasst man das vorliegende Deutungsmodell zusammen, erlebt Gott am Kreuz menschliches Leid und überwindet damit die natürliche Differenz zwischen einer transzendenten Wirklichkeit und dem Menschen und stiftet damit gleichzeitig Hoffnung, wobei das Ziel dieser Hoffnung unbestimmt bleibt. Dabei geht P6 davon aus, dass das biblische Geschehen historisch fragwürdig ist und letztlich eine interessegeleitete Botschaft derjenigen darstellt, die die biblischen Berichte verfasst haben. Damit steht das gesamte Kreuzesgeschehen, das eng mit der Auferstehung assoziiert wird, für eine Glaubenstatsache, d. h. für ein Geschehen, das die menschliche Vorstellungskraft übersteigt und deshalb zu glauben ist.

6.6.2 Das Deutungsmodell des vertrauenden Modus

Die Idee, dass Gott im Kreuz menschliches Leid erfährt, findet sich in drei weiteren Gesprächen, wobei es sowohl in G5 als auch in G11 wie auch in G19 nur in rudimentärer Form angetroffen wird. Im Unterschied zu P6 in G21 spiegeln diese Passagen allerdings keinen Zweifel an den biblischen Texten wider, sondern deuten diesen Gedanken im Vertrauen auf die Glaubwürdigkeit dieser Texte an. Ankerbeispiele für dieses Deutungsmodell sind:

P4: „[...] und ich denk nach wie vor, dass net nur Jesus am Kreuz gehangen hat, sondern, dass der Gott absolut auch mitgehangen hat und dass der auch bis zum letzten Punkt des Menschseins mitgeht. Das ist für mich die Aussage von dem Ganzen.“ (G5:111)

P4: „Wenn der Gott ist, warum er dann so ein Leben gewählt hat und so einen Tod. Und, ähm, dann sagt Petrus, also er versteht das auch noch nicht so richtig, aber er weiß, dass Jesus Gott ist, also dass Gott eben diesen Weg gewählt hat, um den Menschen ganz nahe zu sein und den Menschen etwas zu sagen, ja, und bis ins Äußerste dieses Menschsein ausgereizt hat, also bis in den qualvollen Tod hinein, ja. Und das fand ich damals, als ich das gehört hab', war das das erste Mal, dass ich gedacht hab' / also das war wirklich so ein Moment, wo ich dachte: ‚Ja, stimmt.‘“ (G11:80b)

P2: „Gleichzeitig ist es sowas, äh, dass es nicht ein Gott ist, der von oben herab spricht, oder von oben herab, und so ganz fern ist, sondern der uns ganz nah ist, und wo wir nach, wo wir wissen, er kann alles

nachempfinden, unser Schmerz, unser Leiden, weil er es selber erlebt hat.“ (G19:101)

In G5 wird explizit erwähnt, dass „Gott absolut auch mitgegangen hat, und zwar „bis zum letzten Punkt des Menschseins“. In dieser Aussage wird Gott nicht nur mit Jesus identifiziert, sondern dessen „Menschsein“ ausdrücklich erwähnt. Die bildliche Beschreibung („mitgegangen“) und die Betonung der Extremität der Erfahrung („bis zum letzten Punkt“) implizieren, dass Gott dieses menschliche Leid selbst erfahren hat. Auch in G11 findet sich dieser Gedanke („bis ins Äußere dieses Menschsein ausgereizt hat“), wobei hier das Leid in den „qualvollen Tod“ hinein verlängert wird. In beiden Fällen wird diese Lesart des Kreuzesgeschehens als zentral eingestuft („Das ist für mich die Aussage“; „Ja, stimmt“). In G19 schließlich wird – quasi im Nebensatz – bemerkt, dass Gott „unser Leiden [...] selbst erlebt hat.“ Wiederum erfährt Gott menschliches Leid.

Lässt sich also die zentrale BEDEUTUNG des vorliegenden Deutungsmodells in beiden Gesprächen finden, werden in G11 und G19 die Nähe Gottes als FOLGEN dieser Lesart des Kreuzestodes explizit erwähnt. Das Motiv der Nähe Gottes spielt für P4 aus G11 in der Passage, in der es um die BEDEUTUNG des Kreuzestodes geht, eine gewisse Rolle („um den Menschen ganz nahe zu sein“), sodass man hier eine entsprechende FOLGE annehmen kann. Für P2 ist diese Nähe das zentrale Motiv, aus der heraus er auf die Leiderfahrung Gottes zu sprechen kommt. Allerdings wird die Nähe auch bei P2 als FOLGE der Leiderfahrung dargestellt. Ansonsten wird in allen Gesprächen zwar allgemein über FOLGEN des Kreuzestodes gesprochen, keine dieser Konsequenzen ist aber direkt mit der Lesart des Kreuzes als Leiderfahrung Gottes verbunden oder wird im unmittelbaren Gesprächsumfeld dieser Lesart geäußert. Die in den Gesprächen identifizierbaren Folgen des Kreuzestodes spielen somit für das vorliegende Deutungsmodell keine unmittelbare Rolle.

Dagegen wird in G11 mit dem Willen Gottes ein alternativer GRUND für die Leiderfahrung Gottes am Kreuz erwähnt. Im obigen Zitat zur Bedeutung des Kreuzestodes ist eingeflochten, dass es Gott selbst ist, der zulässt, dass er am Kreuz Leid erfährt („also dass Gott eben diesen Weg gewählt hat“ [G11:80b]). Bedenkt man, dass sich in G11 keine Spur der in G21 konsequent geäußerten Skepsis zur Historizität des Kreuzesgeschehens findet, erscheint diese

Begründung sachlich konsequent. Angesichts der Allmacht Gottes im christlichen Verständnis wäre es erstaunlich, wenn Gott leidet, ohne dies selbst zuzulassen.

Hinsichtlich des Aspektes der EXPLIZITEN VORANNAHMEN findet sich mit der engen Assoziation von Kreuz und Auferstehung eine inhaltliche Parallele zwischen G21 und G11:

P4: „Ähm aber in der Nachbetrachtung, im Hinblick auf die Auferstehung, erst durch das Leid quasi in die Auferstehung hinein, dass das nochmal so 'ne besondere Bedeutung auch bekommen hat. Ähm ja, dass eben vorher vielleicht / naja, nicht Leid notwendig war, um aufzuerstehen, aber dass dadurch die Auferstehung nochmal einen anderen Aspekt gewonnen hat, ja.“ (G11:80a)

P4 führt in diesem Zitat aus, dass die Auferstehung durch das Leid, das Gott am Kreuz erfahren hat, eine eigene Bedeutung verliehen bekommen hat. Eigentlich wäre dieses Leid für die Auferstehung selbst nicht notwendig, schreibt dieser aber eine eigene Bedeutung zu. Es geht in dieser Passage also nicht um das Kreuz an sich, sondern um die Bedeutung der Auferstehung – die im Gespräch allerdings nicht weiter ausgeführt wird. Für die vorliegende Analyse ist von Bedeutung, dass P4 einen engen Zusammenhang zwischen Kreuz und Auferstehung annimmt. Technisch betrachtet handelt es sich dabei um eine Vorannahme, die dem Deutungsmodell der Deutung des Kreuzesgeschehens vorausgeht.

Weitere Kategorien zur Lesart, dass Gott am Kreuz menschliches Leid erfährt, finden sich in den drei Gesprächen nicht. Damit kann das oben rekonstruierte Deutungsmodell um die Kategorie „Wille Gottes“ erweitert werden (vgl. Abb. 6.19). Gleichzeitig bleibt festzuhalten, dass nicht alle aus G21 bekannten Kategorien dieses Deutungsmodells auch in G5, G11 oder G19 gezeigt wurden. Außerdem sollte bedacht werden, dass die Leiderfahrung Gottes am Kreuz nur in G21 im Horizont der Anfrage an die Historizität der in den Evangelien berichteten Ereignisse thematisiert wird. Die Aspekte im Deutungsmodell, die sich auf die Historizität beziehen, dürften damit für die weiteren Gespräche keine Rolle spielen. Für diese bleibt damit als elementares Deutungsmodell, dass Gott aus freiem Willen (GRUND) am Kreuz menschliches Leid erfährt (BEDEUTUNG) und damit den Menschen nahe wird (FOLGE).

Abbildung 6.19: Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Kreuz als Mitleiden Gottes im Menschsein“ im Modus des Vertrauens

METAREFLEXION			
EXPLIZITE VORANNAHME	GRUND	BEDEUTUNG	FOLGE
Kreuz & Auferstehung	Gottes Wille	Erleben menschlichen Leids	Nähe Gottes

6.7 Das Kreuz als Wendepunkt (LT 7)

In den Transkripten der Gruppendiskussionen findet sich in vier Interviews die Assoziation des Kreuzes mit einer Veränderung. Beim Blick ins Detail zeigen sich zwei unterschiedliche Varianten dieser Assoziation. Einerseits äußern die Teilnehmenden in zwei Gruppendiskussionen, dass das Kreuz einen Neuanfang darstellt, andererseits wird das Kreuz in zwei weiteren Diskussionen als dynamischer Stimulus aufgefasst, der neuen Schwung verleiht. Beide Bezüge lassen sich in je ein charakteristisches Deutungsmodell einbetten. Sie werden im Folgenden beschrieben.

6.7.1 Das Kreuz als Neuanfang (LT 7.1)

Das Deutungsmodell des „Neuanfangs“ findet sich in zwei der aufgezeichneten Gespräche, in G17 und G2. Inhaltlich folgen die beiden Argumentationen der Idee, dass das Kreuz von Gott geplant und gewollt ist und dies auch prophezeit wurde. Am Kreuz erfüllen sich Prophezeiung und Plan, wodurch eine neue Zeit entsteht, die einen qualitativen Neuanfang der Menschen mit Gott bedeutet. Das Deutungsmodell wird im Folgenden exemplarisch anhand von G17 rekonstruiert und anschließend die Variante aus G2 beschrieben.

Das grundlegende Deutungsmodell

In G17 lässt sich das Deutungsmodell „Neuanfang“ anhand der Kategorien BEDEUTUNG, FOLGE, GRUND und EXPLIZITE VORANNAHME rekonstruieren (vgl. Abb. 6.20). Die Kategorie METAREFLEXION ist dagegen nicht belegt. Im Folgenden werden diese Aspekte im Detail beschrieben.

Abbildung 6.20: Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Das Kreuz als Neuanfang“

METAREFLEXION			
/			
EXPLIZITE VORANNAHME	GRUND	BEDEUTUNG	FOLGE
Jesus = Gottes Sohn Vorwissen Jesu	Erfüllung des AT Gottes Wille	Neuanfang	Sündenverge- bung / Ewiges Leben Zugang zu Gott

Der Aspekt BEDEUTUNG ist durch die Kategorie „Neuanfang“ vertreten. Sprachlicher Ankerpunkt dieser Zuordnung ist die folgende Aussage:

P3: „Da endet dann ein Großteil des jüdischen Glaubens, weil er hat ja viel / da mit den dreißig Toren / da gelebt hat, gesagt wie weit die Tora gegangen ist, der war nicht gegen die Tora, der wollte die nicht abschaffen aber, das hat er selber gesagt, aber der hat die ausgelegt und anders gemacht. Und die Juden sind ja heute noch sehr in ihrem Glauben und damals. Und für mich gehört das historisch betrachtet rein, dass eine neue Zeit entstanden ist. Ein neues Denken in der Welt, über Gott.“ (G17:62)

Im Zitat wird deutlich, dass am Kreuz etwas „endet“ und etwas Neues beginnt. Das Ende bezieht sich für P3 auf den „Großteil des jüdischen Glaubens“, wogegen das Neue als „neue Zeit“ und „neues Denken [...] über Gott“ qualifiziert wird. Im Kreuz wird demnach der jüdische Glaube durch etwas Neues abgelöst. Dass dieser Bruch nicht absolut gedacht wird, deuten die Formulierungen „ein Großteil“ und „der war nicht gegen die Tora, der wollte die nicht ab-

schaffen“ an. Auch das konsekutive „weil“ in Kombination mit einer sprachlich inkonsistenten Reihung von Taten Jesu, die sich alle auf die jüdische Tradition beziehen, unterstreicht diese prinzipielle Kontinuität. Der Neuanfang wird als aus „historisch[er]“ Sicht „neue Zeit“ expliziert. Die Verwendung der Zuschreibung „historisch“ könnte somit darauf verweisen, dass sich Jesus selbst zwar in der jüdischen Tradition gesehen, die Deutung des Kreuzesereignisses aber zur Unterscheidung zwischen einer jüdischen Lesart des Glaubens und einer neuen Perspektive geführt hat. Allerdings bürdet diese Interpretation dem Adjektiv „historisch“ eine große Bedeutung auf. Als sicher kann festgehalten werden, dass für P3 im Kreuz etwas Neues beginnt, das für die Menschen konkrete Folgen hatte.

Für den Aspekt der FOLGEN konnten im Gespräch die beiden Kategorien „Sündenvergebung/Ewiges Leben“ und „Zugang zu Gott“ rekonstruiert werden. Für die erste Kategorie steht die folgende Passage:

P1: „Aber Leute, jetzt seid ihr wieder nur ihr Männer, die alles verkopft sehen. Für was ist denn Jesus für euch gestorben? Warum hat er das / das denn auf sich genom /?“

P4: „Für die Vergebung meiner Sünden. Und ich beziehe mit ‚mein‘ alle Anwesenden und alle Welt ein“

P3: „Es war die Erlösung für den Menschen. So wahrscheinlich. Sein Kreuzestod. Eine Erlösung wird für die Vergangenheit für die damalige Gegenwart und für die jetzige Zeit, die Zukunft. Er wollte sich praktisch davon / praktisch die Menschen erlösen (2).“

I: „Was stellen Sie sich denn vor? Von was erlöst wird?“

P8: „Dass wir das ewige Leben haben.“

I: „Das ewige Leben“

P9: „Ja von unserer Schuld. Von unserem Wesen, was per se von Geburt ungöttlich ist. Ich mein das merk ich doch jeden Tag 150 Mal mindestens, dass ich / ich will zwar fröhlich, dankbar oder freundlich, zuvorkommend und großzügig sein. Aber ich bin geizig, ich bin einer der ständig lästert, der unreine Gedanken hat. Einer, der dies und jenes tut und ich kann es nicht ändern. Aber mein Wesen ist in den Tod gegeben durch den Tod Jesu Christi und deswegen hat er für mich die Erlösung am Kreuz vollbracht. Es ist vollbracht. Das ist meine Sicherheit.“ (G17:42–48)

Die erste Zitatfolge dreht sich um die Erlösung der Menschen durch die Vergebung der Sünden im Kreuzesgeschehen. In gegenseitigen Bezügen arbeiten die Teilnehmer:innen heraus, dass Jesus durch seinen Tod am Kreuz die Menschen von ihrer Schuld befreit und damit erlöst hat. Diese Erlösung wird umfassend gedacht, denn sie bezieht sich auf „Vergangenheit“, „Gegenwart“ und „Zukunft“. Zwei Aspekte fallen bei dieser Gesprächssequenz auf. Zum einen handelt es sich um eine gemeinsame Konstruktion von P1, P3, P4 und P9. Werden in vielen Gesprächen Positionen und Haltungen additiv nebeneinandergestellt, entspinnt sich im Zitat eine Gesprächssequenz, in der man aufeinander aufbaut und an die Gedanken der zuvor sprechenden Person anschließt. Zum anderen greifen die Sprechenden auf traditionelle christliche Begriffe wie „Sündenvergebung“, „Erlösung“ und „ewiges Leben“ zurück. Diese Tradition stellt somit Konzepte zur Verfügung, die den Teilnehmer:innen helfen, ihre Idee von dem zu formulieren, welche Konsequenzen der Kreuzestod Jesu gehabt haben könnte. In dieser Gesprächssequenz werden sowohl die Sündenvergebung als auch das ewige Leben als Konsequenzen genannt.

Neben dieser sprachlich dichten Stelle findet sich an anderen Stellen im Gespräch mit dem Zugang zu Gott eine weitere mögliche FOLGE des Kreuzestodes Jesu:

P7: „Ich finde auch, also im Kreuz sagt man ja Schmerz ist Heil und Hoffnung. Und er ist Mensch geworden, dass er uns Menschen hier auf Erden das vorlebt und uns das / die Hoffnung und das Heil gibt. Auch wenn wir / jetzt sind wir im Elend und dass das aufbaut.“

I: „Auf was kann man hoffen?“

P7: „Dass wir dann bei ihm (1)“

I: „Bei ihm sind]“

P7: „sind und an seiner Welt teilhaben dürfen“ (G17:52–56)

P1: „Ich denke äh, dass da wirklich was spürbar war, um das Kreuz herum. Aber nur für die Leute, die dort waren, denke ich, ja. Also für mich ist es auch schön der Bericht, dass der Vorhang, egal ob das jetzt so war oder nicht, zerrissen ist. Dass der Weg frei wurde durch Jesus zu Gott. Direkt zu Gott zu gehen. Und das ist schon toll.“ (G17:65)

P4: „Und der Priester / der Hohepriester durfte ja nur einmal im Jahr da rein. Und äh das zeigt / das Zerreißen des Vorhangs ist für mich ein Symbol dafür, dass damit jeder dann diesen Weg finden kann.“ (G17:72)

Die drei Zitate haben gemeinsam, dass sich durch das Kreuzesgeschehen ein Zugang zu Gott eröffnet. Das erste Zitat beschreibt, dass den Menschen durch das Kreuz „die Hoffnung und das Heil“ gegeben ist und sich von einem bestehenden „Elend“ abgewendet wird. Auf Nachfrage wird die „Hoffnung“ als Hoffnung auf Gemeinschaft mit „ihm“ und „[Teilhabe] an seine[r] Welt“ konkretisiert. Das „ihm“ und „seine“ lässt sich aus dem Kontext heraus als Gott verstehen, denn im christlichen Verständnis ist nur Gott „Mensch geworden“. Das zweite Zitat wird über eine Beschreibung der Umstände um den Kreuzestod herum eingeführt. Zu der Zeit ist etwas „spürbar“ „für die Leute, die dort waren“ und der „Bericht“ des Geschehnisses beinhaltet einen Vorhangriss, womit auf Mt 27,51 verwiesen wird. Das Geschehnis selbst wird als biblisch, aber nicht mit Sicherheit wahrheitsgemäß („egal ob das jetzt so war oder nicht“) beschrieben, und trotz des Zweifels davon abgeleitet, „dass der Weg frei wurde durch Jesus zu Gott“. Dass eine Sicherheit bzgl. des Zugangs „direkt zu Gott“ tatsächlich bei P1 besteht ist durch die Wiederholung der Idee und der Bewertung der Folge als „schon toll“ interpretierbar. Das letzte Zitat bezieht sich auf dieselbe Bibelstelle wie das vorhergehende Zitat, den Vorhangriss. Hier wird die Ableitung des vorherigen Zitats zum Zugang zu Gott exegetisch begründet. Es wird die Realie des Vorhangs im Tempel kurz präsentiert und die Ableitung des Zugangs über die Zuschreibung des Geschehens nach dem Kreuzestod als „Symbol“ beschrieben, durch das erkannt wird, dass „jeder diesen Weg finden kann“.

Der Aspekt GRUND ist in diesem Deutungsmodell durch die Kategorien „Gottes Wille“ und „Erfüllung des AT“ vertreten. Sprachlich lassen sich die Kategorien auf die folgende Kommunikationsfolge beziehen.

P4: „Weil es im Alten Testament schon angekündigt war. Also das ist der entscheidende Punkt dabei. Im Buch der Weisheit bzw. im Psalm äh 22. Das ist schon angekündigt, dass dieser Ablauf des Kreuzestodes kommt.“

P6: „Ja.“

P4: „Und das musste auch vollführt werden. Logischerweise.“

P3: „Ich würd dann noch sagen, die Abschiedsreden vor den Aposteln, da hat ja Jesus eindeutig gesagt, dass es seine Sendung und sein Auftrag ist, diesen Weg zu gehen, also obwohl die Aposteln haben es ja auch nicht geglaubt, wie er festgenommen worden ist am Ende haben sie das Weite gesucht, ne. Und sind abgehauen und haben sich versteckt. Die hätten sich ja wahrscheinlich nie wieder sehen lassen, wenn die Auferstehung nicht gewesen wäre.“

P1: „In Jesaja steht ja für wahr er lud auf sich unsere Krankheit und lud auf sich unsere Schmerzen. Das kennen wir ja von Karfreitag. Also der Prophet Jesaja hat ja schon Jahrhunderte vorher das Leiden Jesu eigentlich angekündigt.“

P3: „Also für mich ist ein ganz wichtiger Punkt, dass wie du sagst, ja im Alten Testament schon geweissagt, vorausgesehen, angekündigt.“ (G17:19–24)

Dass es sich bei der ersten Aussage um einen GRUND handelt, ist durch die Konjunktion „weil“ induziert. Dieser Grund wird im Folgesatz auf den „Ablauf des Kreuzestodes“ bezogen. Es geht in der Gesprächssequenz somit um die Erfüllung einer Prophezeiung durch Jesu Tod am Kreuz. Der Ort dieser Prophezeiung wird biblisch an das „Buch der Weisheit“, den „Psalm [...] 22“, den „Prophet[en] Jesaja“ und das „Alte Testament“ rückgebunden. Im Selbstverständnis der Sprechenden muss eine derartige Prophezeiung eingelöst werden („vollführt [...]“. Logischerweise“), denn es handelt sich um eine „Sendung“ und einen „Auftrag“. Auch wenn im gesamten Abschnitt nie von Gott gesprochen wird, kann im Kontext eines christlichen Gesprächskreises nur Gott als Ursprung dieser Sendung bzw. dieses Auftrags angenommen werden. Beim Kreuzestod Jesu handelt es sich somit um die Erfüllung des Willen Gottes. Interessant ist der Verweis auf den „Karfreitag“, wo dieser Zusammenhang für die Teilnehmer:innen des Gesprächs erlebbar wird. Man kann vermuten, dass es sich hierbei um die Karfreitagsliturgie handelt.

Als EXPLIZITE VORANNAHMEN sind in das eben beschriebene Deutungsmodell die zwei Kategorien „Vorwissen Jesu“ und „Jesus = Sohn Gottes“ eingebettet. Rückzuführen sind die Kategorien auf folgende Äußerungen:

P1: „Also wenn wir doch glauben, dass Jesus Gottes Sohn ist, und davon gehe ich jetzt mal aus, ja, dann weiß er von Anfang an, von Anfang an, wie sein Leben abläuft. Das ist doch ganz logisch. Für mich. Und er weiß es auch, dass er später gekreuzigt wird und das Hineinwachsen in das / in dieses Leben, das kann ich nicht nachvollziehen, weil Gottes Sohn weiß das, was sein Vater mit ihm anstellt in Anführungszeichen.“

P4: „Und das weiß er auch am Kreuz noch genau. Seinem Nachbar sagt er noch, du wirst mit mir heute noch im Paradies sein. Er weiß das alles.“ (G17:36–37)

P8: „Nachdem sie ihn gekreuzigt haben, denk ich haben sie gemerkt, dass da was nicht stimmt. Dass es doch Jesus ist. Weil sie ja nicht an ihn geglaubt haben. Sie hatten ja nicht geglaubt, dass es Gottes Sohn ist. Und dann hat sich ja der Himmel verdunkelt und dann wussten sie, es war doch Gottes Sohn. Also er überzeugt selbst.“ (G17:61)

Das zentrale Motiv beider Gesprächsausschnitte ist die Einstufung Jesu als Sohn Gottes. Im zweiten Zitat wird diese Sohnschaft explizit angesprochen, denn im Kreuz offenbart sich den Umstehenden, die Jesus für einen normalen Menschen gehalten haben („Weil sie ja nicht an ihn geglaubt haben.“), dieser Sachverhalt („es war doch Gottes Sohn“). Man könnte dieses Outing als FOLGE des Kreuzes einstufen, wobei die entsprechende Kategorie dann die Erkenntnis der Sohnschaft beschreiben würde. Diese Sohnschaft wird für P8 jedoch nicht im Kreuz gestiftet, sondern offenbar. Damit hat sie bereits vorher bestanden. Damit kann die Sohnschaft Jesu als EXPLIZITE VORANNAHME bei den Teilnehmer:innen angenommen werden.

In der ersten Passage ist die Sohnschaft als Glaubensinhalt vorausgesetzt. Als Sohn Gottes wusste Jesus um das, was am Kreuz geschieht. Für P1 weiß Jesus „von Anfang an“, was geschehen wird („was sein Vater mit ihm anstellt“), für P4 weiß Jesus „das alles“. Letzteres ist zwar inhaltlich auf die Folgen des Kreuzesgeschehens ausgerichtet, stellt Jesus aber als einen Menschen mit umfassendem Wissen vor. Zumindest für P1 wirft dieses umfängliche Wissen ein Problem auf („kann ich nicht nachvollziehen“), denn in der Folge lässt sich Jesus wider besseren Wissens ans Kreuz schlagen. Die VORANNAHME, dass Jesus wusste, was auf ihn zukommt, macht dieses Geschehen umso geheimnisvoller. Für P1 bleibt diese kognitive Zumutung auch erhalten, obwohl er Jesus als „Sohn Gottes“

einstuft. Diese Sohnschaft erklärt für ihn das Vorwissen Jesu, nicht aber, warum er dieses Wissen nicht zur eigenen Rettung nutzt.

Fasst man das rekonstruierte Deutungsmodell zusammen, wird das Kreuz von den Teilnehmenden aus G17 als Beginn einer neuen Zeit angesehen, in der dem Menschen aufgrund der durch das Kreuzesgeschehen erwirkten Sündenvergebung ein neuer Zugang zu Gott eröffnet wird. Dabei wird dieses Geschehen als Ausdruck des Willens Gottes eingestuft, welches durch biblische Prophezeiungen vorausgesagt wurde. Eine besondere Qualität erhält dieses Geschehen durch die Tatsache, dass Jesus als Sohn Gottes um die Brutalität des Kreuzesgeschehens wissen muss, sie aber dennoch auf sich genommen hat.

Präsenz des grundlegenden Deutungsmodells in weiteren Gesprächen

Das aus G17 rekonstruierte Grundmuster findet sich auch in G2. Das Kreuz wird dabei ebenfalls als Vollendung mit Neuanfang angesehen, was in G2 wortwörtlich expliziert wird (*„Ja da stimm’ ich auch zu der Aussage, dass das Kreuz letztendlich das Ende von allem ist, weil Jesus dachte, es ist vollbracht und so, es ist alles beendet, aber gleichzeitig fängt auch alles neu an. Also Ende und Start gleichzeitig. Und das ist schon sehr faszinierend, wie sich das vereint irgendwie.“* [G2:31]). Analog zu G17 wird beschrieben, dass im Kreuz eine neue Zeit beginnt (*„Das ist schriftlich und trifft alles zu in dem Moment, wo alles vollendet ist, wo alles vollbracht ist. Wo eben auch ganz viel Neues anfängt, eine neue Zeit wo wir dann einen Zugang haben, einmal durch die enge Tür, durch die Pforte durch und dann wird alles weit.“* [G2:41]). Neben den aus G17 bekannten Folgen wird im Unterschied zu G17 in G2 zusätzlich ein starker Zusammenhang zwischen Kreuz und Auferstehung erwähnt, insofern Letztere dem Kreuzesgeschehen erst seinen eigenen Sinn verleiht. Durch diese starke Assoziation ergibt sich in G2 eine Folge, die so in G17 nicht anzutreffen ist: Im Kreuz besiegt Jesus den Tod:

P4: „Und der Kreuzestod ist ja auch nur so revolutionär, weil es nicht das Letzte war, was passiert ist, sondern weil danach die Auferstehung gekommen ist. Also einfach nur der Tod von Gott ist ja an sich noch nicht das revolutionäre Ereignis, aber der Tod von Jesus, dem einzig

perfekten und gerechten Menschen, der dann auch noch aufersteht, der dann den Tod besiegt und aufersteht.“ (G2:30)

Bei den GRÜNDEN des Kreuzes finden sich wiederum viele Parallelen zwischen G17 und G2, denn auch hier wird das Kreuz als von Gott geplant und entsprechend der atl. Prophezeiungen von Gott gewollt angesehen („*Das war einfach von Anbeginn der Zeit sein Plan, das Jesus am Kreuz stirbt, und wie er dazu gekommen ist, nur weil Adam und Eva es im Garten vergeigt haben.*“ [G2:49]; „*Und allein wie viel schon im Alten Testament über Jesus geschrieben wurde oder seinen Tod steht find ich total krass.*“ [G2:40]). Ferner gleichen einige FOLGEN aus G2 denen aus G17. So wird angenommen, dass durch das Kreuz für die Menschen ein Zugang zu Gott ermöglicht ist („*Wo eben auch ganz viel Neues anfängt, eine neue Zeit wo wir dann einen Zugang haben, einmal durch die enge Tür, durch die Pforte durch und dann wird alles weit.*“ [G2:41]).

Der zentrale Unterschied im Deutungsmodell „Neuanfang“ gegenüber G17 besteht in G2 darin, dass deutlich mehr und andere EXPLIZITE VORANNAHMEN sichtbar werden. In G2 spielen vor allem die Kategorien „Trennung von Gott“ und „Jesus = Mensch“ eine Rolle. Beispielhaft für diese Kategorien werden folgende Aussagen aus G2 angeführt:

P3: „Oder wie er immer von Gott als Vater gesprochen, und ich glaub nur am Kreuz hat er von ‚mein Gott‘ geredet, also nicht von ‚mein Vater‘, sondern von ‚mein Gott‘. Und das kann auch betonen, wie weit weg er war. Und dass er von dieser Sohnschaft alles aufgegeben hat und komplett zerschlagen wurde. Da sind auch so viele Aspekte, also körperlich zerschlagen auf brutalste Art und Weise, psychisch auch aber gleichzeitig auch durch eine komplette Trennung von Gott, so in der kompletten Schuld in der kompletten Menschheit das ist so (puuu:::uhhhh puuu:::uhhh) das ist so verstrickt.“ (G2:47)

P4: „Also einfach nur der Tod von Gott ist ja an sich noch nicht das revolutionäre Ereignis, aber der Tod von Jesus, dem einzig perfekten und gerechten Menschen, der dann auch noch aufersteht, der dann den Tod besiegt und aufersteht.“ (G2:30)

Das erste Zitat ist eine Fortführung des zweiten Zitates aus den FOLGEN. Die Person beschreibt abermals den Sprachgebrauch Jesu, indem sie Mt 27,46 zitiert, und leitet von den Worten Jesu unter

Rückgriff auf die Wortfelder von Ferne und Zerstörung („wie weit weg er war“, „Sohnschaft alles aufgegeben“, „komplett zerschlagen wurde“, „körperlich [und psychisch] zerschlagen“) ab, dass „eine komplette Trennung“ zwischen „Gott“ und Jesus im Moment des Kreuzes bestand. Über einen verbalisierten Erstaunungslaut („puuuuu:::uhhhh puuuuu:::uhhhh“) wird die Komplexität der Aussagen durch P3 betont. Im zweiten Zitat wird Jesus als „einzig perfekte[r] und gerechte[r] [Mensch]“ beschrieben. Damit passt diese Aussage zu dem, was in anderen Gesprächen mit „Jesus = Mensch“ kategorisiert wurde und auf die menschliche Natur Jesu anspielt. Auch hierbei handelt es sich um eine EXPLIZITE VORANNAHME.

Schließlich wird im Gegensatz zu G17 in G2 die Argumentation selbst zum Thema gemacht, weshalb sich hier auch der Aspekt der METAREFLEXION findet. Die zugeordnete Kategorie nennt sich „übersteigt menschliches Vorstellungsvermögen“ und lässt sich an folgendes Zitat rückbinden.

P4: „Das ist halt auch so allumfassend, wie du gesagt hast mit der Vergangenheit, es ist so allumfassend. Und dieser eine Tod an diesem einen Kreuz, der genügt und das reicht für das Alles. Und das ist nicht das so irgendwie (1), also, das ist jetzt nicht so, dass jemanden so auslässt oder ausklammert. Sondern das Blut Jesu, das am Kreuz vergossen wurde. Das ist genug für alle Sünde, alle Menschen, und für alle Zeit. Und das ist so, nicht dass es nur allumfassend und ganzheitlich ist. Des ist ja einfach voll durchdacht, das ist ja so krass, dass wir da mit unserem super begrenzten Verstand auch echt nur richtig langsam voran kommen.“ (G2:48)

Das Gros des Zitats bezieht sich auf die sündenvergebende Wirkung des Kreuzes, die sich auf alle Menschen zu allen Zeiten erstreckt. Hierbei handelt es sich um eine Folge des Kreuzesgeschehens, die bereits aus G17 bekannt ist. Die metareflexive Wendung findet sich in der vorletzten Zeile des Zitats. Besagte Wirkweise des Kreuzesgeschehens wird von P4 danach als „krass“ beschrieben, was als ein Erstaunen interpretiert werden kann. Folgend wird der „Verstand“ von „[uns]“ als „super begrenzt“ beschrieben. Das Possessivpronomen „unser“ wird hier als der menschliche Verstand interpretiert, da im Zitat selbst bereits von „allen Menschen“ gesprochen wurde. Aus der Formulierung, dass der „Verstand [...] nur richtig langsam voran [kommt]“ lässt sich ableiten, dass von

P4 angenommen wird, dass dieser die „ganzheitliche“ und „durchdachte“ Handlung Gottes nicht vollends begreifen kann. Das Kreuzesgeschehen entzieht sich letztlich dem, was der menschliche Verstand fassen kann. Eine vergleichbare Reaktion war oben bereits bei P3 zu beobachten, die im Zusammenhang mit der Trennung Jesu von Gott die Annahme, dass Jesus am Kreuz die Sünden der Menschen auf sich nimmt, durch das lautmalerische „puuuu:::uhhhh puuu:::uhhh“ (G2:47) als komplex zu begreifen eingestuft hat.

Ergänzt man das oben rekonstruierte Deutungsmodell zu G17 durch die in G2 rekonstruierten Kategorien, ergibt sich die folgende Abbildung 6.21:

Abbildung 6.21: Erweitertes heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Das Kreuz als Vollendungs- und Neubeginnsmoment“

METAREFLEXION			
<i>übersteigt menschliches Vorstellungsvermögen</i>			
EXPLIZITE VORANNAHME	GRUND	BEDEUTUNG	FOLGE
Jesus = Gottes Sohn/ <i>Jesus = Mensch</i>	Erfüllung des AT Gottes Wille	Neuanfang	Sündenverge- bung / Ewiges Leben
Vorwissen Jesu <i>Trennung Gott – Jesus</i>			Zugang zu Gott <i>Sieg über den Tod</i>

6.7.2 Kreuz als dynamischer Stimulus (LT 7.2)

In zwei weiteren Gesprächen (G5 und G6) wird ebenfalls im Kreuz eine Wende gesehen. Allerdings wird hier kein zeitliches Ende und kein folgender Neuanfang beschrieben, sondern die Bedeutung des Kreuzes wird als Stimulus bestimmt, der den Jünger:innen Jesu neue Kraft und neuen Schwung vermittelt. Diese Dynamik ist entweder durch Gottes Willen oder durch Jesu Verhalten entstanden und bewirkt bei den Gläubigen die Sicherheit, dass Jesu Botschaft wahrhaftig ist. Dabei wird das Kreuz stark mit der Auferstehung assoziiert.

Das grundlegende Deutungsmodell

Dieses Deutungsmodell „Kreuz als dynamischer Stimulus“ wird exemplarisch anhand von G5 rekonstruiert. Dabei finden die kategorialen Aspekte BEDEUTUNG, FOLGE, GRUND und EXPLIZITE VORANNAHME ihren Platz (vgl. Abb. 6.22). Diese Aspekte werden im Folgenden detailliert beschrieben.

Abbildung 6.22: Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Kreuz als dynamischer Stimulus“

METAREFLEXION			
/			
EXPLIZITE VORANNAHME	GRUND	BEDEUTUNG	FOLGE
Kreuz & Auferstehung Vorwissen Jesu	Ärgernis für die Umwelt Gottes Wille	dynamischer Stimulus	Mut & Glaube durch Er- scheinungen Sendung des Geistes Staatskirche
		Auferstehung	

Der Aspekt der BEDEUTUNG ist durch die Kategorie „Kreuz als dynamischer Stimulus“ repräsentiert, bei dem im Kreuz ein Wandel in der Psyche der Jünger:innen Jesu stattfindet. Sprachliche Ankerpunkte dieser Zuordnung sind die folgenden beiden Zitate:

- P4: „Naja da ist das Ganze ja eigentlich erst wirklich los gegangen. Also das ist ja eigentlich unwahrscheinlich, dass nach so einem Tiefpunkt alles net in Depressionen verfällt, sondern, dass da eben neuen Schwung kriegt.“ (G5:88)
- P3: „Und der Tod, also dieser Tod, hat natürlich seiner Botschaft der Umkehr ne unheimliche Wucht gegeben.“ (G5:238)

Das erste Zitat beschreibt das Kreuz als den Beginn einer neuen Dynamik, wobei sprachlich nicht ganz klar wird, ob diese Dyna-

mik durch das Kreuz selbst ausgelöst wird oder erst in der sich daran anschließenden Auferstehung. Explizit wird das Kreuz als Ausgangspunkt einer Dynamik dargestellt („eigentlich erst wirklich losgegangen“). Diese Dynamik wendet einen „Tiefpunkt“ und gibt „dem Ganzen“ „neuen Schwung“. Die Außergewöhnlichkeit des Geschehens wird zum einen explizit ausgesagt („ist ja eigentlich unwahrscheinlich“), zum anderen durch den Verweis auf die eigentlich erwartbaren Konsequenzen („Depressionen“) narrativ betont. Deutlich ist die im christlichen Erzählfundus gut belegte Wirkung des Kreuzes zu spüren, dass mit dem Tod Jesu zuerst ein Scheitern verbunden ist. Aus diesem Scheitern erwächst gemäß dem vorliegenden Deutungsmodell aber eine neue Dynamik. Sie wird im ersten Zitat mit „neuen Schwung“ und im zweiten Zitat mit „ne unheimlich Wucht“ ausgedrückt. Im zweiten Zitat wird diese Wucht unmittelbar mit dem Tod verbunden („hat [...] gegeben“). Im ersten Zitat bleibt die präzise Rolle des Kreuzes offen. „Nach diesem Tiefpunkt“ kann zeitlich gemeint sein, sodass das Kreuz selbst zwar der Referenzpunkt, nicht aber die eigentliche Ursache der neuen Dynamik darstellt. Dieses „nach“ kann aber auch konsequent im ursächlichen Sinn verstanden werden.

Die Auswirkungen finden sich im Aspekt der FOLGEN. In G5 können die Kategorien „Mut & Glaube durch Erscheinungen“, „Sendung des Geistes“ und „Entstehung der Staatskirche“ rekonstruiert werden. Die Kategorien „Mut & Glaube durch Erscheinungen“ gründet in den folgenden Zitaten:

P1: „Das Trüppchen hat wieder Mut gefasst. Aus der tiefsten Verzweiflung heraus. Das ist schon bemerkenswert. Halt, ich mein diese Erscheinungen.“ (G5:85)

P6: „Naja das hat der denen ja auch gegeben durch, dass er sich hat erscheinen lassen. Dass sie glauben, der war es wirklich.“ (G5:89)

Das erste Zitat fasst nochmals die durch das Kreuz ausgelöste Dynamik zusammen und nennt den „Mut“ als unmittelbare Folge des Geschehens. Dass es sich hierbei um eine echte Veränderung handelt, betont das nachgeschobene „aus der tiefsten Verzweiflung heraus“ und die Qualifikation des Geschehens als „bemerkenswert“. Allerdings lässt P1 auf diese Rückversicherung zum Kreuzesgeschehen eine Korrektur folgen: Der Mut resultiert nicht aus

dem Kreuz selbst, sondern aus den Erscheinungen im Nachgang des Kreuzesgeschehens, in welchen die Jünger:innen Jesus als auferstanden erlebt haben. Diese Korrektur wird durch P6 etwas später aufgegriffen und wiederholt. In beiden Aussagen wird das Kreuz somit als Ausgangs- und Bezugspunkt der Dynamik, die den Kern dieses Deutungsmodells darstellt, qualifiziert. Ursächlich für die Folgen, die aus dem Kreuzesgeschehen erwachsen, wird jedoch die Auferstehung erachtet, die im christlichen Weltverständnis der logische Referenzpunkt der Erscheinungen im Gefolge des Kreuzesgeschehens ist. Kreuz und Auferstehung sind im vorliegenden Deutungsmodell damit eng aufeinander bezogen. Erwächst nach P1 aus dem Kreuzesgeschehen und den darauffolgenden Erscheinungen Mut, bewirken für P6 die Erscheinungen Glaube.

Als weitere Folge des Kreuzesgeschehens wird von P2 die Sendung des Geistes ins Gespräch eingebracht.

P2: „Er hat den Geist geschickt. Den gabs vorher auch nicht. Zumindest kam der vorher nicht vor.“ (G5:90)

Zuerst wird hier explizit gesagt, dass es diesen „vorher auch nicht [gab]“. Offensichtlich klingt dieser Gedanke für P2 jedoch eigenartig, denn sofort wird die Relativierung nachgeschoben, dass er „zumindest“ im Vorfeld des Kreuzesgeschehens keine Rolle gespielt hat („kam [...] vorher nicht vor“). Diese Bemerkung ist insofern interessant, weil der Geist in den ntl. Erzählungen von der Geburt und der Taufe Jesu explizit erwähnt wird. Es liegt also nahe, dass sich P2 im Kontext der Erscheinungs- Thematik des Gesprächs zwar an das Pfingstereignis erinnert, nicht aber an andere biblische Erzählungen, in denen der Geist eine Rolle spielt.

Schließlich wird in G5 noch erwähnt, dass durch den Kreuzestod die Kirche zur Staatskirche werden konnte. Diese Erwähnung folgt im Anschluss an eine Passage, in der es um das Kreuzesgeschehen als Folge Jesu Verhaltens geht, sodass gesprächslogisch von einer weiteren Folge des Kreuzes gesprochen werden kann.

P1: „Der Sklave bedient nicht, er sitzt am Tisch. Das war ja unerhört, auch, und das hat schon ne Strafleistung gehabt, denk ich. Die Römer haben denen dann gesagt: du bist halt der, der zufällig gewonnen hat in seiner Schlacht. Und die Kirche dann Staatskirche wurde. Ich glaub das war auch göttliche Fügung, wobei man auch sagen kann, das war

@gar nicht so glücklich@. Hätt ma lieber nicht, wären wir lieber nicht die Staatskirche geworden, sondern ein authentischer Haufen geblieben.“ (G5:94)

Insgesamt reiht P1 verschiedene Sachverhalte aneinander, ohne dass deren Referenzpunkt immer eindeutig rekonstruiert werden kann. Das Zitat beginnt mit einer gesellschaftlichen Neuordnung („Der Sklave [...] sitzt am Tisch.“), die von P1 als „Strafleistung“ qualifiziert wird. Hier könnte die Gleichheit der römischen Stände gemäß dem christlichen Anspruch im Hintergrund stehen (z. B. Gal 3,28), wobei die Rhetorik der Strafe nicht in diesen Zusammenhang passt. Im weiteren Verlauf wird dann von einem zufälligen Sieg in einer Schlacht und der daraus folgenden Promotion der Kirche zur Staatskirche gesprochen. Hier könnte die Schlacht an der Milvischen Brücke und die folgende sog. Konstantinische Wende gemeint sein. Beide Aspekte werden von P1 als „göttliche Fügung“ qualifiziert. Die folgende Relativierung deutet an, dass P1 mit dem, was sich aus der „Staatskirche“ entwickelt hat, nicht glücklich ist.

Der Aspekt der GRÜNDE ist durch die Kategorien „Ärgernis für die Umwelt“ und „Gottes Willen“ repräsentiert, wobei es darum geht, dass Jesus in seinem Verhalten im Leben aus Sicht der Römer Strafen begangen hat, und deshalb das Kreuz verdient hatte, das Ganze aber auch als von Gott verursacht angesehen wird. Das letztbenannte Zitat stellt diesen Grund neben der Folgenbeschreibung ebenfalls dar. Es wird hier zwar nicht direkt beschrieben, dass es sich bei der Aussage um einen Grund handelt, dafür werden aber Taten Jesu während seines Lebens („Der Sklave dient nicht, er sitzt am Tisch“) als „Strafleistung“ verursachend beschrieben, was in der Konsequenz auf das Kreuz hindeutend zu verstehen ist. Zudem wird aber das Kreuz insgesamt als „göttliche Fügung“ beschrieben, was sich dahingehend verstehen lässt, dass es dem Willen Gottes unterliegt.

Eingebettet in das eben beschriebene Deutungsmodell sind die Kategorien „Zusammenhang Kreuz und Auferstehung“ und „Vorwissen Jesu“ aus dem Aspekt der EXPLIZITEN VORANNAHMEN. Die Zuordnungen beziehen sich auf die folgende Gesprächspassage:

P2: „Aber nicht nur der Tod, auch die Auferstehung danach [gibt der Botschaft der Umkehr ne unheimliche Wucht].“

P3: „Ja die Auferstehung, natürlich.“

P2: „Wenn er gestorben wär und dann tot geblieben“

P5: „Dass die Aufmerksamkeit ist halt schonmal gekommen durch den Kreuzestod. Des ist klar. Sonst wär die Auferstehung ja gar nicht so gekommen, wenn der nicht so, ich find das Wort nicht, bombastisch ist scheiße, ne. Aber gestorben wäre, dann wäre vielleicht auch die Auferstehung gar nicht so in die Köpfe gegangen. Oder?“ (G5:239–242)

P3: „und ich bin mir sicher, der hat das gewusst“

P6: „Ja!“

P3: „Der hat das voll gewusst.“ (allgemeines Nicken)

P6: „Der hat ja auch im Vorfeld mehrfach auf seinen Tod hingewiesen.“

P3: „Also es war nicht zufällig.“

P2: „ne. Er ist bewusst diesen Schritt gegangen.“ (G5:247–252)

Diese Passage folgt unmittelbar auf das zweite Zitat des BEDEUTUNGS-Aspekts. In ihrem ersten Teil wird explizit bestätigt, was bislang eher implizit angeklungen ist: Die Teilnehmer:innen von G5 denken Kreuz und Auferstehung als zwei Seiten einer Medaille. Die Wucht, die das Kreuzesgeschehen stimuliert, wird ursächlich durch die Auferstehung erzeugt. Allerdings braucht es für diese Wucht eben auch den Tod am Kreuz, und zwar nicht nur als sachliche Voraussetzung der Auferstehung („sonst wär die Auferstehung ja gar nicht so gekommen“), sondern für deren Effekt („bombastisch“, „gar nicht so in die Köpfe gegangen“). Dieser Zusammenhang wird nochmals gesteigert durch die Prämisse, dass Jesus von seinem Schicksal wusste. Geht man hier ins Detail, spricht die Gruppe von Jesu Wissen von seinem Tod, nicht jedoch von seinem Wissen um die Auferstehung. Demnach weiß Jesus um die Pein, der er nicht ausweicht, nicht aber um seine Erlösung. In dieser Konstellation unterstreicht das Vorwissen Jesu die „Wucht“, die das Kreuzesgeschehen auslöst.

Präsenz des grundlegenden Deutungsmodells in weiteren Gesprächen

Das Deutungsmodell, dass das Kreuz als Botschaft einer Wende aufgefasst wird, findet sich ebenfalls in G6, wenn auch in rudimentärer Form. Kern der Zuordnung des G6 zu dieser BEDEU-

TUNG ist das folgende Zitat: „*Das [Kreuz] ist schon ein kleines bisschen Umkehr, schon ein bisschen Umkehr ist der Schlüssel.*“ (G6:42) Das Zitat beschreibt das Kreuz als Ort der „Umkehr“. Diese Umkehr bleibt inhaltlich unterbestimmt, sodass nicht rekonstruiert werden kann, worin diese Umkehr besteht oder worauf sie sich bezieht. Auch die Relevanz dieser Wende bleibt offen. Auf der einen Seite wird dieser Umkehr eine exemplarische Bedeutung zugeschrieben („Schlüssel“), auf der anderen Seite wird die Umkehr selbst relativiert („kleines bisschen“, „bisschen“). Die einzig benannte FOLGE in G6 wird in der folgenden Gesprächspassage ausgedrückt:

P4: „Und daraufhin sagt Jesus: Weil du mich eben erkannt hast, wirst du im Paradies sein.“

P5: „Noch heute wirst du/!“

P4: „Noch heute wirst du mit mir am Kreuz sein. So genau weiß ich das nicht mehr! Aber das ist schon ne spannende Sache. Immer wenn wir auf Jesus zurückgeworfen, zurück hin binden, lesen, ein Satz von mir: Jesus, du bist der, der du bist, hilf mir oder / der hat ja noch nicht mal gesagt: hilf mir, sondern der hat ja nur nur seinen Kumpel zurechtgewiesen und ihn gestoppt. Und das reicht um, dann eben bei Jesus in der Ewigkeit zu sein. Das ist schon toll.“ (G6:39–41)

Die gesamte Passage wird mit „Ewigkeit mit Jesus“ kodiert. Die Aussage beginnt mit einem Verweis auf ein Zitat Jesu während des Kreuzesgeschehens, in dem er einem Kreuzesanwesenden die Gemeinschaft im „Paradies“ verspricht. In der Diskussion um die konkrete Gestalt des Zitats wird deutlich, dass P4 die nachösterliche Gemeinschaft mit Jesus als sehr niederschwellig einstuft: Man muss nicht einmal um Hilfe bitten. GRÜNDE, warum es zum Kreuz gekommen ist, sind in G6 nicht rekonstruierbar. Während in G5 der Zusammenhang zwischen Kreuz und Auferstehung und Jesu Wissen bezüglich des Kreuzesgeschehens als EXPLIZITE VORANNAHME ausgedrückt wird, wird in G6 in dieser Hinsicht vom „Unrecht am Kreuz“ gesprochen. Beispielhaft steht für die Kategorie die folgende Kommunikationsfolge:

I: „Was hat denn diesem Kreuzestod so besonders gemacht?“

P1: „Na weil er nichts verbrochen hatte. Außer dass er seine Meinung gesagt hat, seine Überzeugung für das, wofür er auf die Welt gekommen ist. Und was er verkündet hat, hat ja nichts. Das, was er verkün-

det hat, war ja Nächstenliebe pur. Da war ja nichts, wofür wir in irgendeiner Weise bestraft hätte werden können. Das ist das Besondere.“ (G6:50–51)

Über die Anfrage der Besonderheit des Kreuzes durch die Moderation erklärt P1, dass sie der „Meinung“ sei, dass Jesus für „nichts [...] bestraft hätte werden können“. Dies wird verstärkt, indem P1 erklärt, dass Jesus „nichts verbochen“ hatte. Jesu Handeln und seine Verkündigung werden dabei als „[pure] Nächstenliebe“ beschrieben. Es lässt sich dementsprechend interpretieren, dass Jesu Handeln für die sprechende Person keinen Anlass für die Kreuzigung gegeben hat, der Tod am Kreuz also zu Unrecht erfolgt. Insgesamt erweitert G6 das aus G5 rekonstruierte Grundmuster der vorliegenden Variation des Deutungsmodells „dynamischer Stimulus“ also um die FOLGE „Ewiges Leben“ und die EXPLIZITE VORANNAHME „Unrecht am Kreuz“. Durch die fehlenden GRÜNDE und die rudimentäre Art der Erklärung bleibt diese Ergänzung jedoch stark thesenhaft, denn es ist unklar, ob mit besagter „Umkehr“ tatsächlich ein dynamischer Stimulus verbunden wird. Auf eine systematische Erweiterung des schematischen Deutungsmodells um die Aspekte aus G6 wird deshalb im vorliegenden Fall verzichtet.

6.8 Das Kreuz als Instrument des Marketings (LT 8)

G18 kreist vor allem zu Beginn um die Frage, warum Jesus am Kreuz sterben musste. Dabei wird die Grausamkeit des Todes als Mittel dargestellt, um die größtmögliche öffentliche Aufmerksamkeit zu erzeugen. Dieses Deutungsmodell setzt sich aus den formallogischen Aspekten BEDEUTUNG, FOLGE und EXPLIZITE VORANNAHME zusammen, während weder ein GRUND noch eine META-REFLEXIVE AUSSAGE zu finden sind (vgl. Abb. 6.23). Im Folgenden werden diese Aspekte im Detail besprochen.

Entgegen dem bisherigen Vorgehen wird im Folgenden der gesamte Gesprächsblock zitiert, anhand dessen das vorliegende Deutungsmuster rekonstruiert wurde. Das ist deshalb möglich, weil in dieser Passage das gesamte Deutungsmuster konzentriert vorliegt. Das ist aber auch notwendig, weil die verschiedenen Aspekte des Deutungsmusters ineinander verschachtelt angetroffen werden.

Abbildung 6.23: Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Instrument des Marketings“

METAREFLEXION			
EXPLIZITE VORANNAHME	GRUND	BEDEUTUNG	FOLGE
zeitgenössische Kommunikations- medien Sensationsgier des Menschen	—	grausamste Tötungsart	Aufmerksamkeit Kontrastraf für die Auferstehung

P5: „Warum musste er am Kreuz sterben? [...] Ja, das war damals das Einzige, wo am meisten Aufmerksamkeit ist. Es gab kein Fernsehen, kein Social Media, nichts. Oder so hier. Aber so ist der Mensch: Kreuzigung. Da ist was los. Das gucke ich. Da gehe ich hin. Erstmal, dass die normalen Leute, oder so, der Ablenkung von dem, was passiert war. Kreuzigung können wir gucke. Ist was los, gucke ich. Natürlich ist das Abschreckung, weil es war bestialisch, das da. Müssen wir uns nichts vormachen, oder so. Und äh.“

P1: „Kannst du auch vielleicht sagen, vielleicht in dem Zeitpunkt das Bestialischste, das Krassste?“

P5: „Naja, was anderes gabs ja nicht.“

P4: „Wenn er stattdessen gesteinigt worden wäre, wäre es vielleicht auch so, gerade am Ende, also, denn das, das ich sag mal, das Entscheidende war doch nicht das Sterben, sondern das Entscheidende war doch die Auferstehung.“

P1: „Ja, aber für, ich hab mir überlegt, ähm, die Auferstehung ist doch schon so was, sag ich mal, für uns in, in die eine Richtung abgehoben, oder, oder, äh, sag ich mal jetzt, zum Erlebten, äh, nie vergleichbar so, also, um sozusagen wie die Auferstehung zu betonen. Vielleicht ist die andere Richtung dieser krasse Tod vorher, weil das fragst du dich doch auch, das sagst du doch immer wieder, jeder, jeder, jedes Elternteil oder jeder Eltern versucht doch das Schlimmste von seinen Liebsten, vom Kind abzuwenden. Und dort ist es ja genau andersrum. Dort wird, sozusagen, als Voraussetzung für das, was danach folgt, das Schlimmste so zu sagen, ist gerade das Beste vielleicht, das beste Glück dafür also wäre.“

P5: „Für die Auferstehung musst er einfach nur gestorben sein, so.“

P1: „Aus unserer Sicht.“

P5: „So rein, rein, ich sag mal]

P1: „aber weil die Vorstellung so, so was Krasses ist, nicht nachzuvollziehen, was in die eine Richtung ist. Vielleicht deshalb so'n Kreuzestod, das ist die andere Richtung]“

P5: „Das gibt ja auch ein schlechtes Bild, oder so. Wie Jesus geht durch die Wüste, geht dort in die Höhle. Er war dort alleine, oder so. Kommen die bösen Räuber und sagen: Gib's Geld her. Sagt er: Hab ich nicht, will ich nicht. Und dann ermordet. Könn't er immer noch auferstehen. Aber das wäre 'ne total scheiße Geschichte.“ (G18:37–50)

In der zitierten Passage überlagern sich zwei Themen. Auf der einen Seite wird das Kreuz zur Auferstehung ins Verhältnis gesetzt. Demnach konstatiert P4, dass die Auferstehung eigentlich „das Entscheidende“ war und P1 ordnet das Kreuz als „Voraussetzung“ für diese Auferstehung („für das, was danach folgt“) ein. Allerdings ist dieses Thema in das andere Thema der Passage eingebettet, bei dem es um die Frage geht, ob es des Todes am Kreuz überhaupt bedurft hätte. Dieses Thema steht am Anfang der Passage und zu diesem Thema kommt der Gesprächskreis auch wieder zurück, weshalb es die eigentliche Argumentationsebene des Gesprächsausschnitts definiert. Dabei wird die BEDEUTUNG des Kreuzes in besagter Grausamkeit gesehen, denn diese Tötungsart ist „das Bestialischste, das Krasseste“, was er zur damaligen Zeit gab, und steht für einen „krassen Tod“, „das Schlimmste sozusagen“, was Eltern eigentlich ihren Kindern ersparen wollen. Die entscheidende Rolle dieser Grausamkeit wird mit der Geschichte vom Tod durch Raubüberfall am Ende der Passage unterstrichen, denn auch diese Geschichte würde eine Auferstehung ermöglichen („Könn't er immer noch auferstehen.“), hätte aber einen völlig anderen Effekt („ne total scheiße Geschichte.“)

Die FOLGE dieser Grausamkeit des Kreuzestodes ist „Aufmerksamkeit“, und zwar wegen der Einzigartigkeit des Geschehens eine maximal mögliche Aufmerksamkeit („am meisten“). Dieser Effekt wird von P5 erzählerisch durch die Augen vermuteter Zeitgenossen Jesu untermalt („Kreuzigung. Da ist was los. Da gucke ich. Da gehe ich hin.“). Von der Sache her könnte man die Auferstehung ebenfalls als Folge des Kreuzestodes kodieren (vgl. „Voraussetzung“ oben). Allerdings spielt die Grausamkeit des Kreuzestodes für diese Konsequenz keine Rolle („Wenn er stattdessen gestei-

nigt worden wär, wär' es vielleicht auch so“; „Für die Auferstehung muss er nur gestorben sein, so.“). Damit stellt die Auferstehung für das vorliegende Deutungsmuster keine FOLGE im eigentlichen Sinn dar. Sie bleibt aber im Blick von zumindest P1, die die Grausamkeit des Kreuzestodes als hermeneutische Kontrastfolie für die Auferstehung ins Gespräch einbringt („Und dort ist es ja genau andersrum.“). In diesem Sinn könnte man die Kategorie „Kontrastfolie für die Auferstehung“ als mittelbare Folge der Argumentationslogik festhalten.

Ein unmittelbarer GRUND für das Kreuzesgeschehen wird in der zitierten Passage nicht gegeben. Es finden sich im weiteren Gespräch zwar Gründe, warum es zum Kreuz gekommen ist. Diese beziehen sich aber auf das Kreuz an sich und nicht auf die Grausamkeit, für die der Kreuzestod steht. Der Aspekt des Grundes bleibt im vorliegenden Deutungsmodell somit ohne Belegung.

EXPLIZITE VORANNAHMEN werden in der zitierten Passage in Nebenbemerkungen verhandelt. Auf der einen Seite wird die Sensationsgier des Menschen als Voraussetzung thematisiert, welche im Wesen des Menschen wurzelt („Aber so ist der Mensch.“). Auf der anderen Seite werden die zeitgenössischen Kommunikationsmöglichkeiten ins Gespräch eingebracht („Es gab kein Fernsehen, kein Social Media, nichts.“) Beide Voraussetzungen sorgen in der Logik des Gesprächskreises dafür, dass der grausame Kreuzestod zur Zeit Jesu die größte denkbare Aufmerksamkeit erzeugen konnte.

Die wenigen metareflexiven Bemerkungen beziehen sich auf die Auferstehung („nicht nachzuvollziehen“) und spielen deshalb für das vorliegende Deutungsmodell keine Rolle. Zusammengefasst ergibt sich damit das Deutungsmodell, dass die Grausamkeit des Kreuzestodes eine maximale Aufmerksamkeit erzeugt, weil sie zum einen die Sensationslust des Menschen anspricht und auf der anderen Seite angesichts der zeitgenössischen Kommunikationsmedien kaum Konkurrenz hatte. In diesem Muster ist der Kreuzestod ein Mittel zum Zweck der Gewinnung öffentlicher Aufmerksamkeit bzw. ein Instrument des Marketings. Wer dieses Instrument einsetzt – denkbar wären mindestens Gott oder die biblischen Schriftsteller:innen –, wird im Gespräch nicht weiter diskutiert

6.9 Das Kreuz als Symbol

Neben den weitgehend vollständig rekonstruierbaren Deutungsmodellen finden sich in den Gesprächen vielfältige assoziative Bezüge auf das Kreuz, die für sich genommen zu knapp sind, um ein Deutungsmodell darzustellen und auch keinen systematischen Bezug zu den obigen Mustern aufweisen. Auf eine vollständige Darstellung dieser assoziativen Bezüge wird hier verzichtet, weil eine derart unsystematische Liste für die im Projekt verhandelte Forschungsfrage keinen Erkenntnisgewinn verspricht.

Allerdings dominiert in diesen Bezügen die Auffassung des Kreuzes als Symbol. In dieser Auffassung kommt dem Kreuz keine eigene BEDEUTUNG zu, sondern es verweist auf eine BEDEUTUNG, die außerhalb seiner selbst liegt. Eine solche Verwendung des Kreuzes ist in der Geschichte des Christentums gut belegt und wird offensichtlich auch in gegenwärtigen christlichen Gesprächskreisen aufgegriffen. Analog zur bereits für die Anfänge des Christentums belegte Verwendung wird auch in G6 das Kreuz als Symbol für das Christentum angesprochen:

P1: „Es ging um das Kreuz und für mich ist eben das Kreuz nicht dieses/ (2) es steht für Christen.“ (G6:126)

P2: „Wenn ich jetzt an Bilder denke, die ich gestern in den Nachrichten gesehen habe, da sind also ganze Existenzen aus der Flut in den Müll geworfen worden [...]. Das ist nichts mehr geblieben. Und wenn man sich das dann klar macht, dann denk ich mir, irgendeinen Trost brauche ich. [...] Die materiellen Dinge haben keinen Bestand. Irgendwas, was bleibt in dieser Welt, und da ist das Symbol für uns Christen natürlich, dieses Kreuz.“ (G6:225)

In anderen Gesprächen symbolisiert das Kreuz ...

- die Vergebung, die Gott den Menschen zukommen lässt („Selbst diesen Akt, dass wir seinen Sohn umbringt / umgebracht haben, dass er uns das nicht übel nimmt, sondern dass das quasi so als Symbol dafür steht, wie stark das eigentlich ist, was er uns alles vergibt.“ [G14:399]),
- die Kontingenzen im Leben („Also ist das Kreuz ein Symbol dafür, wie es im Leben gehen kann. Also man kann es noch so gut machen, es gibt andere, die was anderes meinen und mit einem vorhaben.“ [G13:121]),

- die Hoffnung („Dadurch, dass Jesus gekreuzigt worden ist, ist das Kreuz für uns so'n Symbol für Hoffnung“ [G7:121]) und
- alle, die für ihren Glauben gestorben sind („Ich sagte doch: für mich steht dieser Kreuzestod symbolisch für alle. Symbolisch für Christus, der gestorben ist für uns, für alle Menschen, die für ihren Glauben gestorben sind.“ [G6:15]).

Schließlich findet sich noch eine Stelle in G1, in der das Kreuz zwar nicht mit einer symbolischen Bedeutung belegt, in seiner Form jedoch selbst symbolisch gedeutet wird. Im Rückgriff auf eine grafische Darstellung wird das Kreuz als „Brücke zu Gott“ begriffen, wobei die Dominanz der senkrechten Linie („himmelwärts gerichtet“) wesentlich zu dieser Auffassung beizutragen scheint.

P1: „Ich weiß nicht, [...], für mich ist dieses Kreuz halt schon dann oft, das ist ja auch so als Brücke zu Gott so dargestellt, ne, auch das Kreuz gibts ja immer diese, diese Aufzeichnungen, dieses, dieses Bild, da von diesem Graben und dann das Kreuz dazwischen, als die Brücke zu Gott, so. Ähm, und auch das Kreuz ist himmelwärts gerichtet halt, irgendwie zeigt so“ (G1:201)

Sämtliche Belege verweisen darauf, dass das Kreuz von den Teilnehmer:innen in christlichen Gesprächskreisen auch als Symbolträger verwendet werden kann, der ein relativ breites Assoziationspektrum eröffnet.

7 Laientheologische Argumentationsmuster

Neben der Rekonstruktion laientheologischer Deutungsmodelle des Todes Jesu am Kreuz wird im vorliegenden Projekt gefragt, ob die Argumentationsweise von theologisch formal nicht gebildeten Gläubigen charakteristische Merkmale aufweist. Insofern solche Merkmale sehr wahrscheinlich durch die Form bedingt sind, in der besagte Gläubige ihre Deutungsmodelle entwickelt haben, wird im Folgenden zuerst geprüft, inwiefern die Entscheidung, die Deutungsmodelle in Gruppendiskussionen zu erheben, mögliche Argumentationsmuster prägt (7.1). Dann folgt die Rekonstruktion charakteristischer Merkmale dieser Argumentationsmuster (7.2). Das Kapitel schließt mit einem kurzen Fazit.

7.1 Verortung der Gruppendiskussionen im Genre gesprochener Sprache

Jede Analyse ist wesentlich durch den Referenzrahmen bedingt, innerhalb dessen sie durchgeführt wird. Deshalb bedarf es für die Rekonstruktion charakteristischer laientheologischer Argumentationsmuster der Bestimmung des Sprachgenres, innerhalb dessen die christlichen Bibelkreise, Hauskreise etc. die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu besprochen haben.

7.1.1 Merkmale gesprochener Sprache

Beim vorliegenden Untersuchungsgegenstand handelt es sich um Diskussionen in sog. natürlichen Gruppen, d. h. Gruppen, die es auch unabhängig von der Untersuchung gibt, zu einem vorgegebenen Thema. Das Kriterium natürlicher Gruppen hat zur Folge, dass die Teilnehmer:innen der Diskussionen bis zu einem gewissen Grad miteinander vertraut sind und damit nicht nur auf gemeinsame Wissens- und Erfahrungsbestände zurückblicken, sondern sich auch in einer sog. natürlichen Sprache unterhalten soll-

ten. Unter einer derartigen Sprache versteht man in der Regel ein „frei formuliertes, spontanes Sprechen aus nicht gestellten, natürlichen Kommunikationssituationen“⁷⁶³. Inwiefern jedoch die Diskussion um die Bedeutung des Todes Jesu am Kreuz eine „nicht gestellte, natürliche Kommunikationssituation“ im Sinn dieser Definition darstellt, ist eine offene Frage. In der Regel treffen sich die befragten Gruppen, um gemeinsam in der Bibel zu lesen, sich zu überlegen, wie ein Alltag als Christin oder Christ gestaltet werden kann, oder was es bedeutet, an den Gott Jesu Christi zu glauben. Ein Gespräch über die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu ist in solchen Gruppen also möglicherweise eine natürliche Kommunikationssituation, nicht jedoch notwendigerweise. Inwiefern die zu analysierenden Gespräche dem Genre natürlicher Sprache entsprechen, muss somit eigens geprüft werden.

Gemäß sprachwissenschaftlicher Forschung zeichnet sich gesprochene Sprache gegenüber geschriebener Sprache durch die folgenden Merkmale aus.⁷⁶⁴

- 1) *Vokabular*: Weil gesprochene Sprache im Sprechen entsteht, wird in der Regel auf das Vokabular zurückgegriffen, das der Sprechenden Person vertraut ist. Deshalb erweist sich der verwendete Wortschatz häufig als eher begrenzt und es finden sich wenige Fremd- und Fachwörter. Außerdem ist gesprochene Sprache oft durch Dialektismen und umgangssprachliche Ausdrücke gekennzeichnet. Schließlich finden sich gehäuft Modalpartikel wie „äh“, „gell“ oder „ja“. In ihnen drückt die Sprechende Person ihre subjektive Einstellung zum ausgesagten Inhalt aus.
- 2) *Syntax*: Die Sätze gesprochener Sprache fallen normalerweise kürzer aus und weisen einen weniger komplexen Satzbau auf. Sie sind grammatikalisch nicht notwendig vollständig, d. h. können Ellipsen und Anakoluthe ebenso aufweisen wie einen fehlerhaften Satzbau oder Flexionsbrüche. Auch Korrekturen und Umstellungen von Satzteilen während des Sprechens sind anzutreffen. Zum Teil ähnelt gesprochene Sprache eher einem

⁷⁶³ G. Schank/G. Schoenthal *Gesprochene Sprache*, S. 7.

⁷⁶⁴ Vgl. Dürscheid, *Äußerungsformen*; Fiehler, *Mündliche Kommunikation*; Neuland/Peschel, *Mündlicher Sprachgebrauch*.

Lautkontinuum als einer Abfolge syntaktischer Einheiten, weil ein Gedankengang, der im Sprechen entsteht, noch nicht in sinnvolle Sinneinheiten eingeteilt werden kann.

- 3) *Textdichte*: Gesprochene Sprache zeichnet sich dadurch aus, dass vergleichsweise viele Wörter verwendet werden, um eine Information auszudrücken. Das liegt zum einen erneut daran, dass der Sinn in gesprochener Sprache während des Sprechens entsteht und in der Regel keine Zeit bleibt, über die Komposition dessen, was man sagen will, nachzudenken. Es scheint aber auch so zu sein, dass gesprochene Sprache zu einem episodischen Sprachstil neigt, in dem Ereignisse eher szenisch nach-erzählt werden – u. a. durch die Verwendung direkter Rede – als zusammenfassend dargestellt.
- 4) *Deixis*: In gesprochener Sprache wird oft auf Personen („du“), Gegenstände („das“), Orte („hier“) und Zeiten („jetzt“) im Kontext der jeweiligen Äußerungssituation Bezug genommen. Derartige deiktische Ausdrücke können nur aus der Sprechsituation heraus richtig zugeordnet werden und sind deshalb ein charakteristisches Merkmal gesprochener Sprache.
- 5) *Prosodie*: Gesprochene Sprache wird häufig durch Verzögerungen, Betonungen oder Stimmverzerrungen strukturiert. Dem gleichen Zweck dienen auch weitere parasprachliche Äußerungen wie das Variieren der Lautstärke oder Lachen oder Seufzen.
- 6) *Dialogizität*: Gesprochene Sprache hat normalerweise ein unmittelbares Gegenüber, mit dem sie in direktem Austausch steht. Die sprechende Person kann sowohl selbst das Gesagte gestisch, mimisch oder durch ihre Körperhaltung unterfüttern, wie sie auch stets ein nonverbales Feedback vom Gegenüber erhält. Darüber hinaus ist gesprochene Sprache stets in die verbalen und nonverbalen Reaktionen des Gegenübers eingebunden, lässt sich u. U. auch nur innerhalb dieses Kontextes korrekt interpretieren. Eine Aussage wie „Du Depp“ muss demnach nicht unbedingt eine Beleidigung ausdrücken.
- 7) *Referenz*: Weiterhin nimmt gesprochene Sprache häufiger Bezug auf die eigene Person, indem das, was man sagen will, an persönliche Meinungen, Einstellungen und Ansichten rückgebunden wird. Die Autorität des gesprochenen Wortes wird oft mit derjenigen der sprechenden Person verbunden.

Mit diesen Kennzeichen liegt ein analytisches Raster vor, anhand dessen bestimmt werden kann, inwiefern die Gruppendiskussionen dieser Studie dem Genre gesprochener Sprache zugeordnet werden können.

7.1.2 Das Vokabular der Gruppendiskussionen

Gesprochene Sprache zeichnet sich laut den oben bilanzierten Merkmalen durch einen begrenzten Wortschatz aus, durch eine sparsame Verwendung von Fremd- und Fachwörtern, durch Dialektismen, durch umgangssprachliche Ausdrücke und durch eine Häufung von Modalpartikeln.

Inwiefern der Wortschatz in den Gesprächen eher begrenzt ausfällt, kann nicht seriös abgeschätzt werden. Um hier zu einem gesicherten Urteil zu kommen, müssten schriftliche Zeugnisse der Teilnehmer:innen der Diskussionen vorliegen. Es fällt jedoch auf, dass die in fachwissenschaftlicher Sprache häufig anzutreffenden Latinismen und der dort verbreitete Nominalstil in den Gruppendiskussionen weitgehend fehlen. Exemplarisch sei auf eine Passage aus G20 verwiesen, in der sich P4 mit der Frage auseinandersetzt, wie es gläubigen Menschen ergeht, die weit vor Jesus gelebt haben und deshalb bei ihrem Tod eigentlich noch nicht in den Genuss der Erlösung kommen konnten.

P4: „Mhm (8) also ich kann mir nicht vorstellen (2), dass die Leute / wie drück' ich das jetzt aus? / die auch gläubig waren im Alten Testament, dass die dann tausende Jahre in der Hölle waren. Dass Jesus gekommen ist und sie dann aus der Hölle geholt hat, das kann ich mir nicht vorstellen, dass Gott so grausam ist, dass er die Leute dann für 'ne Zeit lang in die Hölle tut, nur weil sie jetzt früher als Jesus gelebt haben. Also das kann ich mir nicht vorstellen, also ich kann mir schon vorstellen, dass die irgendwie in 'nem anderen Ort waren oder /“ (G20:256)

Konzentriert man sich ausschließlich auf das verwendete Vokabular, ist es schlicht gehalten. Besagte Leute „waren“ in der Hölle, Gott „tut“ diese „Leute“ dort rein und Jesus „holt“ sie heraus und sie „waren“ an einem anderen Ort. Es wird auch nicht von einem „grausamen Gott“ gesprochen, sondern verbal formuliert, „dass

Gott so grausam ist“. Schließlich spricht P4 nicht von einer „Vorstellung“, sondern kann sich etwas nicht „vorstellen“. Das Vokabular der Gruppendiskussionen ist somit in der Regel eher schlicht gehalten.

Im Unterschied zum obigen Kriterienkatalog greifen die Teilnehmer:innen der Diskussionen jedoch häufig auf Fachbegriffe zurück. Im obigen Beispiel wird vom „Alten Testament“ und von der „Hölle“ gesprochen, es geht in anderen Passagen um „Erlösung“, um „Sünde“, um „Sühne“, um „Auferstehung“, um „Vergebung“ etc. Diese Begriffe fallen deshalb besonders ins Auge, weil sich der Sachverhalt, für den sie stehen, problemlos auch in verbalen Konstruktionen sagen lässt. Und sie ziehen sich durch alle Gespräche hindurch. Auf den ersten Blick weichen die Gruppendiskussionen in diesem Punkt somit vom obigen Kriterium ab. Auf den zweiten Blick handelt es sich bei allen Begriffen aber um Kernbegriffe christlicher Sprache. Sie stehen für elementare Konzepte des christlichen Glaubens, die ihren festen Platz innerhalb der Verkündigung beider Kirchen haben. In diesem Sinn lassen sie sich abgrenzen gegenüber Konzepten wie Eschatologie, Synoptiker oder Donatismus, die nahezu ausschließlich in der wissenschaftlichen Kommunikation über das Christentum angetroffen werden. Außerdem muss keiner der obigen Begriffe in einer Gruppendiskussion erklärt werden. In den Kategorien der Wissenssoziologie handelt es sich hierbei also um konjunktives Wissen, das in den gemeinsamen Erfahrungen der Gruppen einen festen Platz hat und deshalb allen Teilnehmer:innen der Gespräche vertraut ist.⁷⁶⁵ Es liegt also nahe, dass die oben identifizierten Fachbegriffe für die Teilnehmer:innen selbst keine Fachbegriffe sind, denn als Gruppen mit vergleichsweise hoher Anbindung an ihre Kirche sollten sie mit der Sprache der christlichen Verkündigung vertraut sein.

Das Kriterium der dialektalen Färbung der aufgezeichneten Gespräche ist klar gegeben. Aufgrund der Transkriptionsregeln, gemäß derer derartige Dialektismen ins gewöhnliche Deutsch übertragen wurden, kann sie in den zu analysierenden Passagen nicht nachvollzogen werden. Die Probleme der transkribierenden Stu-

⁷⁶⁵ Vgl. R. Bohnsack / A. Przyborski / B. Schäffer, Das Gruppendiskussionsverfahren.

dent:innen mit insbesondere fränkischen und sächsischen O-Tönen sind aber Beleg genug.

Umgangssprachliche Wendungen finden sich dagegen selten in den Diskussionen. Ab und zu wird z. B. ein „krass“ eingestreut, aber das ist eher die Ausnahme als die Regel. Vielmehr hat man beim Lesen der Gespräche den Eindruck, dass sich die Teilnehmer:innen ernsthaft mit der Bedeutung des Kreuzestodes für ihren Glauben auseinandersetzen, was offensichtlich die Verwendung salopper Ausdrücke oder umgangssprachlicher Wendungen weitgehend verbietet. Hier findet sich somit ein klarer Unterschied zu dem, was für gesprochene Sprache als typisch erachtet wird.

Modalpartikel ziehen sich dagegen durch alle Gespräche hindurch und sind über weite Strecken gehäuft anzutreffen. Im folgenden exemplarischen Ausschnitt aus G19 wird z. B. sechs Mal „ja“ verwendet und je zwei Mal „also“ und „äh“.

P2: „[...] wenn man auf die Jünger schaut, ohne / also die, die haben sich ja versteckt in den Kammern und haben die Türen zugeschlossen, und Jesus kam ja durch die verschlossenen Türen, und die waren ja alle deprimiert, ohne die Auferstehung wären sie nie in die ganze Welt gegangen und hätten von ihm verkündet, und ohne die Auferstehung hätten sie nie, also, hätten sie es gar nicht begriffen, warum er es getan hat. Er hat ja auch, äh, Thomas seine Wunden / er hat ja allen die Wunden gezeigt, er hat sie ja noch getragen am Leib, die, die Wunden. Und erst, wo sie dann begriffen haben, äh, dass er wieder lebt und dass er den Tod besiegt hat.“ (G19:474)

Das in den Gruppendiskussionen verwendete Vokabular entspricht also mit einer Ausnahme den Kriterien gesprochener Sprache. Und die Ausnahme, nämlich der weitgehende Verzicht auf umgangssprachliche Ausdrücke, kann durch die Ernsthaftigkeit der Gespräche schlüssig erklärt werden.

7.1.3 Die Syntax der Gruppendiskussionen

Gesprochene Sprache zeichnet sich laut den oben bilanzierten Merkmalen durch kürzere Sätze, einen weniger komplexen Satzbau, grammatikalische Unvollständigkeit, Korrekturen und Umstellungen aus. Außerdem wird geltend gemacht, dass man eher

den Eindruck eines Lautkontinuums hat als einer Abfolge syntaktischer Einheiten. Wenn Letzteres zutrifft, müsste sich dieses Kontinuum in der Transkription aus kürzeren Satzeinheiten zusammensetzen.

Dass die vorliegenden Gruppendiskussionen diese Merkmale aufweisen, kann am folgenden Beispiel aus G23 veranschaulicht werden. Bei der Transkription dieser Passage stellt sich – wie bei den meisten Passagen auch – die Frage der Interpunktion. Auf der Tonspur des Gesprächs trifft man tatsächlich auf ein Lautkontinuum, das sich für sich genommen nur durch die Sprecherwechsel vom Rest des Gesprächs abgrenzt. Innerhalb der Passage lassen aufgrund der Stimmführung nur zwei Stellen als natürliche Satzenden identifizieren, die im Beispiel durch „?“ markiert sind.

P1: „Aber empfindet ihr das manchmal so, dass es so krass ist in 'ner Kirche? Also ich überleg manchmal / Also ich denk manchmal, ich bin glaub ich / Also ich bin irgendwie als Kind christlich aufgewachsen, und ich glaub, für mich war das eher so ein Prozess, das wieder mir bewusst zu machen, dass das ja eigentlich eine Hinrichtung sozusagen darstellen lässt, aber sonst war das irgendwie ganz normal, dass da irgendwie jemand am Kreuz hängt, glaube ich, oder? Als Kind habe ich das auch nie so, so, vielleicht noch nie so wahrgenommen, dass es so eine krasse Darstellung ist, sondern es ist ein Kreuz und es ist sozusagen irgendwie der Glaube und was auch immer damit verbunden ist.“ (G23:31)

Das Beispiel besteht somit aus drei Sätzen, wobei es sich bei dieser Einteilung um eine Rekonstruktion während der Transkription handelt. Dabei setzen sich die Sätze zwei und drei aus mehreren einzelnen Gedanken zusammen und weisen somit eine gewisse Nähe zum Merkmal der kurzen, wenig komplexen Satzstruktur gesprochener Sprache auf. In der Summe weisen die Gespräche nur sehr wenige Passagen auf, in denen ein Gedanke über einen komplexen und grammatikalisch korrekten Satzbau ausgedrückt wird. Fast immer wird ein Gedanke additiv entwickelt, indem sich ein Gedankensplitter aus dem vorangegangenen entwickelt. Im obigen Beispiel steht am Anfang die Einsicht in die Tatsache, dass der Tod Jesu am Kreuz kein alltägliches Geschehen darstellt („krass“). Nach einer sprachlich überbrückten Denkphase („Also ich überleg manchmal / Also ich denk manchmal, ich bin glaub ich“) wird die

religiöse Sozialisation als Grund genannt, warum dieses Geschehen als selbstverständlich wahrgenommen wird. Wobei Letzteres gar nicht explizit ausgedrückt werden muss. P4 geht also davon aus, dass die anderen Teilnehmer:innen verstehen, was sie meint, wenn sie die christliche Sozialisation erwähnt. Von der Sozialisation springt P1 gedanklich zum eigenen „Prozess“ der Bewusstwerdung. Der Gegenstand des Bewusstseinsprozesses wird mit der Identifikation des Kreuzestodes als „Hinrichtung“ inhaltlich bestimmt. Das grammatikalisch an dieser Stelle notwendige „sich“ scheint P1 nicht aufgefallen zu sein. Von der Hinrichtung springt der Gedankengang zurück zur Normalität der Kreuzesoptik („dass da irgendwie jemand am Kreuz hängt“).

Alternativ zum Lautkontinuum findet man in den Gesprächen auch additive Reihungen von Gedanken, die sprachlich in der Regel durch die Konjunktion „und“ miteinander verbunden sind. Exemplarisch für diesen Fall steht die folgende Passage aus G2:

P4: „Also, ich glaube, Gott ist vollkommen gerecht. Und vor allem ist Gott die Liebe. Und ich glaub, es gibt einfach einen Unterschied zwischen dem, was der menschliche Verstand verstehen kann, und was Gott als gerecht benennt. Weil das, was er tut, das ist gerecht. Und damit ist es auch aus Gottes Perspektive. Und auch wenn es für uns krass ist, dann ist es auch gerecht, dass sein Sohn stirbt für unsere Schuld, auch wenn das für einen menschlichen Maßstab nicht das ist, was wir uns so als gerecht vorstellen. Aber das ändert ja nichts daran, dass es vollkommen gerecht ist, weil Gott ist ja anders.“ (G2:196)

Diese Passage beruht weitgehend auf kurzen Sätzen oder Sätzen mit einem einfacheren Satzbau. Vier Mal schließt P4 mit „und“ an den vorangegangenen Gedanken an, je einmal mit „weil“ und „aber“. Die beiden letzten Stellen weisen einen klaren sachlogischen Bezug zwischen den verknüpften Sätzen auf, während das „und“ diesen Bezug offen lässt.

In den beiden obigen Passagen finden sich somit sämtliche syntaktische Merkmale gesprochener Sprache. Insofern sie repräsentativ sind für sämtliche Diskussionen in der Stichprobe, können Letztere also auch gemäß der Kriterien entlang der Dimension „Syntax“ dem Genre gesprochener Sprache zugeordnet werden.

7.1.4 Die Textdichte der Gruppendiskussionen

Gesprochene Sprache zeichnet sich laut den oben bilanzierten Merkmalen durch eine geringe Textdichte aus. Im Reden werden in der Regel viele Wörter verwendet, um einen Sachverhalt auszudrücken. Zusätzlich findet sich häufig ein episodischer Sprachstil, in dem Ereignisse eher szenisch nacherzählt werden – u. a. durch die Verwendung direkter Rede.

Dichte Textpassagen finden sich in den Diskussionen tatsächlich kaum. Das kann an den beiden obigen Beispielen exemplarisch nachvollzogen werden. Im ersten Beispiel braucht P2 118 Wörter, um die Bedeutung der Auferstehung Jesu und seiner Erscheinungen für die Jünger zu beschreiben. Im zweiten Beispiel sind es 119 Wörter, in denen die vermeintliche Normalität von Kreuzesdarstellungen hinterfragt wird. In Schriftsprache dürften beide Zusammenhänge entweder mit weniger Wörtern ausgedrückt werden können oder aber bei gleicher Wörterzahl deutlich differenzierter.

Gleichzeitig weisen beide Beispiele auf den episodischen Erzählstil hin, der für gesprochene Sprache typisch ist. P2 erzählt plastisch von Jüngern, die Türen verschließen, von Jesus, der durch verschlossene Türen kommt, von Menschen, die in die Welt gehen und von Jesus, der Thomas alle seine Wunden zeigt. Hier wird die Bedeutung der Auferstehung für die Haltung der Jünger anschaulich nacherzählt. Im zweiten Beispiel sind diese narrativen Elemente nicht so deutlich ausgeprägt. Aber auch P1 erzählt, dass sie als Kind christlich aufgewachsen ist und dass irgendwie jemand am Kreuz hängt. Diese anschaulichen Passagen sind eingebettet in eher analytische Passagen, die sich um den Prozess der Bewusstwerdung und die Zugehörigkeit des Kreuzes zum christlichen Glauben drehen. Bezogen auf die gesamte Stichprobe ist das zweite Beispiel aus G23 repräsentativer als das erste. Zwar finden sich zahlreiche episodische Passagen in den Gruppendiskussionen, die sich jedoch häufig mit analytischen Passagen abwechseln oder in diese eingebettet sind.

Die Verwendung direkter Rede ist dagegen eher marginal ausgeprägt. Im folgenden Beispiel wird offensichtlich in den Modus direkter Rede gewechselt, als P4 Probleme hat, das, worüber er noch nie nachgedacht hat, explizit zu nennen. Sprachlich zeigen sich diese Probleme im verzögernden „ähm“ und im grammatikalischen Umbau bei „ist / in“ und der sich daraus ergebenden Doppe-

lung des Nachdenkens („nachgedacht“ und „dachte ich“). P4 kann das Leid Gottes als Vater nur zur Kenntnis geben, indem er die kognitive Aktivität im Modus direkter Rede nacherzählt.

P4: „Ich hab da auch noch nie drüber nachgedacht, aber, ähm. für mich ist / in diesem Moment der Frage dachte ich: Oh mein Gott, ich hab ganz vergessen, wie sehr Gott Vater leidet in diesem Moment.“ (G9:149)

Allerdings steht dieses Beispiel eher für die Ausnahme als die Regel. Direkte Rede findet sich in den vorliegenden Gruppendiskussionen weniger stark ausgeprägt, als es obiges Merkmal nahe legt.

In der Summe erfüllen die Gruppendiskussionen also das Kriterium einer geringen Textdichte und mit einer gewissen Einschränkung das eines episodischen Erzählstils. Das Kriterium der gehäuften direkten Rede ist dagegen eher nicht erfüllt. Beide Ausnahmen lassen sich allerdings erklären. Die Gruppen besprechen ein Thema, das ihnen von außen gestellt wurde. Die Beschäftigung mit der Bedeutung des Kreuzestodes Jesu kommt somit nicht unmittelbar aus der geteilten Erfahrungswelt der Gruppen, auch wenn es ihnen aufgrund ihres christlichen Hintergrunds nicht völlig unvertraut ist. Außerdem wissen sie darum, dass sie an einem wissenschaftlichen Projekt teilnehmen. Es ist also wahrscheinlich, dass sich die eine oder andere Teilnehmerin der Gespräche in ihren Erzählungen tendenziell zurückgehalten hat. Beides legt ein gewisses Bemühen um einen analytischen Stil nahe, sodass das Kriterium der Textdichte zumindest nicht gegen eine Einordnung der Gespräche ins Genre gesprochener Sprache spricht.

7.1.5 Die Deixis der Gruppendiskussionen

Gesprochene Sprache zeichnet sich laut den oben bilanzierten Merkmalen durch eine Häufung deiktischer Ausdrücke aus, die sich entweder auf Personen, auf Gegenstände, auf Orte und oder auf Zeiten beziehen.

Ob solche Ausdrücke in den Gruppendiskussionen gehäuft vorkommen oder nicht, kann hier mangels eines geeigneten Maßstabs nicht seriös abgeschätzt werden. Dass man immer wieder auf sie trifft, kann anhand der folgenden Passage gezeigt werden, die

bereits unter syntaktischer Perspektive diskutiert wurde. Deiktische Ausdrücke wurden zur besseren Erkennbarkeit in Großbuchstaben geschrieben.

P1: „Aber empfindet IHR das manchmal so, dass ES so krass ist in 'ner Kirche? Also ich überleg manchmal / Also ich denk manchmal, ich bin glaub ich / Also ich bin irgendwie als Kind christlich aufgewachsen, und ich glaub, für mich war DAS eher so ein Prozess, das wieder mir bewusst zu machen, dass DAS ja eigentlich eine Hinrichtung sozusagen darstellen lässt, aber sonst war DAS irgendwie ganz normal, dass da irgendwie jemand am Kreuz hängt, glaube ich, oder? Als Kind habe ich DAS auch nie so, so, vielleicht noch nie so wahrgenommen, dass es so eine krasse Darstellung ist, sondern ES ist ein Kreuz und ES ist sozusagen irgendwie der Glaube und was auch immer damit verbunden ist.“ (G23:31)

Nach dem personalen Verweis „ihr“ gleich zu Beginn der Passage, trifft man in ihr auf eine gehäufte Verwendung von „es“ und „das“. In allen Fällen wird auf einen Sachverhalt verwiesen, wobei im Detail schnell ersichtlich wird, dass sich der Sachverhalt, auf den der jeweilige deiktische Ausdruck verweist, nicht grammatikalisch erschließen lässt, sondern durch den Erzählgang bestimmt wird. So verweist das „das“ der dritten Zeile nicht auf die grammatikalisch schlüssige christliche Sozialisation in der Kindheit, sondern auf die Einsicht in die Brutalität des Geschehens am Kreuz. Das folgende „das“ wiederum repräsentiert das Kreuzesgeschehen und nicht die Einsicht in dessen Brutalität.

Nimmt man die deiktischen Ausdrücke in den Gruppendiskussionen zusammen in den Blick, liegt ihr Schwerpunkt auf sachlichen Verweisen. Die Deixis in den Diskussionen ist somit stärker sachlich als personal oder orts- und zeitbezogen ausgeprägt. Das ist nicht wirklich ein Widerspruch zum obigen Kriterium, zumal sich dieser Schwerpunkt auf sachlichen Bezügen durch den Charakter der Gruppendiskussionen schlüssig erklären lässt: Die Gruppen setzen sich mit der Bedeutung des Kreuzestodes Jesu auseinander, sodass es vor allem um einen Sachverhalt geht, der besprochen wird. In diesem Sinn können die Diskussionen der Stichprobe also auch in deiktischer Perspektive dem Genre gesprochener Sprache zugeordnet werden.

7.1.6 Die Prosodie der Gruppendiskussionen

Gesprochene Sprache zeichnet sich laut den oben bilanzierten Merkmalen durch Verzögerungen, Betonungen, Stimmverzerrungen und parasprachlichen Äußerungen wie das Variieren der Lautstärke oder Lachen oder Seufzen aus.

Alle diese Merkmale finden sich auch in den Gruppendiskussionen. Oben wurde schon ein Beispiel diskutiert, in dem längere Denkpausen auftreten. Sie wurden durch die eingeklammerten Zahlen transkribiert.

P4: „Mhm (8) also ich kann mir nicht vorstellen (2), dass die Leute / wie drück' ich das jetzt aus? / die auch gläubig waren im Alten Testament, dass die dann tausende Jahre in der Hölle waren.“ (G20:256)

In der ebenfalls schon diskutierten Passage, in der plötzlich in direkte Rede gewechselt wird, betont P4 die Floskel „Oh mein Gott“ (unterstrichen) stark:

P4: „Ich hab da auch noch nie drüber nachgedacht, aber, ähm. für mich ist / in diesem Moment der Frage dachte ich: Oh mein Gott, ich hab ganz vergessen, wie sehr Gott Vater leidet in diesem Moment.“ (G9:149)

Ein Beispiel sowohl für derartige Betonungen als auch für einen parasprachlichen Ausdruck bietet das folgende Beispiel aus G2, dessen erste Zeilen ebenfalls schon angesprochen wurden:

P3: „Oder wie er immer von Gott als Vater gesprochen, und ich glaub nur am Kreuz hat er von ‚mein Gott‘ geredet, also nicht von mein Vater, sondern von mein Gott. Und das kann auch betonen, wie weit weg er war und dass er von dieser Sohnschaft alles aufgegeben hat und komplett zerschlagen wurde. Da sind auch so viele Aspekte, also körperlich zerschlagen auf brutalste Art und Weise, psychisch auch aber gleichzeitig auch durch eine komplette Trennung von Gott, so in der kompletten Schuld in der kompletten Menschheit das ist so (puuuuu:::uhhhh puuu:::uhhh) das ist so verstrickt.“ (G2:47)

Die unterstrichenen Passagen markieren wieder die Betonungen in der Aussage an, sodass deutlich wird, dass P3 sehr ausdrucksstark

spricht. Am Ende der Passage findet sich dann der parasprachliche Ausdruck „puuuu:::uhhhh puuu:::uhhh“, der die Komplexität des Sachverhalts unterstreicht.

Es würde zu weit führen, hier alle prosodischen Facetten in den Gruppendiskussionen darzustellen, zumal sie kein charakteristisches Muster offenbaren, das auf eine Besonderheit dieser Diskussionen hinweist. Es kann festgehalten werden, dass die Prosodie in den Gesprächen mehr oder weniger stark ausgeprägt, immer aber vorhanden ist. Demnach spricht auch dieses Kriterium dafür, die Gruppendiskussionen dem Genre gesprochener Sprache zuzuweisen.

7.1.7 Die Dialogizität der Gruppendiskussionen

Gesprochene Sprache zeichnet sich laut den oben bilanzierten Merkmalen dadurch aus, dass sie sich an ein unmittelbares Gegenüber wendet, mit dem sie in direktem Austausch steht. Dieser Austausch findet non-verbal statt, kann sich aber auch verbal ausdrücken.

Die non-verbalen Aspekte der Gruppendiskussionen wurden in der Transkription nur dann vermerkt, wenn sie besonders auffällig ausgeprägt waren. In diesem Sinn finden sich nur wenige einschlägige Indizien in den Aufzeichnungen, wie etwa das Nicken der anderen Teilnehmer:innen in G5 als Reaktion auf eine Aussage von P6.

P6: „Ja, das ist eigentlich die gleiche Botschaft wie heute auch, gell. Dass wir zu Gott kommen können, und das wurde denen halt auch weitergegeben. Und sogar zeitlich noch sehr viel näher als uns, ne. Die waren noch viel näher dran.“ (kollektives Nicken) (G5:142)

Die Moderatorin kann als teilnehmende Beobachterin der Gespräche jedoch bestätigen, dass in allen Gesprächen non-verbale Interaktionen stattgefunden haben. Die Häufigkeit und die Art und Weise dieser Interaktionen ist für die Zuordnung der Gespräche zum Genre gesprochener Sprache ohne Bedeutung. Grundlegend für diese Kategorisierung ist die Tatsache, dass grundsätzlich alle Gesprächspassagen in eine dialogische Grundstruktur eingewoben

sind, in der die Aussagen einer Person durch die anderen Personen verbal oder non-verbal kommentiert werden. Das ist auf der einen Seite durch die Erhebungsform bedingt, denn an Gruppendiskussionen sind notwendig mehrere Personen beteiligt. Das ändert auf der anderen Seite aber nichts an der Tatsache, dass es sich bei besagten Diskussionen um Repräsentanten des Genres des gesprochenen Wortes handelt.

Für die Struktur laientheologischer Argumentation scheint wichtiger zu sein, dass die dialogische Grundkonstellation in den Gesprächen auch inhaltliche Folgen hat: In den meisten Passagen der Gruppendiskussionen wird die Bedeutung des Kreuzestodes gemeinsam im gegenseitigen Austausch entwickelt. Im folgenden Beispiel aus G17 geschieht dies exemplarisch:

P1: „Aber Leute, jetzt seid ihr wieder nur ihr Männer, die alles verkopft sehen. Für was ist denn Jesus für euch gestorben? Warum hat er das, das denn auf sich genom[en]“

P4: „Für die Vergebung meiner Sünden. Und ich beziehe mit „mein“ alle Anwesenden und alle Welt ein.“

P3: „Es war die Erlösung für den Menschen. So wahrscheinlich. Sein Kreuzestod. Eine Erlösung wird für die Vergangenheit für die damalige Gegenwart und für die jetzige Zeit, die Zukunft. Er wollte sich praktisch davon / praktisch die Menschen erlösen (2)“

I: „Was stellen Sie sich denn vor? Von was erlöst wird?“

P8: „Dass wir das ewige Leben haben.“

I: „Das ewige Leben“

P9: „Ja von unserer Schuld. Von unserem Wesen, was per se von Geburt ungöttlich ist. Ich mein das merk ich doch jeden Tag 150 Mal mindestens, dass ich / ich will zwar fröhlich, dankbar oder freundlich, zuvorkommend und großzügig sein. Aber ich bin geizig, ich bin einer der ständig lästert, der unreine Gedanken hat. Einer, der dies und jenes tut und ich kann es nicht ändern. Aber mein Wesen ist in den Tod gegeben durch den Tod Jesu Christi und deswegen hat er für mich die Erlösung am Kreuz vollbracht. Es ist vollbracht. Das ist meine Sicherheit.“ (G17:42–48)

Auf die Aufforderung durch P1, warum Jesus den Kreuzestod auf sich genommen habe, reagieren P4 und P3 mit unterschiedlichen Antworten (Sündenvergebung, Erlösung). Auf Intervention der Moderatorin präzisiert P3 seine Vorstellung der Erlösung als Ge-

winn des ewigen Lebens. P9 schließt – mit inhaltlicher Nähe zu P4 – mit seiner Vorstellung einer Erlösung von „unserer Schuld“ an und führt diesen Gedanken aus. Deutlich wird das Zusammenspiel verschiedener theologischer Sprachspiele im Umfeld des Kreuzesgeschehens. Im christlichen Verständnis von Tod und Auferstehung Jesu könnte man überlegen, ob es sich bei den Stichworten „Vergebung der Sünden/Schuld“, „Erlösung“ und „ewiges Leben“ nicht um drei verschiedene Ausdrucksweisen desselben Sachverhalts handelt. Im Gespräch würde dieser Sachverhalt jedoch sukzessive durch das Zusammenspiel der Antworten mehrerer Teilnehmer:innen des Gesprächs herausgearbeitet.

Eine alternative Form des dialogischen Zusammenspiels in der gemeinsamen Erarbeitung der Sachverhalte weist die folgende Passage aus G5 auf, in der eine Person (P3) wesentlich die inhaltliche Entwicklung des Themas trägt, während sie von anderen Teilnehmer:innen im Gespräch (P6 und P2) darin bestätigt wird. Fällt die Bestätigung durch P6 erst knapp aus („ja“), verstärkt P2 am Ende des Beispiels die Aussage P3s durch eine Paraphrase („Er ist bewusst diesen Schritt gegangen.“).

P3: „und ich bin mir sicher, der hat das gewusst“

P6: „Ja!“

P3: „Der hat das voll gewusst.“ (allgemeines Nicken)

P6: „Der hat ja auch im Vorfeld mehrfach auf seinen Tod hingewiesen.“

P3: „Also es war nicht zufällig.“

P2: „ne. Er ist bewusst diesen Schritt gegangen.“ (G5:247–252)

Die erste Variante der einfachen Bejahung lässt sich im Kontext der Diskursanalyse als Validierung einordnen⁷⁶⁶, die Paraphrasierung deutet hingegen noch deutlicher auf ein paralleles Sprechen hin, das als ein Sprechen aus einem gemeinsamen Orientierungsrahmen der Gruppe heraus zu deuten ist.⁷⁶⁷ Derartige kollektive Klärungen auf inhaltlicher Ebene finden sich in vielen Passagen der Gruppendiskussionen. Dass eine einzelne Person ein Deutungsmodell des Kreuzestodes alleine zur Kenntnis gibt, ist eher die Ausnahme – wie etwa

⁷⁶⁶ Vgl. A. Przyborski/M. Wohlrab-Sahr, Qualitative Sozialforschung, 238.

⁷⁶⁷ Vgl. A. Przyborski, Gesprächsanalyse und dokumentarische Methode, 96 f.

das laientheologische Modell des Kreuzes als Erweis der Liebe Gottes zu den Menschen (LT 5.2) in G12 durch P6.

7.1.8 Der Referenzhorizont der Gruppendiskussionen

Gesprochene Sprache zeichnet sich laut den oben bilanzierten Merkmalen durch einen häufigen Bezug auf die eigene Person aus, indem das, was man sagen will, an persönliche Meinungen, Einstellungen und Ansichten rückbindet.

Besagte Selbstreferenzialität findet sich in den Gruppendiskussionen immer wieder, wie das zuletzt berichtete Beispiel aus G9 zeigt. Allerdings fällt sie weniger dominant aus, als es das Kriterium erwarten lässt. Häufig markiert der Verweis auf sich selbst eher die Subjektivität einer Aussage, als dass er dieser Autorität zuschreiben will. Einen solchen Fall veranschaulicht das folgende Beispiel aus G18.

P4: „Wenn er stattdessen gesteinigt worden wär, wär es vielleicht auch so, gerade am Ende, also, denn das, das ich sag mal, das Entscheidende war doch nicht das Sterben, sondern das Entscheidende war doch die Auferstehung.“

P1: „Ja aber für ich hab mir überlegt, ähm, die Auferstehung ist doch schon so was, sag ich mal, für uns in, in die eine Richtung abgehoben, oder, oder, äh, sag ich mal jetzt, zum Erlebten, äh, nie vergleichbar so, also um sozusagen wie die Auferstehung zu betonen. Vielleicht ist die andere Richtung dieser krasse Tod vorher, weil das fragst du dich doch auch, das sagst du doch immer wieder, jeder, jeder, jedes Elternteil oder jeder Eltern versucht doch das schlimmste von seinen Liebsten vom Kind abzuwenden. Und dort ist es ja genau andersrum. Dort wird, sozusagen, als Voraussetzung für das, was danach folgt, das Schlimmste so zu sagen, ist gerade das Beste vielleicht, das beste Glück dafür also wäre ʔ“

P5: „Für die Auferstehung musst er einfach nur gestorben sein, so.“
(G18:43–45)

P4 relativiert seine These mit „das sag ich mal“ und P1 betont die Subjektivität seiner Erwiderung an drei Stellen („ich habe mir überlegt“, „sag ich mal“, „sag ich mal jetzt“). Die Autorität der Aussage wird lediglich durch die direkte Ansprache des Gegenübers unter-

mauert („was das fragst du dich doch auch selbst“), wobei es sich hier gerade nicht um eine Selbstreferenz handelt.

Im gegebenen Beispiel wird allerdings ein weiterer Referenzhorizont sichtbar, der in den Gesprächen deutlich stärker ausgeprägt ist als die Selbstreferenz: der Bezug zur geteilten Lebenswelt der Gruppe. Zum einen grenzt P1 die Auferstehung gegenüber dem ab, was man selbst im Leben erfährt („zum Erlebten“). Zum anderen nutzt er die Erfahrungswelt von Eltern, um seinen Punkt mit einer lebensweltlichen Analogie zu veranschaulichen. Derartige Rückgriffe auf die eigene Lebenswelt finden sich immer wieder in den Gesprächen. Sie stellen einen wichtigen Referenzhorizont für die Teilnehmer:innen dar.

Neben der eigenen Lebenswelt wird sehr häufig die Bibel als Referenz herangezogen. Manchmal sind diese Bezüge eher implizit, wie im folgenden kurzen Beispiel aus G2, in dem die – zumindest für den Sprecher – biblisch belegte Anrede Gottes durch Jesus als Kriterium ins Gespräch eingebracht wird:

P3: „Oder wie er immer von Gott als Vater gesprochen, und ich glaub nur am Kreuz hat er von ‚mein Gott‘ geredet, also nicht von mein Vater, sondern von mein Gott.“ (G2:47)

Es finden sich aber auch mehr oder weniger wörtliche Verweise auf biblische Schriften, wie etwa in G2 der Bezug auf den zerrissenen Vorhang im Tempel und Jesu Ausruf am Kreuz, dass es vollbracht sei, oder in G22 mit dem Verweis auf Paulus:

P2: „Für mich gehört die Erlösung zum Kreuzestod, weil der Vorhang eben zerrissen ist. Und es vollbracht war.“ (G2:54)

P2: „Es gibt ja auch bei Paulus, ähm, das Zitat oder so, dass, äh, für die Menschen, die nicht glauben, äh, das absoluter Unsinn ist das Kreuz und für uns ist es halt Gottes Kraft [...]“ (G22:87)

Im folgenden Beispiel geht die Gruppe sogar so weit, dass sie in der Bibel nachschlägt und P2 daraus vorliest:

P2: „Ich, werd jetzt hier den Lukas mal nachlesen [...] Lukas 23, Vers 44: Es war aber um die sechste Stunde und eine Finsternis kam über das Land bis zur neunten Stunde und die Sonne wurde verfinstert und der Vorhang im Tempel riss mitten entzwei. Und Jesus rief mit lauter Stimme und sprach: Vater in deine Hände befehle ich meinen Geist.

Und als er das gesagt hatte, verschied er. Als aber der Hauptmann sah, was geschah, pries er Gott und sprach: Wahrlich, dieser Mensch war gerecht. Und die ganze Schar, die herbeigekommen waren zu diesem Schauspiel, als sie sahen was geschah, schlugen sie sich an ihre Brust und kehrten zurück. Es standen aber alle, die ihn kannten, weit entfernt auch die Frauen, die ihm von Galiläa hier nachgefolgt waren und sie sahen dies. Also, hier soweit zum Ereignis, als solchem. (1) Ich mein, was jetzt hier einfach auch rauskommt aus den Bibelstellen, ...“ (G3:31–36)

Derartige Verweise auf die Bibel konnten in christlichen Gruppen erwartet werden. Bemerkenswert ist jedoch, dass allen Passagen, in denen auf die Bibel verwiesen oder aus dieser zitiert wird, gemeinsam ist, dass diese Verweise nicht weiter hinterfragt werden. Was in der Bibel steht, gilt in allen Gruppen als wahrhaftig und selbst dort, wo der biblische Inhalt eher lose wiedergegeben wird, wird der behauptete Inhalt von den anderen Teilnehmer:innen fraglos als gültig akzeptiert. In den untersuchten Gruppen wird somit nicht nur den Worten der Bibel eine große Autorität zugeschrieben, sondern bereits der Verweis darauf, dass sich eine Aussage so in der Bibel finde, reicht in der Regel, um diese Aussage als glaubwürdig auszuweisen.

Eine analoge Funktion haben in den Gesprächen auch theologische Sprachspiele und Begriffe aus der christlichen Verkündigung. Auch sie stellen für die Teilnehmer:innen der Gruppen eine wichtige Referenz dar. Hierbei handelt es sich zum Teil um kurze Wortkombinationen wie, dass Jesus durch Kreuzestod und Auferstehung „die Sünde besiegt“ hat (z. B. G19:474) oder „für die Vergebung meiner Sünden“ gestorben ist (z. B. G17:43). Derartige Formulierungen stellen gültige Interpretamente zur Verfügung, wenn es darum geht, die Bedeutung des Todes Jesu am Kreuz zu diskutieren. An anderen Stellen werden dagegen theologische Konzepte bzw. Theoreme stichwortartig ins Gespräch eingebracht. Ein eindrückliches Beispiel dieses Falls ist eine Passage aus G16, in der P3 sogar zwei derartige Konzepte gegeneinander ausspielt:

P3: „Ich find mich auch in dem wieder, was P2 gesagt hat: Ähm, das, ähm, man irgendwie diesen Tod nicht ohne die Auferstehung so richtig verstehen kann. Und vorher, aber daran hab ich jetzt nicht zuerst gedacht, sondern erst als P2 das gesagt hat. Und vorher hab ich, äh, an

Stellvertretung gedacht und, ähm, ähm, und ähm, an Sühnopfer und an die Frage, ob Gott nicht auch ein bisschen, ähm, äh, ungerecht ist oder unfair oder, wie sagt man das ähm, rachsüchtig, so vielleicht. Das war 'ne Frage, die mir aufkam. Ja.“ (G16:34)

Zuerst betont P3 die für das Christentum konstitutive Verbindung zwischen Kreuzestod Jesu und dessen Auferstehung. Dann nennt sie als weiteres Konzept den Stellvertreter-Tod Jesu, der auch als Sühnopfer gedeutet werden kann. In beiden Fällen handelt es sich um charakteristische Denkgfiguren, die eine zentrale Rolle in der christlichen Verkündigung einnehmen bzw. einnahmen. Dass P3 diese Konzepte nicht weiter erklären muss, verweist darauf, dass sie den anderen Teilnehmer:innen in G16 vertraut sind.

Diese Passage deutet aber auch einen zentralen Unterschied der Referenzkategorie theologischer Konzepte und Sprachspiele gegenüber biblischen Referenzen an, denn nicht alle theologischen Verweise werden unhinterfragt als gültig akzeptiert. Insbesondere die Deutung des Todes als Sühnopfer wird häufig hinterfragt. Im obigen Beispiel löst sie eine Dissonanz zu einem weiteren theologischen Konzept, nämlich der Gerechtigkeit Gottes, aus. In anderen Passagen stößt der Zynismus, der einer stellvertretenden Übernahme von Schuld, die in dieser Konsequenz in der eigenen Lebenswelt keine Entsprechung hat, von den Teilnehmer:innen zugeschrieben wird, diese davon ab, sich auf den Sühnetod als gültige Deutung des Kreuzesgeschehens einzulassen. Offensichtlich gibt es in den befragten christlichen Gruppen ein Gespür dafür, dass es sich bei theologischen Wortspielen und Konzepten um Deutungen handelt, die aus einer bestimmten Perspektive heraus gezogen wurden, aus einer anderen Perspektive heraus aber weniger plausibel erscheinen.

Im Umgang der Gruppen mit derartigen Diskrepanzen zwischen einer theologischen Deutung des Kreuzesgeschehens und einem lebensweltlich oder theologisch motivierten Unverständnis dieser Deutung lassen sich zwei typische Muster erkennen. Zum einen finden sich in der Stichprobe Gruppen, die die in Frage gestellte theologische Deutung schließlich als nicht zutreffend ablehnen. Dabei handelt es sich in der Regel um besagte Deutung des Sühnetodes, des LT 8, aber auch um den grundsätzlichen Zugang des Christentums zum Kreuzestod Jesu. Zum anderen akzeptieren

Gruppen derartige Deutungen aber entweder, indem sie theologische Diskrepanzen durch den Verweis auf die Unergründlichkeit Gottes hinnehmen, oder indem sie ihre Zweifel durch Verweis auf den Glauben, der nicht immer unangefochten sei, sublimieren. Im zweiten Fall kommt dem theologischen Sprachspiel oder Konzept eine vergleichbare Autorität wie biblischen Bezügen zu, im ersten wird die Autorität dieser Referenzkategorie entweder durch die Autorität einer alternativen theologischen Deutung korrigiert oder durch Verweis auf die eigene Lebenswelt verneint.

Eine letzte Referenzkategorie, die in den Gesprächen rekonstruiert werden kann, sind Verweise auf historische Sachverhalte. Immer wieder finden sich kurze Einschübe bibeltheologischer Erkenntnisse, wie den Sachverhalt, dass es im Alten Testament Prophezeiungen gibt, die als Ankündigung des Kreuzestodes gelesen werden können.

P2: „Es gibt Aussagen im Alten Testament, die sagen, derjenige, der am Kreuz hängt, der ist verflucht und weil Jesus unsere Sünde, unseren Fluch für uns getragen hat, hat es ja quasi Sinn gemacht, dass er am Kreuz hängt.“ (G2:58)

Diese Beobachtung wird von verschiedenen Gruppen angebracht, wobei man überlegen kann, ob es sich hier bereits um eine theologische Kategorie handelt. Unstrittig sind die folgenden Passagen aus G18, G14 und G3, die historisches Wissen voraussetzen:

P6: „Naja, wenn du es aus der Sicht der Römer siehst, du hast da irgendson Sektenanführer, willst ein Exempel statuieren, hängst ihn da hoch, wo ihn jeder sehen kann ...“

P4: „Abschreckung“

P6: „Abschreckung“ (G18:50–52)

P5: „Aber die / Ich will jetzt nicht / Die Symbolik / Gibt's ja mit diesem Sündenbock schon im Alten Testament. Also die Idee, dass einer / Also es heißt ja: ‚Es ist besser, wenn einer für das Volk stirbt, als das Volk stirbt.‘“

P6: „Sündenbock, damit meinst du jetzt einen Bock, der geopfert wird.“

P5: „Nee, die haben in]“

P1: „Die haben den irgendwie mit Steinen beladen]“

P5: „in die Wüste geschickt.“

P1: „symbolisch für die Sünden und das alles.“ (G14:459–464)

P2: „Also ich denke einfach mal, ums mal auf den Punkt zu bringen, äh dieser Tod Jesu eben mit dem Vorhangriss im Tempel ist quasi eingeleitet durch Veränderungen in der Realität der Menschen damals. Der Mond wird finster, es gibt kein Licht mehr und die Sonne verfinstert sich. Und ähm, es, zu der damaligen Zeit, aus heutiger Sicht, gab es keinen Nachweis, keine nachprüfbare Sonnenfinsternis, sondern als Gläubiger denk ich, dass das etwas ist, was Gott einfach verantwortet, dass er gesagt hat, dass ist sowas außergewöhnliches, ich will das meinen Geschöpfen zeigen, spürbar empfangbar machen.“ (G3:51)

P6 leistet in G18 nicht nur den Perspektivenwechsel vom christlichen Zugang zum Kreuzesgeschehen hin zu demjenigen der Römer, sondern kann ihn auch vergleichsweise detailliert entfalten („Sektenanführer, Exempel statuieren“). Im zweiten Beispiel wird das Konzept des Sündenbocks an die wahrscheinliche historische Wirklichkeit rückgebunden, wobei wiederum detailliertes Wissen zu den damaligen Umständen ins Spiel gebracht wird. Und P2 aus G3 bindet den biblischen Verweis auf den Riss des Tempelvorhangs zur Todesstunde Jesu an eine Sonnenfinsternis zurück, wobei im Sinn der vorliegenden Kategorie entscheidend ist, dass er den Menschen der damaligen Zeit die Expertise abspricht, eine Sonnenfinsternis als solche verstehen zu können. In der Logik P2s konnten die damaligen Menschen eine Sonnenfinsternis nicht durch natürliche Ursachen erklären, sodass sie diesem Ereignis eine göttliche Ursache zuschrieben.

Eine letzte Passage zeigt, dass derartiges historisches Wissen auch fachlich qualifiziert ins Gespräch eingebracht werden kann, denn die sich äuernde Person ist Profanhistoriker:

P5: „Es war keiner dabei beim Gebet im Garten des Gezemaneh. Ich bin, das will ich mal voraussetzen also von meiner Profession her Historiker und, ähm, gut, dass Jesus gestorben ist, das ist sicherlich ne historische Tatsache. Das ist auch eine der wenigen Geschichten, die auch außerbiblisch überliefert ist. Und da ist Punkt. Da ist, äh, was, äh, den, äh, den Tod überhaupt bemerkenswert macht über viele andere tausende von Tode, die damals gestorben sind, ist ja dass, äh, kurze Zeit später die ersten erzählt haben, er wär auferstanden. Da ist also der Tod für Jesu für sich ist vollkommen sinnlose Geschichte

gewesen. [...] Erst dadurch, dass Leute erzählt haben, dass dieser Jesus nicht mehr tot ist, sondern, äh, auferstanden ist, kam ja erst der Tod Jesu überhaupt in ne Diskussion, dass man sich gefragt hat, warum ist er eigentlich gestorben. [...] Dass man eines Tages begonnen hat zu hinterfragen, historisch, was ist da eigentlich abgelaufen, das alles hat Sachen, die später gekommen sind. Und da kommen dann auch so Geschichten wie im Garten Gezemaneh dazu. Da kommen auch die Geschichten dazu unterm Kreuz und alles. Da gibt's dann die verschiedensten Überlieferungen, die sich gegenseitig stützen oder gegenseitig auch, ähm, widersprechen.“ (G10:158)

Es liegt auf der Hand, dass Laien die Expertise aus ihren zivilen Berufen in die Gespräche christlicher Bibel- und Hauskreise einbringen. In charakteristischer Weise nutzt P5 seine Kenntnisse nicht, um die biblischen Schriften im Sinn des achten laientheologischen Modells zu hinterfragen. Statt die in naturwissenschaftlicher Perspektive unerklärliche Auferstehung in ihrer Historizität zu hinterfragen, akzeptiert er diese Glaubensstatsache und nutzt seine historische Expertise, um die Entstehung der schriftlichen Zeugnisse dieses Sachverhalts zu erklären.

Fasst man die Befunde zum Referenzhorizont zusammen, ergeben sich markante Unterschiede zum entsprechenden Kriterium direkter Rede. Zum einen finden sich mit der Lebenswelt, der Bibel, der Theologie und der Historizität vier Bezugspunkte. Die Glaubwürdigkeit der Beiträge in den laientheologischen Diskussionen speist sich somit aus mehr Quellen als nur dem eigenen Erleben. Zum anderen kommt dem eigenen Erleben eine dezidiert andere Rolle zu als in den Kriterien gesprochener Sprache. Stellt es in Letzterer die zentrale Autorität dar, dient der Bezug auf sich selbst in den Gruppendiskussionen der Subjektivierung und Relativierung des Gesagten. Das Kriterium des Referenzhorizonts spricht somit gegen eine Einordnung der Gruppendiskussionen der Stichprobe ins Genre des gesprochenen Wortes.

7.1.9 Fazit

Gesprochene Sprache lässt sich relativ klar anhand der Kriterien der sieben Dimensionen Vokabular, Syntax, Textdichte, Deixis, Prosodie, Dialogizität und Referenz charakterisieren. Der Abgleich

der Gruppendiskussionen mit dieser Charakteristik ergibt, dass die Kriterien von sechs der sieben Dimensionen in den Diskussionen angetroffen werden. Lediglich im Referenzhorizont ergeben sich – zum Teil markante – Abweichungen zwischen dem, was für gesprochene Sprache typisch ist, und dem, was die Bezugspunkte der Gruppendiskussionen auszeichnet. Eine Zuordnung des vorliegenden Untersuchungsgegenstands zum Genre gesprochener Sprache ist damit aus guten Gründen möglich. In der Folge muss die Rekonstruktion laientheologischer Argumentationsmuster angesichts der Prämisse erfolgen, dass gesprochene Sprache analysiert wird.

Diese Zuordnung ist aufgrund des Erhebungsdesigns zwar naheliegend, für die folgende Analyse jedoch nicht trivial. So könnte etwa geschlossen werden, dass Laintheologie in charakteristischer Weise suchend und tastend verläuft, weil die Diskussionen Modalpartikel, grammatikalische Brüche und Sprechpausen aufweisen. Tatsächlich werden beide Eigenschaften als Kriterien einer Laintheologie veranschlagt.⁷⁶⁸ Nüchtern betrachtet handelt es sich bei diesen Phänomenen jedoch um klassische Merkmale gesprochener Sprache, die mit hoher Wahrscheinlichkeit auch anzutreffen sind, wenn sich formal gebildete Theolog:innen – in der Begrifflichkeit dieser Studie also Expert:innen – am Rand einer Fachkonferenz unterhalten. Das Suchende und Tastende wäre damit – zumindest innerhalb der vorliegenden Stichprobe – eher ein Merkmal einer Theologie, die im Gespräch entwickelt wird, als ein Merkmal einer Laintheologie.

7.2 Rekonstruktion laientheologischer Argumentationsmuster

Mit der Einordnung der Gruppendiskussionen ins Genre gesprochener Sprache liegt der Maßstab bereit, anhand dessen geprüft werden kann, inwiefern die Eigenheiten der Art und Weise, wie in den Gruppendiskussionen argumentiert wird, typisch sind für die Art und Weise, wie theologisch formal nicht gebildete Gläubige theologisch relevante Fragen verhandeln. Insgesamt können

768 Vgl. J. Astley, *Ordinary Theology*, 58–84.

sechs charakteristische Merkmale einer Laientheologie rekonstruiert werden. Sie werden im Folgenden beschrieben und anhand exemplarischer Passagen aus den Gruppendiskussionen belegt.

7.2.1 Lebenswelt, Bibel, Theologie und (geschichts-)wissenschaftliche Tatsachen als Legitimationsquelle

Die markante Differenz zwischen dem üblichen Referenzhorizont gesprochener Sprache und den Bezugsquellen der untersuchten Gruppendiskussionen weist auf ein charakteristisches Merkmal laientheologischer Argumentation hin: Formal nicht gebildete Gläubige scheinen ihre eigene Lebenswelt, das biblische Zeugnis, theologische Begriffe und (geschichts-)wissenschaftliche Tatsachen als Legitimationsquellen der eigenen Perspektive auf einen glaubensrelevanten Sachverhalt heranzuziehen. Wie oben gesehen, sind es diese vier Bereiche, auf die man sich bezieht, wenn man den Gültigkeitsanspruch der eigenen Argumentation begründen will.

Hierbei handelt es sich durchweg um Felder von Erfahrungswissen, das nicht notwendig den Kenntnissen entspricht, die die einschlägigen Wissenschaften zum jeweiligen Feld zusammengetragen haben. Wenn etwa lebensweltliche Sachverhalte in die Diskussion eingebracht werden, sind es in der Regel allgemeine Zusammenhänge, von denen man davon ausgeht, dass sie von allen in der Gruppe ähnlich gesehen werden. So argumentiert P4 im obigen Beispiel, dass jeder Elternteil alles tun würde, „das Schlimmste von seinen Liebsten, vom Kind abzuwenden“ (G18:44). Hier wird nicht auf eine konkrete Situation Bezug genommen, sondern auf einen allgemeinen Sachverhalt, dem in einem pauschalen Sinn Gültigkeit unterstellt wird. Gleiches gilt meistens auch für Bezüge zu konkreten Ereignissen. Sie werden normalerweise als Beleg dafür ins Gespräch eingespielt, dass der allgemeine Fall tatsächlich eintritt. Ob diese Sachverhalte in einem wissenschaftlichen Sinn korrekt sind, spielt für die Teilnehmer:innen der Diskussionen keine Rolle. Es geht um Erfahrungswissen, nicht um Kenntnisse nach wissenschaftlichen Maßstäben.

Diese Charakteristik prägt auch die anderen drei Legitimationsfelder. Die Bibel wird harmonisierend als in sich schlüssiges

Zeugnis der Geschichte Israels mit Gott, des Lebens und Sterbens Jesu und des Schicksals der ersten Christ:innen verstanden. Aus dieser Erzählung bedient man sich situativ, indem man passende Sachverhalte, Ereignisse oder Zitate ohne Berücksichtigung des erzählerischen oder historischen Kontexts anführt. Im Fall von Zitaten reicht oft der Verweis, dass das so ähnlich in der Bibel stehe. In den wenigen Fällen, in denen exegetisches Wissen ins Gespräch eingebracht wird, handelt es sich um isolierte Sachverhalte, die im Sinn wissenschaftlicher Expertise – also dem Erfahrungsfeld wissenschaftlicher Tatsachen – Sachverstand suggerieren sollen. Das folgende Beispiel aus G2 veranschaulicht diesen harmonisierenden Zugriff auf die Bibel:

P2: „Das ist auch sehr spannend, wie sich die Symbolik des Kreuzes eben durchs Alte Testament zieht. Weil Mose die Schlange, die Gott die Schlange aufgehangen hat, und jeder der sie anschaut eben geheilt wird. Und das ist jetzt bei jedem eben auch so. Und bei Ezechiel gibt es einen Abschnitt, wo die ganze Stadt Jerusalem, jeder der Einwohner umgebracht werden soll durch die Hände vom Herrn. Aber jeder der die Sünde bereut bekommt so ein Zeichen auf die Stirn. Und in der Bibel steht das Taw-Zeichen, das ist ein hebräischer Buchstabe oder Schriftzeichen, die auch die Form eines Kreuzes hat. Und ich find das einfach krass, wie das immer wieder im Alten Testament so aufpoppt.“ (G2:41)

Auch theologische Begriffe und (geschichts-)wissenschaftliche Tatsachen werden in diesem Sinn von den Teilnehmer:innen in den Diskussionen verwendet. Immer handelt es sich um Erfahrungswissen, das bestenfalls populärwissenschaftlichen Charakter hat. An den wenigen Stellen, an denen jemand Kenntnisse aus dem Zivilberuf einbringt, handelt es sich um isolierte Sachverhalte, die genannt werden, um die eigene Perspektive zu legitimieren. Selbst in LT 8, in dem eine glaubenskritische Haltung eingenommen wird, fußt die Kritik an der Historizität des Kreuzesgeschehens auf einem – in wissenschaftlicher Perspektive grobem – Amalgam populärwissenschaftlicher Kenntnisse. Es geht bei den in den Gruppendiskussionen herangezogenen Legitimationsquellen somit nicht um in einem wissenschaftlichen Sinn konsistentes Wissen, sondern um Einsichten, die im Erfahrungshorizont der Gruppe schlüssig erscheinen. Der Maßstab dieser Schlüssigkeit scheint bei lebensweltlichen Sachverhalten das allgemeine Dafürhalten zu sein, bei bib-

lischen und theologischen deren Verwendung in der christlichen Verkündigung (Details s. 7.2.2) und bei (geschichts-)wissenschaftlichen deren schlichte Nennung.

Weiterhin fällt auf, dass Einspieler aus diesen vier Feldern so gut wie nie hinterfragt werden. Man kann überlegen, ob es sich hierbei um einen laientheologischen Habitus handelt, insofern die Perspektiven und Positionen des Gegenübers nicht hinterfragt werden. Tatsächlich finden sich in den Gruppendiskussionen viele Indizien, die darauf hindeuten, dass den Gruppen in der Regel ein harmonisches Miteinander wichtig ist (Details s. 7.2.5). Allerdings beziehen sich diese Beobachtungen eher auf den gegenseitigen Umgang als auf die Sachverhalte. Eher scheint es sich bei den vier rekonstruierten Feldern um Instanzen zu handeln, denen die Teilnehmer:innen Autorität zuschreiben. Dazu könnte wesentlich beitragen, dass es sich bei der Lebenswelt, bei der Bibel und bei den theologischen Sprachspielen um Sachverhalte handelt, die in den Kategorien der Wissenssoziologie dem konjunktiven Wissen der untersuchten Gruppen zugerechnet werden können (s. o.). Hierbei handelt es sich um Sachverhalte, die alle in der Gruppe kennen und die deswegen nicht weiter erklärt werden müssen, aber eben auch nicht weiter hinterfragt werden. Was sich im Leben oder in der christlichen Verkündigung als richtig erwiesen hat, kann nun nicht plötzlich falsch sein. Lediglich die Einspielung wissenschaftlicher Tatsachen fällt aus diesem Muster heraus, denn deren Autorität speist sich aus der Kompetenz der sprechenden Person. Insofern Letztere in den einschlägigen Fundstellen in den Gesprächen nie hinterfragt wird, scheinen die betreffenden Personen im Lauf der Zeit eine entsprechende Position in den Gruppen erlangt zu haben. Damit mag der zur Kenntnis gegebene Sachverhalt die anderen Gruppenmitglieder überraschen, nicht jedoch, dass er von der sprechenden Person kommt.

Sprachlich drückt sich die Autorität besagter Quellen darin aus, dass die einschlägigen Sachverhalte im Indikativ zur Sprache gebracht werden. Weder werden sie durch konjunktivische Wendungen relativiert, noch durch Subjektivierungen im Sinn eines „ich glaube“ oder „ich meine, dass“. Es findet in den Gesprächen somit eine Essentialisierung lebensweltlicher, biblischer, theologischer und (geschichts-)wissenschaftlicher Kenntnisse statt. Gleichzeitig werden lediglich theologische Sachverhalte an wenigen Stellen im

Rekurs auf lebensweltliche oder alternative theologische Sachverhalte hinterfragt (s. o.). Der autoritative Charakter von Äußerungen, die einer der vier Legitimationsquellen zugeschrieben werden können, wird somit ausschließlich durch konkurrierende Kenntnisse aus zweien dieser vier Legitimationsquellen in Frage gestellt. In diesen Konstellationen steht Autorität gegen Autorität. Exemplarisch wird diese Konstellation im folgenden Beispiel aus G5 verhandelt:

P6: „Und dann find ich manche Leute, die das nicht verstehen, sagen einfach. Jetzt mach ich mir ein eigenes Bild, wie das so war. Man muss da schon auch auf die Bibel vertrauen. Und da steht ja eindeutig drin, dass er für unsere Sünden gestorben ist, der da. Das kann man net auslöschen, weil das steht ja da.“

P4: „Aber des sind ja alles nachösterliche Predigten. Das ist ja keine Beschreibung in den historischen Fakten unbedingt. Wobei ich net glaub, dass des alles aus der Luft gegriffen ist. Aber interessanter ist die Frage, was des für nen Sinn für mich persönlich hat. Also so denke ich mir des so.“ (G5:35–36)

Die gesamte Gruppe hat ein Problem mit dem Konzept des Sühnetodes Jesu. Für P6 stellt jedoch die Kenntnis, dass die Bibel den Tod Jesu so beschreibt, ein Problem dar. („Das kann man net auslöschen, weil das steht ja da.“). P4 kontert diesen Verweis auf die Bibel mit einer historischen Tatsache, wobei er sich selbst gleich dahingehend relativiert, dass der Kreuzestod einen historischen Kern haben muss („Wobei ich net glaub, dass des alles aus der Luft gegriffen ist.“). Hier spielen beide die unterschiedlichen Autoritäten gegeneinander aus. Das kommt aber eigentlich nur im Zusammenhang mit der Deutung des Kreuzesgeschehens als Sühnetod vor. In den anderen Fällen bleibt die Autorität der vier Legitimationsquellen unhinterfragt. Und auch der Ausweg, den P4 im Beispiel vorschlägt („was des für nen Sinn für mich persönlich hat.“) relativiert diese Autorität nur vordergründig, denn die in der Folge vorgeschlagenen Bedeutungen des Kreuzestodes bleiben im Rahmen dessen, was im christlichen Spektrum gängig ist.

7.2.2 Assoziative Verwendung theologischer Sprachspiele

Die Vertrautheit mit den Themen und Begriffen der christlichen Verkündigung bringt es weiterhin mit sich, dass die Teilnehmer:innen im Gespräch auf theologische Begriffe und Konzepte zurückgreifen, um ihre eigenen Vorstellungen vom Kreuzestod Jesu auszudrücken. Dieser Rückgriff findet in doppelter Art und Weise statt. Auf der einen Seite stellt die Theologie ein Reservoir and Deutungsoptionen zu Verfügung, mit denen sich der Tod Jesu am Kreuz verstehen lässt. So sind der Sühnetod oder das Kreuz als Ausdruck der Liebe Gottes zu den Menschen Themen, die auch den Gläubigen der in diesem Projekt befragten Gruppen bekannt sind. Auf der anderen Seite stehen den Teilnehmer:innen sprachliche Wendungen wie „für unsere Sünden gestorben“ zur Verfügung, die theologische Zusammenhänge formelhaft auf den Punkt bringen und gezielt in die Argumentation eingespielt werden können (s. o.). Damit legitimiert der Bezug auf die Theologie nicht nur die von den Teilnehmer:innen geäußerten Argumente, sondern dient ihnen auch als Ressource zur Deutung des Kreuzestodes und zur Versprachlichung ihrer Zugänge zum Ereignis.

Abermals handelt es sich hierbei um sog. konjunktives Wissen, denn die Konzepte und Sprachformeln sind allen Teilnehmer:innen in den Gruppen vertraut und müssen daher nicht weiter erklärt werden. Wenn ein Konzept oder eine Formel Einwände auslöst, dann nicht, weil sie unbekannt ist, sondern weil sie im Gegensatz zu einer in der Gruppe vertretenen Position oder Deutung steht (vgl. die Ablehnung des Kreuzes als Sühnetod durch die meisten Gruppen). Für die Zuordnung zum konjunktiven Wissen spricht auch, dass die verwendeten Deutungskonzepte und Sprachfloskeln sämtlich einen Platz in der christlichen Verkündigung haben. Man kann ihnen in der Liturgie begegnen, in gemeindepädagogischen oder sakramentenkatechetischen Angeboten oder in der Mitarbeit in kirchlichen Gremien und Kreisen. Besonders deutlich wird das – wie oben gesehen – in den verwendeten theologischen Begriffen, denn in den aufgezeichneten Gesprächen finden sich so gut wie keine dezidiert fachtheologischen Konzepte (s. 7.1.1). Vieles spricht dafür, dass die Teilnehmer:innen die in den Diskussionen verwendeten theologischen Deutungsmuster und Sprachfloskeln informell im Mitleben und Mitfeiern in ihrer

christlichen Gemeinde oder Gemeinschaft gelernt haben. Sie sind ihnen vertraut, weil sie selbstverständliche Elemente der Alltagskommunikation im institutionell getragenen Christentum darstellen, an dem die Teilnehmer:innen der von uns untersuchten Gruppen als engagierte Christ:innen teilhaben. Explizit wird dieser Zusammenhang in G14 angesprochen:

P5: „Ja, das sieht so aus. (3) Also ich hab’ auch so verschiedene Bilder so immer so für das / für den Kreuzestod, ähm, kennengelernt. So für / irgendwie so: Ja, er ist für oder ist für uns am Kreuz gestorben. Und so weiter, ne. So am Rosenkranz und sowas alles von klein auf, was weiß ich, von klein auf immer gehört hab’. Und dann irgendwie später mal im Unterricht oder so und irgendwie noch später hieß es dann immer: Ja, Jesus ist für unsere Sünden gestorben. Wobei ich dann denk’, die meisten von uns haben jetzt noch keine Sünden begangen, für die jetzt irgendwie der Tod stehen würde oder so. Und ähm was mich halt / ich fand das dann / Okay, das war halt so die Theologie, wo man halt so / oder, wie auch immer, die Lehre. Und was mich aber die letzte / was mich zuletzt da angesprochen hat, ist, was ich in einem Buch von einem amerikanischen, ähm, Franziskanerpater gelesen hab’ und der hat gesagt: Also es ist nicht Plan B, [...], es war Absicht von vornherein, dass Jesus irgendwie sein Leben hingibt.“ (G14:46)

P5 bezeichnet die Vorstellungen, die er mit dem Kreuzestod assoziiert, als „Bilder“, wobei es sich bei diesen Bildern eigentlich um Sprachformeln („ist für uns am Kreuz gestorben“, „ist für unsere Sünden gestorben“) handelt. Begegnet ist P5 diesen Formeln in Ritualen („Rosenkranz“) und in Bildungsveranstaltungen („Unterricht“). Bezeichnenderweise kann P5 das theologische Konzept, das er durch die Lektüre des Franziskanerpaters kennenlernt, nicht mit seinem wissenschaftlichen Namen ins Gespräch einbringen. Stattdessen drückt er den Inhalt dieses Konzepts durch eine alltagssprachliche Verbalkonstruktion („es war Absicht von vornherein, dass Jesus irgendwie sein Leben hingibt“). Inwiefern die Floskel „Plan B“ aus dem Buch stammt oder von P5, kann aufgrund der Datenlage nicht rekonstruiert werden.

Bezeichnend ist an diesem Beispiel weiterhin, dass P5 zwar nicht wirklich versteht, warum Jesus für „unsere“ Sünden sterben musste („ich dann denk’, die meisten von uns haben jetzt noch keine Sünden begangen, für die jetzt irgendwie der Tod stehen würde oder so.“), diesen Sachverhalt aber akzeptiert, weil es eben

die gültige „Theologie“ bzw. „Lehre“ ist. Hier zeigt sich nochmals die Autorität, die die Teilnehmer:innen der aufgezeichneten Gruppendiskussionen der Theologie zuschreiben.

Die Vertrautheit mit den verwendeten Konzepten und Begriffen drückt sich auch in ihrer Verwendung in den Gesprächen aus. Analog zu wissenschaftlichen Konzepten haben auch die in den Gesprächen rekonstruierten theologischen Deutungsmuster und Sprachfloskeln die Funktion, einen Sachverhalt verdichtet auszudrücken und auf den springenden Punkt zu kondensieren. Es handelt sich bei diesen Referenzen um theologische Sprachspiele, die den Teilnehmer:innen helfen, ihre Gedanken zum Kreuzestod Jesu auszudrücken. Sie sind eher Sprechhilfe als theoretische Orientierungsmuster mit klaren, logisch notwendigen Ableitungen. Allerdings werden solche Sprachspiele im Gegensatz zu ihrer wissenschaftlichen Verwendung eher assoziativ ins Gespräch eingebracht. Im folgenden Beispiel aus G12 wird das Konzept des Heiligen Geistes herangezogen, um eine Vermutung P9s zu bestätigen, um unmittelbar danach diesen Geist angesichts der vielen „Verbrechen“ und „Ismen“ in „Weltgeschichte“ und „Kirche“ als ursächlich dafür zu erklären, dass heute noch der „Gedanke des Göttlichen“ wirksam ist.

P9: „Ja. Er ist aber eigentlich doch als Mensch nicht wieder an die Öffentlichkeit getreten, nur als Geist. Kann man das so sagen?“

P13: „Ja, also deshalb sprechen wir ja auch von Vater, Sohn und Heiligen Geist. Denn nach dem, was alles in der Weltgeschichte schon passiert ist ohne das Wirken des Heiligen Geistes, wie viel Sünde, wie viel Verbrechen auch innerhalb der Kirche passiert sind. Dass es sie immer noch gibt, sehe ich als das Wirken des Heiligen Geistes. Denn ohne ihn sind schon so viele Ismen entstanden und wieder vergangen und Reiche entstanden und untergegangen und nach 2000 Jahren gibt es für mich durch das Wirken des Heiligen Geistes selbst bei dieser Sündhaftigkeit der @.@ Erdmenschen, dass es diesen Gedanken, dass der aber nicht gestorben ist. Dieser Gedanke des Göttlichen.“ (G12: 234–235)

Der von P13 ernsthaft ins Gespräch eingebrachte Gedanke zur Wirksamkeit des Heiligen Geistes stellt eher ein Aperçu des Smalltalks auf Partys dar als eine seriöse theologische Abwägung. Das Beispiel zeigt exemplarisch, dass der Zugriff auf theologische

Sprachspiele nicht im Sinn der dahinterliegenden theologischen Konzepte und Theorien erfolgt, sondern die subjektive Theorie formal nicht gebildeter Gläubiger offenlegt. Diese subjektiven Theorien sind eher assoziativ angelegt als konzeptuell stringent.

7.2.3 Der situative Charakter laientheologischer Argumentation

Die in den Gruppendiskussionen rekonstruierten laientheologischen Modelle sind das Ergebnis einer situativen Argumentation innerhalb der Gruppen. Das Merkmal der Situiertheit bezieht sich dabei auf die Beobachtung, dass besagte Muster anhand eines heuristischen Modells aus verschiedenen Passagen der Diskussionen rekonstruiert werden müssen. Nur in Ausnahmefällen wird ein laientheologisches Modell schlüssig innerhalb einer Gesprächspassage entwickelt oder zur Kenntnis gegeben.

Normalerweise finden sich die verschiedenen Facetten eines Modells verstreut im Text. So wird in G19 das Deutungsmodell, der Tod Jesu am Kreuz ist ein Tauschgeschäft, in fünf Textpassagen entwickelt, die sich zum Teil weit auseinander im Gesprächsverlauf finden (23–68, 86–111, 123–196, 223–273 und 355–398). In der ersten Passage wird die Bedeutung des Kreuzestodes als Übernahme der menschlichen Sünden durch Jesus geklärt und an die Auferstehung rückgebunden. Außerdem wird als Folge des Kreuzestodes genannt, dass man sich als Christ:in wegen der Übernahme der Sünden durch Jesus sicher fühlen kann. In der zweiten Passage nimmt die Gruppe den Gedanken der ersten Passage, dass Jesus seinen Geist freiwillig in die Hände Gottes gelegt hat auf, diskutiert diesen und kommt zur Einsicht, dass das Kreuzesgeschehen – bei aller Freiwilligkeit Jesu – dem Willen Gottes entsprochen haben muss. Formallogisch wird dem Deutungsmodell mit dem Willen Gottes also eine Voraussetzung hinzugefügt. In der dritten Passage wird die Idee der Übernahme der Sünden durch Jesus abermals aufgegriffen und überlegt, was ohne diese Übernahme gewesen wäre. Im Abgleich verschiedener Alternativen kommt die Gruppe zu dem Schluss, dass besagte Übernahme nur die Ermöglichung von Erlösung ist. Um diese Erlösung auch tatsächlich zu erreichen, muss der Mensch an Gott und Jesus glauben. Der Glaube des Menschen wird somit in der dritten

Passage dem Deutungsmodell neu als Voraussetzung der Erlösung durch das Geschehen am Kreuz hinzugefügt. In der vierten Passage setzt die Gruppe abermals beim Kreuz als Ort der Übernahme der Sünden durch Jesus an, dieses Mal aber unter der Perspektive, dass die hier grundgelegte Erlösung jegliches menschliche Maß übersteigt. In der Folge diskutiert die Gruppe die Gerechtigkeit Gottes und ergänzt sie um den Aspekt der Liebe. Beide, die Gerechtigkeit und die Liebe Gottes, stellen formallogisch explizite Vorannahmen dar. Beide wurden bislang in der Gruppendiskussion noch nicht erörtert. In der fünften Passage rekapituliert die Gruppe ihre bisherigen Einsichten zum Deutungsmodell des Kreuzes als Tauschgeschäft und versichert sich gegenseitig, dass diese Deutung für alle Teilnehmer:innen schlüssig und gültig ist. Hier wird dem Deutungsmodell also kein neues Element mehr hinzugefügt, sondern das Modell selbst wird nochmals bestätigt.

Vergleichbare Fälle finden sich in fast allen untersuchten Diskussionen. So wird das Deutungsmodell, der Tod Jesu am Kreuz ist ein Opfer, in G17 und G22 ebenso in jeweils drei Gesprächspassagen entwickelt (G17:8–13, 75–88; 327; G22:38–61, 202–204, 237), wie das Deutungsmodell, das Kreuz ist ein Zeichen des Gottvertrauens Jesu in G9 (33–66, 84–87, 105–122). Für das Modell, im Kreuz erfährt Gott das Leid der Menschen, braucht G21 wiederum fünf Anläufe (25–84, 123–130, 164–195, 216–218, 244–270). Bedenkt man, dass es sich beim Untersuchungsgegenstand um gesprochene Sprache handelt, liegt diese sukzessive Entwicklung der Deutungsmuster nahe. Es wäre vermessen zu erwarten, gläubige Laien würden ein formallogisch vollständiges Deutungsmodell aus dem Stand heraus zur Kenntnis geben. Allerdings findet sich eine vergleichbare Phase auch im Schreibprozess wissenschaftlicher Theologie. Das Analogon geschriebener Sprache dürfte hier die Phase des Brainstormings sein, in der verschiedene Aspekte einer Argumentation gesammelt werden, um sie anschließend nach formallogischen Kriterien zu ordnen. Auch hier entsteht ein schlüssiger Gedanke erst auf der Grundlage einer unsystematischen Sammlung einschlägiger Ideen und Einfälle. Die sukzessive Entstehung der laientheologischen Deutungsmodelle ist somit eher ein Kennzeichen der Gattung Gespräch als ein Kennzeichen von laientheologischer Argumentation.

Spezifisch für diese Argumentation dürfte allerdings sein, dass die einzelnen Aspekte der Deutungsmodelle situativ in den Blick

genommen werden, d. h. die Aspekte der Deutungsmodelle und die Perspektive auf diese Aspekte sind stark durch die jeweilige Gesprächssituation bedingt. Im obigen Beispiel aus G19 dominieren den Beginn der ersten Passage Beobachtungen und Überlegungen zur öffentlichen Wirkung des Kreuzes. Über die Ambivalenz dieser öffentlichen Wirkung, die in den Augen der Gruppe vor allem durch die Darstellung des gemarterten Körpers Jesu verursacht ist, kommt die Gruppe zur Frage, dass die Wirkung des Kreuzes im Wesentlichen daher rührt, was man mit dem Kreuzesgeschehen verbindet („*Genau. // Das ist glaube ich die Frage, was verbindest du damit? Also, genau, wie, wie siehst du's? Was, was, welche Assoziationen hast du, wenn du, den Gekreuzigten siehst?*“ [G19:35]). Für die Gruppe besteht die Antwort auf diese Frage, dass die Grausamkeiten den Preis für das Tauschgeschäft darstellen, in dem Jesus die Sünden der Welt auf sich nimmt, um den Menschen die Möglichkeit zur Erlösung zu eröffnen. Im Gesprächskontext erweist sich diese Konstellation als schlüssig.

In der dritten Passage des obigen Beispiels mändert die Diskussion über die Frage, was ohne Jesu Tod am Kreuz mit den Menschen geschehen wäre („*Und letztlich, äh, wär das unsere, unser final destination gewesen, wenn Jesus nicht ans Kreuz gegangen ist...*“ [G19:121]), hin zur Überlegung, wie der Tod Jesu überhaupt Erlösung bewirken konnte („*aber wie ermöglicht uns dann sein Sterben sozusagen (3) Zugang zu ihm erlang, zu gelangen*“ [G19:133]). In der Antwort auf diese Frage wird das zentrale Deutungsmodell des Kreuzes als Ort eines Tauschgeschäfts in G19 an die Gerechtigkeit Gottes rückgebunden: „*Weil die, die Schuld muss ja bezahlt werden, weil Gott ja gerecht ist*“ (G19:135). Sachlogisch deutet keine der Überlegungen im Vorfeld dieser Aussage darauf hin, dass das am Kreuz getätigte Tauschgeschäft etwas damit zu tun haben könnte, dass Gott gerecht ist. Allerdings wird im Hin und Her der Überlegungen im Vorfeld der obigen Frage immer wieder die Gerechtigkeit Gottes ins Spiel gebracht. Sie stellt quasi den Referenzhorizont aller Überlegungen dieser Passage dar. Es scheint somit an der Gesprächsdynamik zu liegen, dass die Gerechtigkeit Gottes auch die Antwort auf die Frage nach dem Mechanismus der Erlösung prägt.

Eine derartige Situiertheit der Argumentation findet sich quer durch alle Gruppendiskussionen. Sie prägt die Grunddynamik

der in den Gesprächen rekonstruierbaren Deutungsmodelle. Wiederum stellt sich die Frage, ob sich diese Grunddynamik dem Genre gesprochener Sprache verdankt. Dass sich Gespräche situativ entwickeln und einer nur angesichts des Gesprächsverlaufs schlüssigen Dynamik folgen, dürfte für diese Gattung charakteristisch sein. Allerdings würde man von einem Gespräch unter Menschen mit formaler theologischer Bildung erwarten, dass situativ bedingte Argumente auf theoretische Konsistenz hin geprüft werden. Eine Diskussion nach wissenschaftlichen Standards sollte die Perspektiven auf den verhandelten Sachverhalt, die sich durch die Gesprächsdynamik ergeben, daraufhin hinterfragen, ob sich sachlogisch notwendig sind. Eine solche Reflexion erfolgt in den beobachteten Gruppendiskussionen nicht. Sachlogische Einwände werden in diesen Diskussionen aus den oben rekonstruierten Legitimationsquellen heraus abgeleitet, nicht aber aus einer Reflexion, die die Gesprächsdynamik kritisch in den Blick nimmt. In diesem Sinn dürfte die situative Logik ein charakteristisches Kennzeichen laientheologischer Argumentation sein. In typischer Weise werden Reflexionen durch die Gesprächsdynamik bestimmt, sodass die innere Logik der Auseinandersetzung weniger durch eine übergeordnete Idee des Sachverhalts geprägt ist als durch die in der jeweiligen Gesprächssituation anzutreffende Perspektive auf diesen Sachverhalt.

7.2.4 Der assoziative Charakter laientheologischer Argumentation

Neben der Situiertheit der laientheologischen Argumentation fällt weiterhin auf, dass sie stark assoziativ angelegt ist. Oben wurde bereits der assoziative Charakter des Rückgriffs auf theologische Sprachspiele herausgearbeitet. Auch im Gesprächsverlauf prägt der assoziative Anschluss an vorangegangene Äußerungen die Argumentationslogik.

Das folgende Beispiel aus dem bereits mehrfach erwähnten G19 bringt diesen assoziativen Charakter exemplarisch zum Ausdruck. Es findet sich im Anschluss an eine Gesprächspassage, in der die Gruppe den Tod am Kreuz relativ detailliert rekonstruiert: Es geht um die körperlichen Effekte des Hängens und um die Frage, ob man

eher erstickt oder am Wasser, das sich in den Lungen sammelt, ertrinkt. An diese Überlegungen schließt P2 folgendermaßen an:

P2: „Und das heißt, Jesus hat sozusagen, äh, dann auch wirklich seine Hände, die Hände Gottes, Arme gelegt, ne, in deine Hände lege ich meinen Geist.“

I: „// Meinen Geist @.@ //“

P2: „Genau, er hat sich wirklich ganz da hineingelegt und hat, hat wirklich diesen Tod dann auch aktiv angenommen, das find ich auch voll wichtig, dass man mal das, dass, dass Jesus das freiwillig getan hat.“

P7: „Hm“ (bejahend).

P2: „Also, dass es nicht so, es musste halt getan werden, oder es, es / klar, das schon auch, aber er hat's freiwillig aus freier Überzeugung gemacht.“ (G19:83–88)

Bereits der Anschluss stellt einen assoziativen Sprung vom Thema der Hände Jesu („seine Hände“), die im Vorfeld Thema in der Gruppe waren, zu den Händen Gottes dar. Vermutlich ist diese Assoziation durch das in Lk 23,46 überlieferte letzte Wort Jesu vor seinem Tod stimuliert. Mit diesem assoziativen Themenwechsel unterbricht P2 die Überlegungen der Gruppe, sodass eine kleine Gesprächspause entsteht. P2 führt seinen Gedanken fort, indem er das Wort als freiwillige und aktive Tat darstellt. Abermals handelt es sich hierbei um einen assoziativen Sprung, denn weder setzt das überlieferte Wort selbst, noch der Verlauf der biblischen Vorgeschichte dieses Worts, noch der vorangegangene Verlauf der Diskussion die Freiwilligkeit des Gangs Jesu ans Kreuz voraus. Sachlich lässt sich diese Überlegung zwar vom Geschehen in Getsemani her rechtfertigen, sie liegt vom vorliegenden Argumentationsgang aber nicht nahe und ist schon gar nicht notwendig. Nach einer parasprachlichen Bestätigung durch P7 entdeckt P2 jedoch eine Unstimmigkeit in der eigenen Deutung, denn der Gedanke, dass Jesus freiwillig ans Kreuz ging, scheint im Widerspruch zur Notwendigkeit des Kreuzesgeschehens für die erwirkte Erlösung zu stehen („es musste halt getan werden“). P2 löst diesen Widerspruch nicht sachlogisch – etwa über den Verweis auf Getsemani. Vielmehr bleiben beide Voraussetzungen des Kreuzestodes unverbunden nebeneinander stehen. Sprachlich zeigt sich das zum einen im Gestotter („oder es, es / klar, das schon auch“), das zwischen dem Gedanken der Notwendigkeit und der Betonung

der Freiwilligkeit steht, zum anderen in der einschränkenden Konjunktion „aber“, die vom Gedanken der Notwendigkeit zur Betonung der Freiwilligkeit überleitet („das schon auch, aber“). Es bleibt somit selbst angesichts der im letzten Satzgefüge ausgedrückten kognitiven Dissonanz bei P2 beim assoziativen Nebeneinander zweier für sich genommen als richtig eingestufte Gedanken.

Assoziative Anschlüsse finden sich, wenn die Gruppen gemeinsam um die Klärung eines Sachverhalts ringen. Die folgende Passage wurde oben bereits als Beispiel für die Dialogizität als Kriterium gesprochener Sprache angeführt. Sie zeigt aber auch die assoziative Struktur vieler solcher Gespräche.

P1: „Aber Leute, jetzt seid ihr wieder nur ihr Männer, die alles verkopft sehen. Für was ist denn Jesus für euch gestorben? Warum hat er das, das denn auf sich genom /]“

P4: „Für die Vergebung meiner Sünden. Und ich beziehe mit „mein“ alle Anwesenden und alle Welt ein.“

P3: „Es war die Erlösung für den Menschen. So wahrscheinlich. Sein Kreuzestod. Eine Erlösung wird für die Vergangenheit für die damalige Gegenwart und für die jetzige Zeit, die Zukunft. Er wollte sich praktisch davon / praktisch die Menschen erlösen (2).“

I: „Was stellen Sie sich denn vor? Von was erlöst wird?“

P8: „Dass wir das ewige Leben haben.“

I: „Das ewige Leben“

P9: „Ja von unserer Schuld. Von unserem Wesen, was per se von Geburt ungöttlich ist. Ich mein das merk ich doch jeden Tag 150 Mal mindestens, dass ich / ich will zwar fröhlich, dankbar oder freundlich, zuvorkommend und großzügig sein. Aber ich bin geizig, ich bin einer der ständig lästert, der unreine Gedanken hat. Einer, der dies und jenes tut und ich kann es nicht ändern. Aber mein Wesen ist in den Tod gegeben durch den Tod Jesu Christi und deswegen hat er für mich die Erlösung am Kreuz vollbracht. Es ist vollbracht. Das ist meine Sicherheit.“ (G17:42–48)

Die Frage P1' nach der individuellen Bedeutung des Kreuzestodes wird durch einen Verweis auf die Vergebung der Sünden (P4), auf die Erlösung aller Menschen (P3), das ewige Leben (P8) und die Schuldhaftigkeit der Menschen (P9) beantwortet. Alle vier Aspekte sind aus dem christlichen Bedeutungsspektrum des Kreuzestodes bekannt und stellen damit eine konsistente Antwort auf die Ausgangsfrage dar. Gleichzeitig werden Folgen formuliert, die inhalt-

lich nicht notwendig aufeinander folgen. So schließt P3 inhaltlich zwar an P4 an, wenn er „alle Anwesenden und alle Welt“ in die Zeit hinein auslegt („für die Vergangenheit für die damalige Gegenwart und für die jetzige Zeit, die Zukunft“), spielt mit „Erlösung“ aber einen anderen Sachzusammenhang ins Gespräch ein. Die Antwort von P8 passt sprachlich eher zur Ausgangsfrage als zur Intervention der Moderatorin. Und P9 führt ebenfalls den Gedanken P4s weiter aus, mit der Schuldhaftigkeit aller Menschen allerdings in eine andere Richtung als P3.

Angeichts des Genres gesprochener Sprache verdankt sich dieser assoziative Charakter der Diskussionen sicher zu guten Teilen der Erhebungsform. Allerdings scheint sich darin auch ein typisches Klärungs- und Entwicklungsmuster laientheologischer Argumentation niederzuschlagen. Bereits der assoziative Rückgriff auf theologische Sprachspiele hat gezeigt, dass formal nicht gebildete Gläubige in den Gesprächen eher weniger theoretisch stringent als aus dem situativen Verweisspektrum heraus agieren. Die Bedeutung solcher Verweisspektren zeigt sich auch in den meisten Argumentationsführungen: Es wird zusammengetragen, was den Teilnehmer:innen zu einem Sachverhalt in den Sinn kommt. Dabei handelt es sich nicht um ein wildes Spekulieren oder ein zusammenhangloses Vermuten. Auch führen derartige Assoziationen nicht zu einem willkürlichen Gesprächsverlauf, bei dem das Ende einer Passage keinerlei Bezug mehr zu deren Ausgangspunkt aufweist. Vielmehr wird in den meisten Passagen der Gespräche der jeweilige Sachverhalt thematisch umkreist und so sukzessive geklärt. Die Assoziationen, die in den Gesprächen anzutreffen sind, erfolgen somit normalerweise sachdienlich. Deshalb kann begründet angenommen werden, dass es sich beim assoziativen Charakter laientheologischer Argumentation nicht nur um einen Niederschlag gesprochener Sprache handelt, sondern um ein typisches Muster, mit dem Menschen, die sich nicht berufsmäßig mit einer Sache beschäftigen, sich dieser Sache nähern.

7.2.5 Der ko-konstruktive Charakter laientheologischer Argumentation

Weiterhin kann festgehalten werden, dass die meisten Deutungsmodelle im Zusammenspiel der Teilnehmer:innen der Diskussionen entstehen. Dass ein Modell nur von einer Person getragen wird, kommt vor (z. B. in G11 oder G15), bleibt aber die Ausnahme. Und selbst diese Modelle werden von den anderen Personen im Raum verbal oder nonverbal kommentiert. Die rekonstruierten Deutungsmodelle sind somit Gemeinschaftsprodukte, was dafür spricht, dass laientheologisches Argumentieren als ko-konstruktiver Prozess erfolgt. Das folgende Beispiel – wiederum aus G19 – zeigt diesen Prozess exemplarisch:

P7: „Das ist eine Interpretation, aber ich denke halt auch, wenn man es mal überlegt, halt, das ist ja alles außerhalb von Raum und Zeit auch letztlich irgendwie, also Gott an sich. Und wenn Jesus, also, das war ja die Frage: Gäbs ne Alternative?“

P2: „Ja“

P7: „Und letztlich, äh, wär das unsere, unser final destination gewesen, wenn Jesus nicht ans Kreuz gegangen ist, also, so außerhalb der Raum-Zeit gesehen hat er uns schon aus der Hölle befreit.“

P2: „Ja, weil wir, weil wir es verdient hätten.“

P7: „Genau, ja“

P2: „Ja, wegen unser Sünden.“

P7: „Ja, genau.“

P2: „Und wenn Gott das einfach so gesagt hätte: „Ach ich finde Sünden nicht so schlimm, das, was euch von mir trennt“, dann wäre das ja / das würde ihm ziemlich widersprechen.“

P7: „Hm (bejahend)“

P2: „Die ganzen Opfer im alten Bund und dass Gott heilig ist und so, das wäre dann / also / wenn wir / als wäre Sünde so ne Lappalie und vor allen Dingen, wenn Gott sagen würde: „Naja, gut, dann kommt halt alle in den Him / “ also Gott ist ja die Liebe und die Liebe ist die vollkommene Freiheit der vollen Liebe und wenn / er zwingt ja niemanden in den Himmel, er zwingt niemanden, die Ewigkeit mit ihm zu verbringen.“

P7: „Hm (bejahend).“

P2: „Es gibt ja auch Leute, die wollen das nicht.“

P5: „Es ist schon ne spannende Frage, wie / aber wie ermöglicht uns dann sein Sterben sozusagen (3) Zugang zu ihm erlang, zu gelangen, also wie, wie, dumm gesagt, wie funktioniert das dann?“

P7: „Indem er den Preis gezahlt hat, hat dich halt ausgelöst letztlich aus der Sklaverei und dem Sklaven dreimal gesagt: „So hier, ich bezahle für sein Leben und damit ist er |“

P2: „Weil die, die Schuld muss ja bezahlt werden, weil Gott ja gerecht ist (4) und die, die / eigentlich wäre dann das Urteil auf Sünden, die zum Tod führen, der Tod.“

P5: „Ja“

P7: „Und der wurd’ quasi vollstreckt, stellvertretend (1) für uns.“ (G19:121–137)

Die Passage wird lange Zeit alleine durch P2 und P7 getragen, die sich gegenseitig in ihrer Argumentation unterstützen. P7 wirft den Gedanken einer Alternative zum Sühnetod auf, P2 ordnet ihn in theologische Verweiszusammenhänge (alter Bund, Gott ist Liebe, Freiheit der Gläubigen) ein. Beides geschieht jedoch nicht monologisch, sondern im Austausch mit dem unmittelbaren Feedback der jeweils anderen Person („ja“, „genau, ja“, „ja, genau“, „hm“). Die Intervention P5s führt dann wieder auf den Ausgangspunkt der Diskussion, nämlich den Sühnetod, zurück. Hier antworten P2 und P5 konvergent, wobei P7 die Grundidee des Freikaufs in Erinnerung ruft und P2 den Grund dafür liefert.

In den vorliegenden Gesprächen fällt dabei auf, dass die gemeinsamen Konstruktionsprozesse in der Regel gleichsinnig verlaufen. Das betrifft zum einen die Inhaltsebene. Dass es in einer Gruppe unterschiedliche Meinungen zu einem Sachverhalt gibt, kommt selten vor (in G12 z. B. bei der Frage, ob Gott alle Menschen – und damit auch Hitler und Stalin – erlöst). In der Regel sind sich die Teilnehmer:innen der Gruppen in der Sache einig und ringen gemeinsam darum, worum es sich genau handeln könnte. Die Gleichsinnigkeit findet sich aber auch auf atmosphärischer Ebene, denn man ist – mit einer Ausnahme⁷⁶⁹ – stets um

769 In einer Gruppe scheint es zwei Meinungsführer zu geben, die gegenseitig in Konkurrenz stehen. Dieser Antagonismus zeigt sich in weiten Teilen des Gesprächs.

Harmonie in der Gruppe bemüht. Um diese Harmonie zu wahren, werden bei den wenigen inhaltlichen Differenzen entweder Kompromisse formuliert oder aber die Streitfrage in eine salvatorische Floskel überführt, die den Streitfall zwar nicht löst, den am Streit beteiligten aber die Möglichkeit eröffnet, ohne Gesichtsverlust am weiteren Gespräch teilzunehmen.

Es geht beim ko-konstruktiven Charakter laientheologischer Argumentation somit nicht darum, dass mehrere Personen an der Argumentation beteiligt sind. Es geht hier vielmehr darum, dass die beteiligten Personen miteinander eine solche Argumentation entwickeln, indem sie sich gegenseitig verbal und non-verbal bestätigen, ergänzen oder korrigieren. Letzteres sind keine notwendigen Merkmale gesprochener Sprache, sodass es sich um einen Charakterzug laientheologischen Argumentierens handeln dürfte. Gleichzeitig setzt dieser Charakter voraus, dass mehrere Personen an der Argumentation beteiligt sind. Wenn theologisch formal nicht gebildete Gläubige alleine um eine theologisch relevante Frage ringen, kann dieser Prozess kaum ko-konstruktiv erfolgen. Bei der Ko-Konstruktion handelt es sich somit um einen bedingten Charakter laientheologischer Argumentation.

7.2.6 Christliche Prämissen in der laientheologischen Argumentation

Schließlich beruhen nahezu alle Diskussionen auf zentralen christlichen Prämissen. Mit ganz wenigen Ausnahmen wird nie hinterfragt, dass es Gott gibt. Und dieser Gott ist durchgängig allmächtig, gerecht und liebend. Lediglich in LT 8 findet sich eine gottkritische Perspektive auf das Kreuz, die das Folgegeschehen als propagandistische Erfindung von Zeitzeugen durchspielt. Hierbei handelt es sich aber um einen Einzelfall und es wird im Gespräch nicht eindeutig klar, ob dieses Muster aus vollem Ernst vertreten wird oder ob die dieses Muster vertretende Person die anderen Teilnehmer:innen an der Diskussion aus der Reserve locken will. Ansonsten scheinen die Teilnehmer:innen selbstverständlich davon auszugehen, dass es Gott gibt.

Die Gültigkeit besagter christlicher Prämissen zeigt sich vor allem darin, dass selbstverständlich mit diesen Prämissen argu-

mentiert wird. Sie scheinen zum konjunktiven Wissen der Gruppen zu gehören, denn weder muss erklärt werden, dass z. B. Gott gerecht ist, noch hinterfragt jemand die einschlägigen Beiträge zum Gespräch. So stellt im eben beschriebenen Beispiel aus G19 die Alternative, dass Jesus die Menschen nicht aus der „Hölle befreit“ hätte, lediglich eine rhetorische Figur dar (G19:123). Und kurz darauf argumentiert dieselbe Person in diesem Beispiel:

P2: „Und wenn Gott das einfach so gesagt hätte: „Ach ich finde Sünden nicht so schlimm, das, was euch von mir trennt“, dann wäre das ja / das würde ihm ziemlich widersprechen.“ (G19:128)

Es scheint in der Gruppe völlig klar zu sein, was Gott ausmacht, denn P2 kann darauf verweisen, ohne diese Merkmale explizit benennen zu müssen („das würde ihm ziemlich widersprechen“). Dass es Gott gibt und was diesen Gott auszeichnet, gehört offensichtlich zum konjunktiven Wissen der Gruppen.

Als weiteres Indiz für diese These kann angeführt werden, dass Gott und seine Eigenschaften als selbstevidente Tatsachen ins Gespräch eingespielt werden können. Man muss nicht begründen, warum Gott z. B. gerecht ist, sondern er ist es einfach. Im folgenden Beispiel aus G2 zeigt sich das deutlich, „weil das, was er tut, das ist gerecht“.

P4: „Also, ich glaube, Gott ist vollkommen gerecht. Und vor allem ist Gott die Liebe. Und ich glaub, es gibt einfach einen Unterschied zwischen dem, was der menschliche Verstand verstehen kann, und was Gott als gerecht benennt. Weil das, was er tut, das ist gerecht. Und damit ist es auch aus Gottes Perspektive. Und auch wenn es für uns krass ist, dann ist es auch gerecht, dass sein Sohn stirbt für unsere Schuld, auch wenn das für einen menschlichen Maßstab nicht das ist, was wir uns so als gerecht vorstellen. Aber das ändert ja nichts daran, dass es vollkommen gerecht ist, weil Gott ist ja anders.“ (G2:196)

Diese knappe Passage ist in doppelter Hinsicht einschlägig. Auf der einen Seite zeigt sie exemplarisch, wie die unhinterfragte Gültigkeit der Eigenschaften Gottes in die Gespräche eingespielt wird. Gott ist für die Teilnehmer:innen keine These, sondern eine Tatsache. Entsprechend wird über Gott im Indikativ gesprochen (neben dem obigen Beispiel auch: „weil Gott ist ja anders“). Auf der anderen Seite wird immer dort, wo man das Handeln Gottes nicht versteht, die

Differenz zwischen einer göttlichen und einer menschlichen Logik aufgemacht. Auch im obigen Beispiel geht P4 davon aus, dass es „einen Unterschied zwischen dem, was der menschliche Verstand verstehen kann, und was Gott als gerecht benennt“ gibt. Und gleich drauf wird diese Differenz nochmals herangezogen, denn Jesu Tod ist gerecht, „auch wenn das für einen menschlichen Maßstab nicht das ist, was wir uns so als gerecht vorstellen.“

Diese Überzeugung, dass Gottes Handeln letztlich das übersteigt, was der menschliche Verstand fassen kann, ist derart fest im konjunktiven Wissen der Gruppen verankert, dass sie eine eigene Kategorie des Aspekts der METAREFLEXION in den Deutungsmodellen repräsentiert. Innerhalb des christlichen Glaubens liegt diese Überzeugung nahe. Aus einer säkularen Perspektive fällt sie jedoch ins Auge, weil das Rationalitäts-Gebot alles als glaubwürdig ausschließt, was man vernünftig nicht fassen kann. An vielen Stellen in den Gesprächen kommen die Teilnehmer:innen in Situationen, wo sie nur akzeptieren können, dass das, was im Zusammenhang mit dem Kreuzestod Jesu geschieht, dem Willen Gottes entspricht und deshalb gut sein muss. Es zeichnet diese Gespräche aus, dass die Teilnehmer:innen durchweg bereit sind, diesen Sachverhalt zu akzeptieren.

Somit kann als weiteres Merkmal laientheologischer Argumentation festgehalten werden, dass christliche Prämissen in den Gruppen selbstverständlich akzeptiert werden. Das konnte auf der einen Seite erwartet werden, weil lediglich Gruppen mit einer gewissen Bindung ans christliche Gemeindeleben untersucht werden. Auf der anderen Seite bewegen sich die Menschen dieser Gruppen selbstverständlich in einem weitgehend säkularisierten Alltag und kennen damit die Anfragen an besagte christliche Prämissen. Dass diese Prämissen in den Gruppendiskussionen dennoch selbstverständlich gelten, ist somit nicht trivial und kann als Merkmal laientheologischer Argumentation festgehalten werden.

7.3 Fazit

Der Abgleich der sprachlichen und argumentativen Eigenheiten der Gruppendiskussionen mit den Kriterien gesprochener Sprache ergab sechs charakteristische Merkmale laientheologischer Argumentation. Diese sind zusammengefasst:

1. Theologisch formal nicht gebildete Gläubige legitimieren ihre theologischen Ideen durch allgemeine Sachverhalte aus ihrem Alltag, durch Verweise auf die Bibel, durch Verwendung theologischer Sprachspiele und durch wissenschaftliche Tatsachen. Alle vier Quellen gelten als nahezu unhinterfragbare Autoritäten.
2. Theologisch formal nicht gebildete Gläubige greifen in ihrer Argumentation auf theologische Sprachspiele und Konzepte zurück, verwenden in diesem Sinn somit Fachsprache. Allerdings stehen diese Sprachspiele nicht für theoretisch stringente Gedankengebäude, sondern werden assoziativ ins Gespräch eingebracht.
3. Theologisch formal nicht gebildete Gläubige argumentieren insofern situativ, als die gerade im Gespräch eingenommene Perspektive auf den Sachverhalt sich auch in den geäußerten Überlegungen niederschlägt. Eine Korrektur dieser Perspektive durch die geäußerten Überlegungen findet sich kaum.
4. Theologisch formal nicht gebildete Gläubige argumentieren insofern assoziativ, als die einzelnen Überlegungen in der Regel aus dem inhaltlichen Spektrum stammen, welches durch die Überlegungen im unmittelbaren Gesprächsumfeld im Raum steht.
5. Theologisch formal nicht gebildete Gläubige argumentieren, sofern sie einen Sachverhalt nicht alleine bedenken, ko-konstruktiv, d. h. sie orientieren sich in ihren Überlegungen am Feedback durch die anderen Teilnehmer:innen und nehmen deren Gedanken in die eigenen Überlegungen auf.
6. Theologisch formal nicht gebildete Gläubige gehen selbstverständlich davon aus, dass es Gott gibt und dass dieser gerecht, liebend und allmächtig bzw. allwissend ist. Diskrepanzen zwischen dem, was am Kreuz geschieht, und dem, was Menschen für vernünftig halten, werden durch die Begrenztheit des menschlichen Verstandes und der vollständigen Andersartigkeit Gottes erklärt.

Komparatives Teilprojekt

8 Vergleich der Modelle

Im Folgenden sollen nun zunächst inhaltlich die herausgearbeiteten soteriologischen Modelle im Bereich der analytischen Theologie mit jenen aus der Lagentheologie in Beziehung gesetzt werden. Dies geschieht in drei Schritten: *Zuerst* werden die Modelle als ganze abgeglichen und geprüft, ob es durch bestehende Familienähnlichkeiten begründet werden kann, Modelle als ganze einander zuzuordnen. Dies könnte etwa der Fall sein, wenn zentrale Bedeutungsinhalte des Kreuzestodes in der jeweiligen Hauptvariante übereinstimmen. Abweichungen von Varianten oder bestimmten Kategorien müssen anschließend ebenfalls benannt werden. *Als zweiter Vergleichsschritt* nach dem Versuch einer globalen Modellzuordnung sollen anhand der jeweils verwendeten Kodierungsbegriffe Einzelaspekte der Modelle in den Fokus genommen werden. Hierbei geht es nicht mehr um Zuordnungen ganzer Modelle, sondern um die Zuordnungen inhaltlicher Aspekte unter der Frage, an welcher Stelle diese jeweils anzutreffen sind. Was nicht global als Modell einander zugeordnet werden kann, muss unter den durch Kodierungsbegriffe ausgedrückten Aspekten verhandelt und in Beziehung gesetzt werden.

Beim inhaltlichen Abgleich der Daten aus den Gruppendiskussionen theologischer „Laien“ sowie der Daten aus der Diskursanalyse analytisch-theologischer Texte ist ein Vorbehalt zu notieren: Während in den analytisch-theologischen Texten das Kreuzesereignis zumeist im Zusammenhang einer Soteriologie, also innerhalb einer zu entwickelnden, systematischen Erlösungslehre steht, ist dies in der lagentheologischen Erhebung nicht immer der Fall. Dort ist der Kontext für Kreuzesdeutungen zusätzlich etwa durch persönliche Erfahrungen, Assoziationen oder auch religionsgeschichtliche Betrachtungen geprägt. Somit ist es möglich, dass bereits durch diesen leicht verschobenen Fragehorizont mit Bezug auf das Kreuz inhaltliche Abweichungen zu erklären sind. Dies wird unten jeweils im Einzelfall zu diskutieren sein.

8.1 Vergleich auf Modellebene

Der direkteste Weg für die Prüfung einer grundlegenden Übereinstimmung der erhobenen Modelle besteht darin, den Aspekt der Bedeutung des Kreuzestodes abzugleichen. Wo es hier Abweichungen in der Formulierung bzw. den verwendeten Begriffen gibt, können weitere Aspekte wie etwa explizite Vorannahmen oder Folgen miteinbezogen werden. Aufgrund des so ermittelten semantischen Grundgehalts der Modelle ergibt sich folgende Zuordnung⁷⁷⁰, die im Einzelnen noch zu prüfen und beschreiben sein wird (vgl. Tab. 8.1). Insgesamt können so jeweils sechs Modelle aus

Tabelle 8.1: Abgleich der Modelle beider Diskurse anhand ihrer zentralen Deutung

Analytische Modellgruppe	Laientheologische(s) Modell(gruppe)	Modellfamilie (Grundgehalt)
AT 1: Sieg	LT 1: Ort des Sieges Jesu	M1: „Sieg“
AT 2: Wiedergutmachung	LT 2: Ort der Stellvertretung Jesu für die Sünden der Menschen	M2/3: „Stellvertretung für die Sünden der Menschen“
AT 3: Strafe		
AT 4: Vorbildliche Tat	LT 3: Zeichen der Zusage Gottes bzw. des Gottvertrauens LT 4: Konsequenz der Nächstenliebe Jesu	M3/4: „Vorbild in Nächstenliebe und Gottvertrauen“
AT 5: Offenbarung	LT 5: Beweis bzw. Offenbarung der Liebe Gottes zu den Menschen	M5: „Offenbarung bzw. Beweis der Liebe Gottes“
AT 6: Leiden Gottes	LT 6: Ort der Leiderfahrung Gottes	M6: „Leiderfahrung Gottes“
AT 7: Verantwortungsübernahme Gottes	—	—
—	LT 7: Wendepunkt	—
—	LT 8: Marketinginstrument	—

⁷⁷⁰ Die Nummerierung wurde bereits durch die grundlegende Zuordnung angepasst.

beiden Bereichen (AT 1–6; LT 1–6) zu fünf „Modellfamilien“ (M1, M2/3, M3/4, M5, M6) zugeordnet werden, weil diese nach einer überblicksmäßigen Betrachtung inhaltliche Familienähnlichkeiten aufweisen. Die Modelle AT 7 „Verantwortungsübernahme Gottes“, LT 7 „Wendepunkt“ sowie LT 8 „Marketinginstrument“ entziehen sich einer solchen Zuordnung, weil sich im jeweils anderen Gebiet entweder keine Entsprechung findet oder einzelne Entsprechungen in mehreren unterschiedlichen Modellen des anderen Bereichs vermutet werden können. AT 7, LT 7 und LT 8 sind somit erst im Vergleich der Einzelaspekte und Kodierungen verstärkt in den Blick zu nehmen. Im Folgenden soll zunächst die Rekonstruktion der „Modellfamilien“ M1–6 nachvollzogen und insbesondere jene Aspekte benannt werden, bei denen es trotz möglicher Zuordnung bleibende Unterschiede und Leerstellen gibt.

8.1.1 M1: „Sieg“

Die einigende Bedeutung des Kreuzes für die Modellfamilie „Sieg“ besteht darin, dass Jesus am Kreuz einen Sieg davongetragen hat. Das laientheologische Modell LT 1.1 geht hierbei zunächst von einer allgemeinen Feststellung des Sieges Jesu am Kreuz aus, wobei noch offengelassen wird, wer oder was genau besiegt wurde. In LT 1.2 wird ein Sieg Jesu konkret über das Böse angenommen, wobei in den Zitaten auch „Satan“ vorkommt. Die dritte Konfiguration des Modells LT 1.3 beinhaltet einen Sieg Jesu über den Tod. Dieser Sieg über den Tod findet sich im analytischen Bereich als AT 1.1. Als Modellvarianten AT 1.2 und AT 1.3 firmieren ein „Sieg über den Satan und die Mächte des Bösen“ bzw. die „Überwindung der Sünde Adams“ (vgl. Tab. 8.2).

Durch die namensgebende Bedeutung von AT 1.1 und LT 1.3 ist zwischen diesen beiden Varianten eine Zuordnung möglich. Während hier im Aspekt der Folge mit „Unsterblichkeit“ (AT) sowie „Ewiges Leben“ (LT) zwei Aspekte exakt übereinstimmen, deutet sich jedoch auch eine Bedeutungsverschiebung an: In LT 1.3 werden als explizite Vorannahmen Jesus als Mensch sowie Gottes Nähe und sein Erleben menschlichen Leids hervorgehoben. Als Folge wird Jesus als Vorbild angesehen. Dies deutet darauf hin, dass die Modellvariante „Sieg über den Tod“ im laientheologischen Bereich

Tabelle 8.2: Abgleich der Modellfamilie „Sieg“ anhand der Varianten der zentralen Deutung beider Diskurse

Analytische Variante	Laientheologische Variante
AT 1.1 Sieg über den Tod	LT 1.3 Sieg über den Tod
AT 1.2 Sieg über den Satan und die Mächte des Bösen	LT 1.2 Sieg über das Böse (LT 2.3 Stellvertretung im Tauschgeschäft)
AT 1.3 Überwindung der Sünde Adams	—
—	LT 1.1 Sieg Jesu

eine existenzielle Dimension besitzt, die sie im analytischen Bereich nicht hat. Dort wird eher objektiv von der Menschheit als metaphysischer Entität und von der kosmischen Grundkonstitution gesprochen. Entscheidend ist die Inkarnation, also die Menschwerdung Gottes und somit insbesondere die göttliche Natur Christi beim Sieg über den Tod.

AT 1.2 und LT 1.2 fassen den Kreuzestod als „Sieg über den Satan und die Mächte des Bösen“ bzw. „Sieg über das Böse“ auf. Hierbei gilt es zu fragen, ob wirklich ein oder mehrere personale Akteure (etwa der Teufel und Dämonen) angenommen werden, oder ob das Böse eher nicht-personal gedacht wird. Das laientheologische Modell LT 1.2 scheint beides zuzulassen, weshalb als Überschrift auch neutral „Sieg über das Böse“ gewählt wurde. Zitate der Diskussionsteilnehmer:innen enthalten sowohl „Satan“ in einer nicht-metaphorischen Sprechweise als auch in metaphorischer Sprechweise das „Böse“, welches den Teilnehmer nach Jesu Sieg „nicht mehr fesseln kann“. Vorausgesetzt ist im laientheologischen Modell LT 1.2 lediglich eine Trennung zwischen Gott und Mensch. Das analytische Modell AT 1.2 nimmt dagegen als explizite Vorannahme einen „kosmischen Kampf“ zwischen Gott und anderen personalen Mächten an und legt sich somit fest auf ein personal verstandenes Böses als Gegner Jesu Christi am Kreuz. Ein Sieg über ein allgemeines, nicht personal verstandenes Böses ist also durch AT 1 nicht abgedeckt.

Auf der anderen Seite findet das Modell AT 1.3 „Überwindung der Sünde Adams“, welches die Rekapitulation der Geschichte in Christus beinhaltet, kein Gegenüber im laientheologischen Be-

reich. Hier wird in der Aspektzuordnung noch die Frage sein, ob es inhaltlich keine Entsprechung gibt, oder ob Aspekte des „Rekapitulations“-Modells auf laientheologischer Seite an anderer Stelle aufkommen. Dass LT 1.1 „Sieg Jesu“ keine direkte Entsprechung hat, liegt im nicht näher spezifizierten Charakter des Modells begründet.

Hinzu kommt noch der Fall der Modellvariante „Stellvertretung im Tauschgeschäft“ (LT 2.3), welche zwar innerhalb der laientheologischen Rekonstruktion der Modellfamilie „Stellvertretung für die Sünden der Menschen“ zugeordnet worden war, jedoch deutliche Verknüpfungen zu AT 1.2 „Sieg über den Satan und die Mächte des Bösen“ aufweist: Der Teufel steht im laientheologischen Modell mit Gott in einem vertraglich geregelten Verhältnis. Der Kreuzestod wird so als „Erfüllung eines Vertrages“ verstanden, die es ermöglicht, dass Menschen Zugang zu Gott zu bekommen. Ein Diskussionsteilnehmer spricht indirekt davon, dass der Teufel hier getäuscht worden sein könnte: Die Auferstehung sei für den Teufel mutmaßlich überraschend gekommen. Egal, ob die Modellvariante als Überlistung, Tauschgeschäft oder Vertragserfüllung gedacht wird: Charakteristisch ist das Gegenüber von einem personal gedachten Teufel und Gott. Ein solches findet sich aber im analytisch-theologischen Bereich nur innerhalb der Modellgruppe AT 1 „Sieg“, genauer in der Modellvariante AT 1.2 „Sieg über den Satan und die Mächte des Bösen“. Die laientheologische Entsprechung ist in LT 2.3 zu sehen, wird dort aber unter dem Modell „Stellvertretung am Kreuz“ behandelt. Der Gedanke eines „Sieges“ kommt in den entsprechenden Gesprächsausschnitten nicht vor. Dies erklärt, warum sich die beiden Modellvarianten AT 1.2 und LT 2.3 nicht bereits innerhalb ihres übergeordneten Modells „gefunden“ haben, sondern erst nachträglich zugeordnet und abgeglichen werden konnten.

Zwar ist in LT 2.3 formal die Erfüllung eines Vertrages (wohl zwischen Gott und dem Teufel) beschrieben, allerdings gibt es durchaus Hinweise auf einen „Sieg“ Gottes bzw. Christi, der in diesem Tauschgeschäft gesehen werden kann. Zumindest eine an einer Gruppendiskussion beteiligte Person spricht sinngemäß von einer List, durch die der Teufel mit der Auferstehung Jesu Christi wieder um seinen vertraglich zugesicherten „Gewinn“ gebracht wird. Weiter unten, in der Zuordnung einzelner Aspekte, wird dies genauer zu betrachten sein.

Im Abgleich erweisen sich die laientheologischen Überlegungen zum Sieg Jesu am Kreuz somit als etwas offener – oder weniger spezifisch, je nach Sichtweise –, wenn es um die Natur des Bösen geht, das besiegt wird. Gehen analytisch-theologische Konzepte innerhalb einer bestimmten Modellvariante von einem personalen Bösen aus, kann dieses Böse in laientheologischen Gesprächen personal oder abstrakt erscheinen. Auch wird dem Sieg im Kreuz in laientheologischen Zugängen eine existentielle Dimension eingeschrieben, die sich so in analytisch-theologischen Konstruktionen nicht findet. Dieser Sieg entspricht nicht nur einer notwendigen Mechanik, die prinzipielles Unrecht ausgleicht, sondern wird von einfachen Gläubigen auch als neue Lebensoption für das eigene Leben gedeutet.

Weitere Unterschiede auf Modellebene zwischen beiden Zugängen zur Deutung des Kreuzes als Ort des Sieges Jesu bzw. Gottes lassen sich nicht finden. Es überwiegen somit die Familienähnlichkeiten.

8.1.2 M2/3 „Stellvertretung für die Sünden der Menschen“

Die Modellfamilie M2/3 „Stellvertretung für die Sünden der Menschen“ lässt sich rekonstruieren aus den analytischen Modellen AT 2 (Wiedergutmachung bzw. Sühne) und AT 3 (Strafe) sowie der laientheologischen Modellgruppe LT 2 (Ort der Stellvertretung Jesu für die Sünden der Menschen). Die jeweiligen Titel weisen zwar auf den ersten Blick wenig Überschneidung auf. Dennoch lässt sich die globale Zuordnung der Modelle insbesondere am Stellvertretungsbegriff festmachen, welcher für LT 2 insgesamt konstitutiv ist, in AT 2 / AT 3 zumindest für die Hälfte der Einzelvarianten. „Stellvertretung“ kommt somit im analytischen Bereich zwar nicht als Bedeutung vor, also dem namensgebenden Aspekt. Doch die Tatsache, dass der Begriff gehäuft und (im entsprechenden Sinn) ausschließlich in AT 2 und AT 3 vorkommt, rechtfertigt eine Zuordnung der Modelle gemäß der folgenden Tabelle.

Unter den jeweiligen Modellvarianten innerhalb der Modellfamilie stehen sich AT 2.1 / AT 2.2 (stellvertretende angemessene bzw. äquivalente Wiedergutmachung) und LT 2.1 (Stellvertretender Sühnetod) am nächsten. Die restlichen Modellvarianten weisen zumindest auf den ersten Blick keine direkten Bezüge zum jeweils ande-

ren Bereich auf: Der Aspekt des Verdienstes Christi (AT 2.3) kommt im laientheologischen Bereich nicht vor, während auf der anderen Seite das stellvertretende Opfer (LT 2.3) kein direktes Gegenüber auf Variantenebene hat. Eine Stellvertretung im Tauschgeschäft (LT 2.3) enthält Anspielungen auf einen Vertrag mit dem Satan, was später noch mit AT 1.2 („Sieg über den Satan und die Mächte des Bösen“) abzugleichen ist. Zuletzt fällt auf, dass das analytische Modell AT 3 „Strafe“ gänzlich ohne Entsprechung im laientheologischen Bereich bleibt. Basis für die Zuordnung zur Modellfamilie M2/3 bleibt auch hier die Stellvertretung, welche zumindest für die erste Variante „Stellvertretende Strafe“ konstitutiv ist (vgl. Tab. 8.3).

Die klarste Zuordnung zwischen analytischen und laientheologischen Modellvarianten innerhalb der Modellfamilie M2/3 besteht zwischen den Modellen AT 2.1 „Stellvertretende, angemessene Wiedergutmachung“, AT 2.2 „Äquivalente Wiedergutmachung (Sühne)“ und LT 2.1 „Stellvertretende, äquivalente Wiedergutmachung“. Dort wird der Kreuzestod jeweils als Sühne bzw. Wiedergutmachung für die Sünden der Menschen angesehen, die Vergebung ermöglicht. Die Stellvertretung Jesu Christi für die Menschen wird vorausgesetzt. Lediglich im analytisch-theologischen Bereich kommt die Frage nach einer notwendig äquivalenten (gleichwertigen) Sühne bzw. Wiedergutmachung zur Sprache: Während AT 2.1 es als nicht notwendig ansieht, dass die Sühne Jesu Christi der Sünde der Menschen dem Wert nach gleich ist, konzipiert AT 2.2 eine Entsprechung von Sünden- und Wiedergutmachtungswert aufgrund der jeweiligen göttlichen Beteiligung. So ist ersichtlich, weshalb zwei Varianten im analytischen Bereich nur einer im laientheologischen Bereich gegenüberstehen.

Die Variante AT 2.3 wurde um den zentralen Aspekt des Verdienstes Christi am Kreuz rekonstruiert, welcher als Belohnung eine Selbstverpflichtung Gottes zur Sündenvergebung nach sich zieht. Auf laientheologischer Seite ließ sich unter diesem Begriff keine eigene Variante bilden.

Auf der anderen Seite zeigt sich im analytischen Bereich eine Leerstelle, die zunächst verwundern könnte: Die biblisch breit bezeugte Kategorie des Opfers ist hier nicht Bedeutungsträger einer eigenen Variante. Selbstverständlich kommt der Opfer-Begriff zwar auch im analytischen Bereich vor (insbesondere AT 2), aber kaum als Differenz-Marker zwischen verschiedenen Modellen bzw.

-varianten. Ein Grund dafür könnte darin liegen, dass die analytische Strömung tendenziell danach strebt, in ihrer Bedeutung nicht eindeutig fassbare Sprachbilder wie den „schillernden“ Opferbegriff auf zugrundeliegende Inhalte zurückzuführen und Unterteilungen vorzunehmen (vgl. Kapitel 4.3.2). Eine solche inhaltliche Unterteilung könnte man in den Modellen M2 „Wiedergutmachung“ und M3 „Strafe“ sehen, die beide nicht weit entfernt vom Bild des Opfers liegen.

Tabelle 8.3: Abgleich der Modellfamilie „Stellvertretung“ anhand der Varianten der zentralen Deutung beider Diskurse

Analytische Variante	Laientheologische Variante
AT 2.1 Stellvertretende, angemessene Wiedergutmachung	LT 2.1 Stellvertretender Sühnetod
AT 2.2 Stellvertretende, äquivalente Wiedergutmachung	
AT 2.3 Verdienst Christi	—
—	LT 2.2 Stellvertretendes Opfer
—	(LT 2.3 Stellvertretung im Tauschgeschäft)
AT 3.1 Stellvertretende Strafe	—
AT 3.2 Reale Strafe	—
AT 3.3 Exemplarische Strafe	—

Auch für LT 2.3 „Stellvertretung im Tauschgeschäft“ gibt es auf analytischer Seite keine Entsprechung innerhalb der Modellfamilie M2/3. Vieles weist allerdings bereits bei der ersten Durchsicht darauf hin, dass es sich hier um eine Modellvariante handelt, die im analytischen Bereich eher zu AT 1.2 „Sieg über den Satan und die Mächte des Bösen“ zuzuordnen wäre (s. o.).

Eine auffallende Erkenntnis aus dem Modellabgleich besteht darin, dass auf laientheologischer Seite eine Modellvariante mit „Strafe“ im Titel keine ausreichende Grundlage im erhobenen Datenmaterial hat. Zwar bringt eine Person den Begriff „Strafe“ in die Diskussion ein. Allerdings wird dieser Beitrag innerhalb der Modellvariante „Stellvertretender Sühnetod“ behandelt, weil das Motiv der Sühne deutlich überwiegt. Im analytisch-theologischen Bereich

hingegen wird ein eigenes Modell (AT 3) durch das Motiv der Bestrafung konstituiert. Grundlage hierfür ist die gerade in der englischsprachigen Literatur ausführlich diskutierte Theorie der *penal substitution* (etwa: Straf-Stellvertretung oder stellvertretende Bestrafung).

In der Zusammenschau des Abgleichs analytisch-theologischer und laientheologischer Denkfiguren, die sich um die Stellvertretung Jesu am Kreuz drehen, kann somit festgehalten werden, dass die Divergenzen größer sind als die Familienähnlichkeiten. Während die Laientheologie einen recht undifferenzierten Begriff der Stellvertretung erkennen lässt, werden hier im analytisch-theologischen Bereich präzise definierte Varianten unterschieden. Zudem fällt auf, dass das analytisch-theologische Motiv der Strafe keine Entsprechung im laientheologischen Bereich hat. Umgekehrt wird das unter Laien anzutreffende Motiv des Opfers von analytischen Theolog:innen wenn nicht vermieden, so doch keinesfalls als zentrales Merkmal einer bestimmten Modellvariante verwandt.

8.1.3 M3/4 „Vorbild in Nächstenliebe und Gottvertrauen“

In der Modellfamilie M3/4 „Vorbild in Nächstenliebe und Gottvertrauen“ sind das analytische Modell „Vorbild“ (AT 4) und die laientheologischen Modelle „Zeichen der Zusage Gottes bzw. des Gottvertrauens“ (LT 3) sowie „Konsequenz der Nächstenliebe Jesu“ (LT 4) einander zugeordnet. Während im analytischen Bereich ein moralisches Vorbildhandeln in den Fokus rückt, geht es auf laientheologischer Seite um das (gerechtfertigte) Gottvertrauen Jesu im Angesicht des Kreuzes (LT 3) bzw. den Kreuzestod selbst als Folge der Nächstenliebe Jesu. Eine gemeinsame Klammer der Modellfamilie M3/4 besteht neben dem Handeln Jesu als Vorbild darin, dass Jesus (vorrangig) als Mensch angesehen wird (vgl. Tab. 8.4).

Die Modellgruppe AT 4 gliedert sich insbesondere aufgrund des Aspekts Metareflexion in drei Modellvarianten: Während die Hauptvariante AT 4.1 eine spezifisch christliche Interpretation zulässt, werden in AT 4.2 klassische Dogmen infrage gestellt und ein Pluralismus vertreten, der das Vorbild Jesu in eine Reihe mit anderen moralisch-spirituellen Vorbildern stellt. In der Variante AT 4.3 wird gar ein Rationalismus vertreten, der die Funktion des vorbild-

Tabelle 8.4: Abgleich der Modellfamilie „Vorbild“ anhand der Varianten der zentralen Deutung beider Diskurse

Analytische Variante	Laientheologische Variante
AT 4.1 Vorbild (spezifisch christlich)	LT 3 Zeichen der Zusage Gottes bzw. des Gottvertrauens
AT 4.2 Vorbild (pluralistisch)	LT 4 Konsequenz der Nächstenliebe
AT 4.3 Vorbild (rationalistisch)	Jesu

lichen Handelns Jesu lediglich darin sieht, die Vernunft im Menschen zu aktivieren.

Im laientheologischen Bereich stellen sich mit LT 3 und LT 4 zwei gänzlich unterschiedliche Perspektiven ein: LT 3 betont das Vertrauen Jesu auf Gott, welches gleichzeitig auch Gottes Zusagen zeichenhaft enthält. Dass Jesus ein Vorbild ist, wird eben aus diesem vertrauenden Handeln im Aspekt Folge abgeleitet. LT 4 dagegen verhandelt unter der Leitfrage „Wie konnte es zum Kreuzestod kommen?“ primär die Ereignisfolge, die zum Kreuz hinführt. Als Hauptmotiv wird hier die Konsequenz der Nächstenliebe Jesu herausgearbeitet.

Während die Ausführungen zu Pluralismus und Rationalismus aus AT 4.2 bzw. AT 4.3 im laientheologischen Bereich nicht vorkommen, können viele grundlegende Bedeutungsinhalte der laientheologischen Modelle im analytischen Modell AT 4 wiedergefunden werden. Das Motiv der Konsequenz der Nächstenliebe findet sich leicht verändert etwa, wenn in AT 4 davon gesprochen wird, der Kreuzestod sei ein „Martyrium in eigener Sache“, welches die Botschaft Jesu glaubwürdig mache. Dabei fragt die analytische Seite in AT 4 mehr nach der Relevanz für das Erlösungsgeschehen, während im laientheologischen Bereich in LT 4 eben die Frage nach dem Hergang des Kreuzestodes im Mittelpunkt steht.

8.1.4 M5 „Offenbarung bzw. Beweis der Liebe Gottes“

Die Modellfamilie M5 „Offenbarung bzw. Beweis der Liebe Gottes“ setzt sich zusammen durch die gegenseitige Zuordnung des analytisch-theologischen Modells „Offenbarung der Liebe Gottes“ (AT 5) und des laientheologischen Modells „Beweis bzw. Offenbarung der

Liebe Gottes“ (LT 5). Während bereits die Titel der jeweiligen Modelle darauf hinweisen, dass es inhaltlich eine große Übereinstimmung gibt – Offenbarung und Liebe Gottes kommen in beiden vor –, liegen die Differenzen insbesondere in der Untergliederung in Modellvarianten. Im analytischen Bereich wird die Ausdifferenzierung in die Varianten AT 5.1 – AT 5.3 aufgrund des Aspekts der Metareflexion vorgenommen. Dort geht es um die Hermeneutik der Offenbarung und ihres schriftlichen Niederschlags in der Bibel, speziell um die Frage, wie Historizität und Fiktionalität in der (biblischen) Überlieferung der Christusoffenbarung bewertet werden. Neben einer offenen Grundvariante werden hier eine biblizistische sowie eine fiktionalistische Variante geführt (vgl. Tab. 8.5).

Tabelle 8.5: Abgleich der Modellfamilie „Offenbarung“ anhand der Varianten der zentralen Deutung beider Diskurse

Analytische Variante	Laientheologische Variante
AT 5.1 Offenbarung	LT 5.1 Beweis für Gottes bedingungslose Liebe
AT 5.2 Offenbarung (Biblizismus)	LT 5.2 Offenbarung Gottes bedingungsloser Liebe
AT 5.3 Offenbarung (Fiktionalismus)	

Anders verhält es sich auf der laientheologischen Seite: Die beiden Modellvarianten unterscheiden sich durch den jeweils bedeutungstragenden Begriff des „Beweises“ (LT 5.1) und der „Offenbarung“ (LT 5.2). Die „Offenbarung“ beschreibt ein Handeln Gottes in Jesus Christus, welches den Menschen seine bedingungslose Liebe aufzeigt, die wiederum „niemals endete oder unterbrochen wurde“. Es geht somit lediglich darum, dass die Menschen dieser Liebe wieder einsichtig werden und so geheilt werden können. Eine Notwendigkeit des Kreuzestodes Jesu im strengen Sinn besteht nicht.

In Abgrenzung hierzu wird der Begriff des „Beweises“ der bedingungslosen Liebe Gottes rekonstruiert. Dabei wird betont, dass Gott durch den Kreuzestod, den er Jesus durchleiden lässt, aus der Unfreiheit und Trennung zu ihm befreit. Im Hintergrund steht klar der Sündenfall, durch den die Menschen selbst ihre Freiheit verloren haben. Im Vergleich zur Verwendung des Motivs „Offenbarung“ scheint es hier zusätzlich eine objektive Folge durch ein performatives Handeln Gottes im Kreuzestod zu geben, das auch

unabhängig von der Einsicht der Menschen gedacht werden kann und eine Veränderung im Status der Menschen mit sich bringt.

Die unterschiedlichen Rekonstruktionsweisen in den Bereichen sind keineswegs so tiefgreifend, dass die grundsätzliche inhaltliche Übereinstimmung verdeckt würde. Die laientheologische Unterscheidung zwischen Offenbarung und Beweis findet sich auf analytisch-theologischer Seite jedoch nicht. Bei Letzterer bedarf es keines eigenen Beweises der Liebe Gottes, was aus einer christlich-theologischen Perspektive heraus konsequent zu Ende gedacht ist. Evtl. findet sich hier ein Indiz, dass es in laientheologischen Konstruktionen zu Situationen kommen kann, in denen existentielle Betroffenheit plausibler wirkt als systematisch-theologische Stringenz.

8.1.5 M6 „Leiderfahrung Gottes“

Die Modellfamilie „Leiderfahrung Gottes“ setzt sich aus AT 6 „Mit-leiden Gottes“ sowie LT 6 „Ort einer Leiderfahrung Gottes“ zusammen. LT 6 teilt mit AT 6 denselben Grundgedanken: Gott erfährt im Kreuzestod menschliches Leid und kommt den Menschen damit nahe (vgl. Tab. 8.6).

Tabelle 8.6: Abgleich der Modellfamilie „Leiderfahrung“ anhand der Varianten der zentralen Deutung beider Diskurse

Analytische Variante	Laientheologische Variante
AT 6.1 Echtes Leiden Gottes	LT 6 Ort einer Leiderfahrung Gottes
AT 6.2 Teilen einer menschlichen Ich-Perspektive	
AT 6.3 Einladung zur Gemeinschaft mit Gott	

Während im analytischen Bereich drei Modellvarianten rekonstruiert wurden, gibt es auf laientheologischer Seite keine Varianten innerhalb des Modells. Die analytisch-theologischen Modellvarianten unterscheiden sich vorrangig durch die unterschiedliche Bewertung der göttlichen Impassibilität, also Leidensunfähigkeit. Innerhalb eines klassischen Theismus beispielsweise kann das Modell nur unter restriktiven Bedingungen entwickelt werden (AT 6.3);

werden traditionelle Gottesattribute wie die Unveränderlichkeit und Leidensunfähigkeit dagegen nicht übernommen, ergeben sich neue Möglichkeiten, ein Leiden Gottes zu denken (AT 6.1).

Dass theologische Feinheiten wie die Füllung der göttlichen Eigenschaft der Impassibilität in den laientheologischen Gruppendiskussionen nicht vorkommen, muss nicht verwundern. Die Idee, dass Gott leiden kann, dürfte dem allgemeinen Bild eines allmächtigen Gottes widersprechen. In diesem Sinn kann Gott zwar aus freien Stücken heraus Mitleid empfinden. Sich Gott aber als leidendes Wesen vorzustellen, dürfte ihn für einfache Gläubige zu stark in die Nähe des Menschen rücken. In den Gesprächen steht außer Zweifel, dass Jesus leidet. Das passt auch zu seiner menschlichen Natur. Der Gedanke an ein echtes Leiden Gottes jedoch dürfte für die laientheologischen Gruppen zu abwegig gewesen sein. Das korrespondiert mit der Beobachtung, dass im zweiten Teil der Gruppendiskussionen, in denen vorgefertigte Deutungsmöglichkeiten diskutiert wurden, genau dieses Deutungsangebot durchweg auf Unverständnis gestoßen ist.

8.1.6 Überlegungen zu den übrigen Modellen und Varianten

Im Folgenden sollen nun diejenigen Modelle betrachtet werden, die keine oder keine eindeutige Entsprechung im jeweils anderen Bereich haben (vgl. Tab. 8.7).

Tabelle 8.7: Abgleich der restlichen zentralen Deutungen und Varianten beider Diskurse

Analytische Variante	Laientheologische Variante
AT 7 Verantwortungsübernahme Gottes	—
—	LT 7 Wendepunkt
AT 1.3 Überwindung der Sünde Adams	LT 7.1 Neuanfang
—	LT 7.2 Dynamischer Stimulus
—	LT 8 Marketinginstrument

Die Modellgruppe der „Verantwortungsübernahme Gottes“ (AT 7) findet im laientheologischen Bereich keine Entsprechung, obwohl Elemente des Musters mittels Impulsen in der zweiten Phase in die Gespräche eingespeist wurden. Auf der einen Seite kann festgehalten werden, dass sich dieses Modell sowohl in der kirchlichen Tradition als auch der Liturgie nicht auffinden lässt. Es ist jüngeren Datums und explizit wohl erstmals von akademischen Theolog:innen formuliert worden. Dieses Modell konnte sich damit bislang nicht ins konjunktive Wissen von Gläubigen einschreiben. Auf der anderen Seite haben die Teilnehmer:innen in den Gruppendiskussionen dieses Argument aber auch nicht aufgenommen, obwohl es ihnen durch die Moderatorin angeboten wurde. Es scheint somit für Laien intuitiv nicht zugänglich zu sein.

Das Modell LT 7 („Wendepunkt“) untergliedert sich in zwei Varianten. Der „Neuanfang“ (LT 7.1) steht für eine Deutung des Kreuzes als den Beginn einer neu qualifizierten Zeit, die mit einem neuen Denken über Gott einhergeht. Hier finden sich mögliche Anknüpfungspunkte zur analytisch-theologischen Modellvariante AT 1.3, bei der es um die Umwandlung der mit dem Namen „Adam“ verbundenen Unheils- und Sündengeschichte in eine Heilsgeschichte in „Christus“ geht. Auch dort kann in vieler Hinsicht von einem Neuanfang die Rede sein. Auch der Sieg über den Tod kommt in LT 7.1 – zumindest in der erweiterten Fassung – vor. Die Deutung des Kreuzes als „dynamischer Stimulus“ zielt vorrangig auf die Wirkung des Ereignisses auf die Jünger Jesu nach seinem Tod und in der Zeit des frühen Christentums ab. Auch die Auferstehung wird hier mitbetrachtet. Dass es hier kein zuordenbares Gegenüber im analytisch-theologischen Bereich gibt, verwundert wenig, wurde doch bereits festgestellt, dass ein Modell dort immer durch einen allgemein-soteriologischen Ansatz konstituiert ist, der über die Betrachtung einzelner Fragestellungen wie eben die Wirkung des Kreuzes auf die frühen Christen hinausgeht. In dieser Divergenz könnte sich somit eine grundsätzliche Verfasstheit der beiden untersuchten Diskurse niederschlagen: Auf der einen Seite der tendenziell nach theologischen Traktaten geordnete, analytische Diskurs und auf der anderen Seite der auch situativ argumentierende Diskurs theologischer Laien.

Die Interpretation des Kreuzes als „Marketinginstrument“ (LT 8), welche voraussetzt, dass die grausame Tötungsart bei

Menschen die größtmögliche Aufmerksamkeit und damit Reichweite bekommt, findet sich ebenfalls nicht im analytisch-theologischen Bereich. Diese Divergenz ist auf den ersten Blick schlüssig, denn das laientheologische Modell setzt voraus, dass die Wirklichkeit Gottes eine zweckmäßige Erfindung von Menschen ist – ein Denkansatz, der die grundlegende christliche Heuristik eines „etsi Deus daretur“ durchbricht. Theologie versteht sich aber gerade als die Wissenschaft, die auf der Annahme beruht, dass es Gott gibt. Gleichzeitig verweist dieses Modell aber auch auf die Sollbruchstelle analytisch-theologischer Ansätze, die aufgrund ihrer erkenntnistheoretischen Prämissen derartige Fälle nicht in den Blick nehmen (können).

Insgesamt gesehen war die Grobzuordnung von Modellen und Modellvarianten jedoch weitreichend und konnte größte Teile der jeweiligen Bereiche zur Deckung bringen.

8.2 Vergleich auf Ebene der Kodierungen

Der Vergleich der laientheologischen mit den analytisch-theologischen Deutungen des Kreuzestodes Jesu soll nun auf der Ebene der Kodierungsbegriffe weitergeführt werden. In den Kodierungsbegriffen bündeln sich häufig wiederkehrende Themen bzw. Eckpfeiler der einzelnen Modelle. Im analytisch-theologischen Bereich wurden 130 Kodierungsbegriffe vergeben, im laientheologischen Bereich 82. Somit verspricht der Vergleich vertiefte Erkenntnisse über inhaltliche Unterschiede und Gemeinsamkeiten im Detail.

Zunächst werden die Codes aus beiden Bereichen in drei Gruppen eingeteilt: *Erstens* werden jene Kodierungsbegriffe betrachtet, die sowohl im laientheologischen als auch im analytisch-theologischen Bereich anzutreffen sind. Dafür muss der Wortlaut nicht exakt gleich sein. Im Sinn der Familienähnlichkeit ist lediglich eine klare inhaltliche Konvergenz gefordert. *Zweitens* soll der Blick auf diejenigen Codes gerichtet werden, welche ausschließlich im laientheologischen Bereich vorkommen. In der *dritten* Gruppe folgen jene, die sich nur im analytisch-theologischen Bereich finden.

Innerhalb der so definierten Gruppen gilt es nun wiederum zu fragen, welche Verbindungen es zwischen den Begriffen geben

könnte und warum diese Codes jeweils nur in einem der Bereiche oder in beiden vorkommen. Hierfür bedarf es zunächst eines beobachtenden, sodann eines spekulativen Schrittes.

8.2.1 Inhaltliche Konvergenzen

Inhaltlich lassen sich zwischen 37 Codes aus der analytischen-theologischen und 40 aus dem laientheologischen Bereich Konvergenzen erkennen. Die Tabelle 8.8 gliedert diese Kodierungsbegriffe jeweils nach ihrer Funktion innerhalb des heuristischen Schemas. Bevor die inhaltlichen Gemeinsamkeiten analysiert werden, sei darauf hingewiesen, dass es sich um einen Globalvergleich handelt, bei dem sowohl auf AT- als auch LT-Seite eine Vielfalt an Einzeldiskursen in der Gesamtschau betrachtet wird. Nicht alle Themen kommen in allen einzelnen Diskussionen bzw. Publikationen vor. Trotzdem hat ein solcher Abgleich Aussagekraft, weil globale, inhaltliche Konvergenzen und Leerstellen identifiziert werden können.

Im Aspekt der Bedeutung spiegeln sich konsequenterweise die Ergebnisse aus dem Vergleich auf Modellebene (vgl. Kap. 8.1). So verweisen etwa die Codes „Leiden Gottes“ (AT), „Sieg Jesu“ (LT) oder „Sühnetod“ (LT) zurück auf Familienähnlichkeiten der Modelle und Modellvarianten. Auffällig ist allerdings, dass der Code „Stellvertretung“ im laientheologischen Bereich nicht vorkommt: Immerhin heißt das Modell LT 2 „Ort der Stellvertretung Jesu für die Sünden der Menschen“. Im analytisch-theologischen Bereich wurde der Kodierungsbegriff „Stellvertretung“ (im Aspekt der expliziten Vorannahme) dennoch in die Liste der inhaltlichen Konvergenzen aufgenommen, weil das Konzept der Sache nach auch bei der laientheologischen Erhebung identifiziert werden konnte. Dort wurde lediglich der übergeordnete Modellname nicht separat als Code gefasst. Der Abgleich der Kodierungsbegriffe zum Aspekt Bedeutung erbringt somit gegenüber Kap. 8.1 keine neuen Erkenntnisse zum Verhältnis beider Diskurse. Das konnte erwartet werden, speist sich die Benennung eines Deutungsmusters doch wesentlich aus dessen Bedeutungs-Aspekt.

Bei den Vorannahmen fällt auf, dass sowohl unter Laien- wie auch analytischen Theolog:innen die Deutung des Kreuzesto-

Tabelle 8.8: Abgleich gemeinsamer Kodierungsbegriffe beider Diskurse nach formallogischer Funktion

<i>Analytische Theologie:</i>	<i>Laientheologie:</i>
Explizite Vorannahmen:	
„Freiwilligkeit“, „Bedingungslose Vergebung“, „Jesus als Mensch“, „Gestörte Schöpfungsordnung“, „Jüdische Opferpraxis“, „Sündhafte Entfremdung“, „Verbitterung“, „Menschliche Täter“, „Ehrverletzung“, „Erworbene Leidensfähigkeit“, „Stellvertretung“	„Freiwilligkeit Jesu“, „Gerechtigkeit Gottes“, „Jesus = Gott & Mensch“, „Jesus = Mensch“, „Jesus = Sohn Gottes“, „Gottes bedingungslose Liebe“, „Gottes Plan“, „Fortsetzung jüdischer Opfertradition“, „Historisches Ereignis“, „keine Notwendigkeit des Kreuzes“, „Leiden Jesu“, „Kreuz & Auferstehung“, „Erleben menschlichen Leids“
Grund:	
„liebende Beziehung“, „Liebe Gottes“	„Gott als Quell der Liebe“, „Gottes Wille“
Bedeutung:	
„Leiden Gottes“, „Martyrium“, „glaubwürdige Offenbarung“, „Sieg über den Satan“, „Sieg über den Tod“, „Sieg über die Mächte des Bösen“, „Opfer“, „Umkehrung der Sündengeschichte“, „Vorbildliches Liebeshandeln“	„Erleben menschlichen Leids“, „Konsequenz der Nächstenliebe Jesu“, „Liebe Gottes“, „Opfertod“, „Sieg Jesu“, „Sieg über das Böse“, „Sieg über den Tod“, „Sühnetod“, „Zeichen des Gottvertrauens“, „Neuanfang“
Folge:	
„Gemeinschaft“, „Gewissheit des Sieges“, „Glauben“, „Gottesbewusstsein“, „Beziehung zu Gott“, „Nähe Gottes“, „Transformation“, „Trennung aufgehoben“, „Unsterblichkeit“, „Vertrauen“, „Auferstehung als Beweis“,	„Entmachtung des Bösen“, „Zugang zu Gott“, „Freiheit des Menschen“, „Auferstehung“, „Heilsgewissheit/-hoffnung“, „Hoffnung“, „Aufhebung der Trennung“, „Ewiges Leben“, „Jesus = Vorbild“, „Liebe Jesu“, „Nähe Gottes“, „Sieg über den Tod“
Metareflexion:	
„Fiktionale Story“, „Fiktionalität und Wirklichkeitstreue“, „Historische Tatsachenberichte“, „Leben, Tod, und Auferstehung“	„fragwürdige Historizität“, „Bibel als Maßstab“, „Glaubenstatsache“

des speziell vor dem Hintergrund der jüdischen Opferpraxis anzutreffen ist. Dies zeigen die Codes „jüdische Opferpraxis“ (AT) bzw. „Fortsetzung jüdischer Opfertradition“ (LT). Insofern die jüdischen Wurzeln des Christentums in der Theologie breit anerkannt sind, konnte dieser Bezug im analytisch-theologischen Diskurs erwartet werden. Es kann aber festgehalten werden, dass zumindest Spuren dieses Bezugs auch von Laientheolog:innen gezogen werden. Während für den laientheologischen Bereich drei verschiedene Kodierungsbegriffe zur Identität der Person Jesu gebildet wurden („Jesus = Gott & Mensch“, „Jesus = Mensch“, „Jesus = Sohn Gottes“), findet sich auf AT-Seite lediglich ein solcher („Jesus als Mensch“). Dies dürfte darauf zurückzuführen sein, dass im analytisch-theologischen Diskurs zur Kreuzestheologie bzw. Soteriologie christologische Vorannahmen bereits implizit vorausgesetzt werden und sich hierbei meist am Konzil von Chalzedon mit seiner Zwei-Naturen-Lehre orientiert wird. Dies rechtfertigt auch, warum die Codes als inhaltliche Konvergenz geführt werden. Die Sicht Jesu als gott-menschliche Person wird im AT-Bereich nicht mehr als spezifisches Merkmal eines Modells herausgestellt. Nur wenn Jesus gegen die Tradition als (bloßer) Mensch gedeutet wird, wird dies explizit gemacht. Darin zeigt sich, dass Laien im Vergleich zu analytischen Theolog:innen in relativer Ungebundenheit bezüglich Konzilsbeschlüssen und konfessionell-lehramtlicher Festlegungen diskutieren. Der dogmatisch-konfessionelle Rahmen tritt hinter individuellen Deutungen zurück. Im Sinn der Forschungsfrage des Projekts kann hier eine charakteristische Differenz zwischen beiden Diskursen festgehalten werden: Während sich die analytisch-theologischen Texte im Rahmen der Grundüberzeugungen bewegen, die das Feld der christlichen Theologie markieren, finden sich in den Gruppendiskussionen zwar ebenfalls Spuren dieser Eckpunkte, ohne dass diese jedoch das Feld der Möglichkeiten begrenzen. In der Laientheologie können alltagsweltlich schlüssige Aussagen gemacht werden, selbst wenn sie theologischen Grundsätzen widersprechen bzw. diesen nur sehr partiell gerecht werden.

Im Aspekt Grund kann festgehalten werden, dass es sehr wenige inhaltliche Konvergenzen gibt. Dies mag darauf zurückzuführen sein, dass im AT-Bereich der Grund meist mit einem unmittelbaren Auslöser eines Erlösungsmechanismus zusammenfällt, der Grund also innerhalb eines soteriologischen Modells veror-

tet wurde, während die laientheologischen Diskussionen mehr den konkreten, situativen Hergang des Kreuzesgeschehens in den Blick nahmen (siehe unten 8.2.2 und 8.2.3). Als Beispiel kann im AT-Bereich der Grund „Leben, Tod und Auferstehung“ herangezogen werden. Dieser Code beinhaltet die Überzeugung, dass der Erlösungsmechanismus nicht *allein* auf den Kreuzestod begrenzt ist, sondern einen größeren Kontext umfasst. Auf laientheologischer Seite findet sich die inhaltliche Entsprechung nicht im Aspekt Grund, sondern sehr ähnlich als Vorannahme (Kreuz & Auferstehung). Die Auferstehung wird also nicht als Grund (für den Kreuzestod bzw. die Erlösung) einbezogen, sondern durch die Vorannahme, dass Kreuz und Auferstehung „sehr eng aufeinander bezogen sind“ (siehe Kap. 5). Hier zeigt sich ein strikt staurozentrischer Fokus im laientheologischen Bereich, durch den die Diskussionen zum Aspekt Grund unter verschiedenen Hinsichten stets auf den Hergang des Kreuzestodes zurückkamen. Im analytisch-theologischen Bereich wird im Aspekt Grund übergreifender und systematischer nach einem unmittelbaren Auslöser eines Erlösungsmechanismus gesucht, der zum Teil im Kreuz, teils aber auch anderswo gefunden wird (etwa im heilsgeschichtlichen Paradigma, vgl. Kap. 4). So können die spärlichen Konvergenzen im Aspekt Grund als Hinweis auf eine leicht verschobene Hermeneutik gelesen werden: Laientheolog:innen diskutieren hierbei eher situationsbezogen das Ereignis des Todes Jesu, während analytische Theolog:innen stets den systematisch-modellhaften Kontext mitdenken.

Bei den Folgen wird deutlich, dass es sich unter den inhaltlichen Überschneidungen überwiegend um subjektive, also für die Menschen heute existenziell bedeutsame Auswirkungen des Kreuzestodes handelt. So werden hier eine „Heilsgewissheit/-hoffnung“ (LT), „Hoffnung“ (LT), „Vertrauen“ (AT) oder „Glauben“ (AT) genannt. Hier wird noch bei den jeweiligen Spezifika zu prüfen sein, inwieweit die inhaltlichen Konvergenzen mit Blick auf subjektive Auswirkungen des Kreuzestodes etwa mit Unterschieden bei den objektiven Folgen einhergehen (siehe 8.2.2).

Für den Aspekt der Metareflexion ergibt sich insbesondere ein gemeinsames Themengebiet: die Frage nach der Historizität oder Fiktionalität der Glaubensüberlieferungen. Sowohl der analytische als auch der laientheologische Diskurs kennt hier zwei un-

terschiedliche Perspektiven: Einmal wird die Historizität betont (AT: „historische Tatsachenberichte“; LT: „Historisches Ereignis“, hier als Vorannahme), einmal wird sie in Frage gestellt (AT: „Fiktionale Story“, LT: „fragwürdige Historizität“, „Glaubenstatsache“). Der Frage nach einer historischen und auch epistemischen Einordnung des christlichen Wahrheitsanspruches wird jeweils viel Aufmerksamkeit beigemessen. Allerdings ergibt der Blick ins Detail eine charakteristische Differenz zwischen beiden Diskursen. Während die Historizität der Ereignisse in den analytisch-theologischen Texten einen diskursiven Sachverhalt darstellt, der kontrovers diskutiert werden kann, scheint die Historizität der Ereignisse für die Teilnehmer:innen der Gruppendiskussionen keine besondere Rolle zu spielen. Für sie ist einzig entscheidend, dass das Kreuz aus dem Glauben heraus gedeutet wird, denn was am Kreuz geschah, ist vornehmlich als Tatsache des Glaubens von Belang. In dieser Haltung wird die Historizität der Ereignisse nicht notwendig angezweifelt. Sie wird jedoch als irrelevant für die Deutung des Kreuzes eingestuft. Dies ist in der analytisch-theologischen Debatte kontroverser. Es lässt sich also sagen, dass die Behandlung der Themen Historizität und Fiktionalität in beiden Bereichen sehr ernst genommen wird, allerdings mit leicht verschobenen Akzenten. Im LT-Bereich spielt die Historizität tendenziell eine weniger wichtige Rolle.

Rückblickend kann zum Abgleich der für beide Diskurse familienähnlichen Kodierungsbegriffe festgehalten werden, dass besonders zwei grundlegende Differenzen zwischen den analytischen Theolog:innen und den Laientheolog:innen auffällig wurden. Erwartungsgemäß bewegen sich die analytisch-theologischen Texte innerhalb der inhaltlichen Eckpunkte und Prämissen der christlichen Theologie. Diese Theologie ist inklusive ihrer epistemischen Überzeugungen der klare Bezugsrahmen analytisch-theologischer Überlegungen. Zudem folgten sie dabei einer systematisch-modellhaften Hermeneutik. Für die Gruppendiskussionen innerhalb der vorliegenden Stichprobe gilt das nicht: Zwar finden sich immer wieder Spuren theologischer Eckpunkte und Prämissen in den Diskussionen, sie normieren die laientheologische Diskussion jedoch nicht. Für die Teilnehmer:innen gilt das unmittelbar Evidente als überzeugend, ohne sich fachtheologisch rückzuversichern. Die Diskussion knüpft sich zudem ereignisbezogen an den Kreuzestod an und ist nicht von vornherein an systematischen Modellbildun-

gen interessiert. Man kann annehmen, dass die für theologische Laien konstitutive fehlende theologische Expertise einen größeren Freiheitsraum im Nachdenken über die Bedeutung des Todes Jesu am Kreuz mit sich bringt.

8.2.2 Analytisch-theologische Spezifika

Inhaltlich lassen sich mit 93 Codes eine sehr hohe Anzahl an Codes inhaltlich allein im analytisch-theologischen Bereich finden. Viele der Kodierungsbegriffe referieren auf theologische Fachbegriffe, wie sie spezifisch für den akademischen Bereich sind, und Fragestellungen, die im laientheologischen Diskurs nicht behandelt wurden.

Im Aspekt der Bedeutung lassen sich jene analytisch-theologischen Modellvarianten wiedererkennen, für die keine oder nur wenig Familienähnlichkeiten mit dem LT-Bereich gefunden werden konnten. Beispielhaft stehen hierfür die Modelle der Strafe (AT 3, etwa: „reale Strafe“, „beispielhafte Strafe“) sowie der Verantwortungsübernahme Gottes (AT 7, etwa: „Sühne Gottes“, „Wiedergutmachung Gottes an die Opfer“). Wie bereits unter Kap. 8.2.1. bemerkt, handelt es sich hierbei um eine Konsequenz der im Projekt verfolgten Methoden.

Im Aspekt der Folge finden sich viele objektive Wirkungen des Kreuzestodes. Beispielhaft stehen hierfür etwa die Begriffe „Straffreiheit“, „Vergöttlichung“ oder „Leidensfähigkeit Gottes“. Dies ergibt sich zum einen daraus, dass die meisten subjektiven Folgen, die in den analytisch-theologischen Texten formuliert wurden, so oder so ähnlich auch in den laientheologischen Gruppendiskussionen verhandelt wurden. Daraus hatte sich oben eine breite Übereinstimmung in subjektiven Wirkungen des Kreuzestodes ergeben (8.2.1). Das bedeutet für den analytisch-theologischen Diskurs aber auch, dass er neben subjektiven Folgen auch sehr stark objektive Folgen in den Blick nimmt. Hierin dürfte eine charakteristische Eigenart der analytischen Theologie im Vergleich zur Laientheologie liegen. Sollte sich unter Kap. 8.2.3 weiterhin ergeben, dass die Teilnehmer:innen der Gruppendiskussionen vor allem subjektive Folgen des Kreuzestodes anführen, zeichnete es die analytische Theologie aus, auch ein Sensorium für dessen objektive Folgen zu haben.

Tabelle 8.9: Überblick über spezifische Kodierungsbegriffe ausschließlich des analytisch-theologischen Diskurses nach formallogischer Funktion

Explizite Vorannahmen: „Apersonalen Schöpfergott“, „Äquivalenz“, „Gewaltfreiheit“, „Gott als Herrscher“, „Gott handelt“, „Keine Äquivalenz“, „Keine Ich-Perspektive“, „Keine Verpflichtung Gottes“, „Kosmische Dimension“, „Kosmischer Kampf“, „Leben, Leiden und Sterben“, „Leidensfähigkeit Gottes“, „Leidensunfähigkeit Gottes“, „Metaphysische Entität“, „Reale Schuld“, „Sündenfall Adams“, „Teleologie“, „Unverschuldetes Leid“, „Unvollkommenheit der Schöpfung“, „Unvollständige Empathiefähigkeit“, „Repräsentationalismus“

Grund: „Annahme der menschlichen Natur“, „Inkarnation“, „Kreuzestod“, „Notwendigkeit“, „Retributive Gerechtigkeit“, „Vielversprechendster Weg“, „Befähigung Jesu“, „Charakterveränderung Gottes“, „Gerechtigkeit und Barmherzigkeit“, „Göttliches und menschliches Bewusstsein“, „Identifikation Gottes“, „moralisches Gesetz“, „Solidarität“, „Anleitung zum Vernunftgebrauch“

Bedeutung: „Wiedergutmachung oder Strafe“, „beispielhafte Strafe“, „Gottes ‚Opfer‘“, „kommunikative Kraft“, „menschliche Ich-Perspektive“, „reale Strafe“, „Schuldeingeständnis Gottes“, „Sieg durch Gewaltfreiheit“, „stellvertretende Strafe“, „stellvertretende Wiedergutmachung“, „stellvertretende Wiedergutmachung Gottes für die Täter“, „Sühne Gottes“, „Überwindung Adams“, „Verantwortungsübernahme Gottes“, „Verdienst“, „vollkommene Handlung“, „Wiedergutmachung Gottes an die Opfer“

Folge: „Befähigung“, „Ernstnehmen der Sünde“, „Omnisubjektivität“, „Aufgabe des Widerstands“, „ausreichende Wiedergutmachung“, „Befriedigung und Besänftigung“, „Charakteränderung“, „Ehre“, „Empathie“, „Erlösung durch Vernunft“, „Erzählungen“, „Hoffnung auf Neuschöpfung“, „Inanspruchnahme“, „mind reading“, „Neue Zeitlinie“, „Neues Gottes- und Weltbild“, „Pädagogische Hilfe“, „Reue und Vergebungsbitte“, „Schöpfungsordnung“, „(Selbst-)Verpflichtung Gottes“, „Spiritueller Kampf“, „Strafe vollziehen“, „Straffreiheit“, „Sühne der Täter“, „Täter-Opfer-Versöhnung“, „Umgang mit dem Leiden“, „Umgang mit Gewalt und dem Bösen“, „Unterbrechen der Gewaltspirale“, „Vergebung durch die Menschen“, „Vergöttlichung“, „Verhinderung ewiger Höllenstrafe“, „way of life“

Metareflexion: „Analogie zum weltlichen Recht“, „Narrative Verständigung“, „Offenbarung in Geschichte und Erzählung“, „Pluralismus der Vorbilder“, „Rationalismus“, „Theodizee“, „Zusammenfassung der Geschichte“, „Weltbild des NT“, „Infragestellung klassischer Dogmen“.

Ob es sich hierbei um eine charakteristische Differenz handelt, gilt es bei der Analyse der für die Laientheologie spezifischen Kodierungsbegriffe im Blick zu behalten.

Besonders bei den Metareflexionen wird ersichtlich, dass im analytisch-theologischen Bereich gezielt Verbindungen zu anderen Themenbereichen benannt werden, etwa wenn von „Analogie zum weltlichen Recht“, dem „Weltbild des NT“ sowie der „Theodizee“ die Rede ist. So verortet sich der akademische Diskurs selbst im Kontext und in Verbindung mit anderen Fragestellungen. Dass dies auf der laientheologischen Seite nicht explizit geschieht, verwundert nicht, wurde dort doch eine situativ-assoziative Themensetzung festgestellt. Hierbei handelt es sich um eine charakteristische Differenz zwischen beiden Diskursen.

Für die Aspekte der expliziten Vorannahmen wie des Grundes gilt wie für alle analytisch-theologischen Spezifika, dass sich hier vermehrt Fachbegriffe und spezifisch akademische Detailfragen wiederfinden: „Keine Äquivalenz“, „Metaphysische Entität“ sowie „Göttliches und menschliches Bewusstsein“ können als plakative Beispiele hierfür dienen. Dabei sollte allerdings angemerkt werden, dass ähnliche Themen durchaus auch im LT-Bereich eingespielt worden sein könnten. Nur wurde dies entweder implizit oder unter deutlich anderer Begrifflichkeit getan.

Damit lassen sich als Fazit des Durchgangs durch die Kodierungsbegriffe, die für die analytisch-theologischen Texte spezifisch sind, zwei Beobachtungen festhalten. Erstens bedienen sich diese Texte einer Fachterminologie, die sich so in den Gruppendiskussionen nicht findet. Analytische Theolog:innen kennen nicht nur Fachbegriffe, sondern nutzen sie sinngemäß und differenziert. Das konnte aufgrund der für die Vertreter:innen der analytischen Theologie konstitutiven theologischen Expertise erwartet werden, markiert aber dennoch eine charakteristische Differenz zwischen beiden Diskursen. Zweitens deuten die spezifischen Kodierungsbegriffe an, dass analytische Theolog:innen Bezüge zu anderen theologischen Diskussionen und Themen, die nicht notwendig mit dem Kreuzestod Jesu verbunden sind, herstellen können. Auch hier dürfte die spezifische Expertise dieser Personen eine hinreichende Erklärung bieten.

8.2.3 Laientheologische Spezifika

Als laientheologische Spezifika lassen sich 42 Kodierungsbegriffe ausweisen. Diese sollen hier in vier thematischen Konstellationen betrachtet werden: (1) Codes zur Ursache des Kreuzestodes (vorrangig im Aspekt Grund), (2) zur Wirkungsgeschichte des Kreuzes (vorrangig in den Vorannahmen sowie den Folgen), (3) zur Metareflexion sowie (4) zu semantisch offenen und subjektiven Begriffen. Bei den laientheologischen Spezifika bietet sich eine thematische Gruppierung der Codes an, um inhaltliche Strukturen besser aufzeigen zu können. Deshalb erfolgt die Auswertung hier nicht strikt nach Aspekten getrennt, sondern inhaltlich gegliedert.

Tabelle 8.10: Überblick über spezifische Kodierungsbegriffe des laientheologischen Diskurses nach formallogischer Funktion

Explizite Vorannahmen: „Auferstehung als Gegenhorizont“, „Einheit von Gott und Mensch“, „Erfüllung des AT“, „Macht Jesu“, „Schuldgefühle“, „Sensationsgier des Menschen“, „unerträgliche Schmerzen“, „Unverständnis für das Geschehen“, „Vorwissen Jesu“, „zeitgenössische Kommunikationsmittel“, „Trennung Gott – Jesus“

Grund: „Ärgernis für die Umwelt“, „Gebrochenheit des Menschen“, „interessegeleitete Botschaft“, „Opfer nicht ausreichend“, „Straftaten Jesu“, „Wesen des Menschen“, „Gehorsam Jesu“, „Trennung Gott – Mensch“, „Vergebung durch Opfer“

Bedeutung: „dynamischer Stimulus“, „Erfüllung eines Vertrags“, „Kaufvertrag“, „Grausamste Tötungsart“, „Kein Eingreifen Gottes“.

Folge: „Aufmerksamkeit“, „Christusbeziehung“, „Erlösung“, „Gründung des Christentums“, „Mut & Glaube durch Erscheinungen“, „neue Lebenswirklichkeit“, „Sendung des Geistes“, „Staatskirche“, „Sündenvergebung“, „Symbol für Tod für den Glauben“, „Wende/Besserung“

Metareflexion: „Bedeutung christlicher Sozialisation“, „Mangel an Auseinandersetzung“, „übersteigt menschliche Vorstellungskraft“, „unkonventionelle Interpretation“, „zeitbedingte Interpretation“.

Im Aspekt des Grundes wurden im laientheologischen Bereich die Ursachen des Kreuzestodes in spezifischer Weise diskutiert. Es lässt sich eine Konstellation von Kodierungsbegriffen identifizieren, welche geschichtsimmanente Ursachen des Kreuzestodes

ohne Gottesbezug anführen („Ärgernis für die Umwelt“, „Straftaten Jesu“, „Wesen des Menschen“). Hierbei wird sichtbar, dass Laientheolog:innen ihr Interesse im Vergleich zur analytischen Theologie verstärkt auf die Rekonstruktion der Ereignisse richteten, welche zum historischen Kreuzestod Jesu von Nazareth geführt haben. Dies hängt eng mit der bereits festgestellten ereignisbezogenen Hermeneutik (8.2.1) zusammen.

Eine noch größere Gruppe an Codes behandelt die Wirkungsgeschichte des Kreuzes. Zu finden sind diese zum Großteil in den Aspekten der Vorannahmen sowie der Folgen: „Sensationsgier der Menschen“, „zeitgenössische Kommunikationsmittel“, „Aufmerksamkeit“, „Mut & Glaube durch Erscheinungen“, „Gründung des Christentums“, „Sendung des Geistes“, „Staatskirche“ oder „dynamischer Stimulus“. Hier werden die Fragen behandelt, wie der Kreuzestod Jesu eine solche Aufmerksamkeit erregen konnte („Sensationsgier der Menschen“ und „Kommunikationsmittel“) und welche Wirkungsgeschichte das Ereignis entfaltet hat. Dabei wird die Geschichte des frühen Christentums rekapituliert – von den Erscheinungen des Auferstandenen über die Geistsendung bis hin zum Erreichen des Status einer Staatskirche im römischen Reich – und als Folge des Kreuzestodes betrachtet. Eine solche kirchen- bzw. religionsgeschichtliche Perspektive liegt im analytisch-theologischen Bereich nicht vor. Zwei Gründe für diese Divergenz sind denkbar. Zum einen handelt es sich bei dieser historischen Genealogie um eine deutlich populärwissenschaftlich grundierte Lesart der christlichen Geschichte. Ihre einzelnen Eckpunkte sind zwar historisch verbürgt, die Geradlinigkeit der Entwicklung unterläuft aber die wissenschaftlichen Standards der Historischen Theologie. Zum anderen finden sich viele dieser Kodierungsbegriffe innerhalb des Modells LT 8 „Marketinginstrument“, für welches es auf AT-Seite keine Entsprechung gibt. Es könnte somit sein, dass eine Sichtweise, nach welcher der Kreuzestod notwendig war, um ausreichend Aufmerksamkeit für die Entstehung einer späteren Glaubensgemeinschaft zu erreichen, aufgrund der Bedeutung christlich-theologischer Prämissen und einer soteriologisch-systematischen Herangehensweise für die analytisch-theologischen Texte dieser Stichprobe schlicht irrelevant ist.

Im Aspekt der Metareflexionen sind im laientheologischen Bereich schließlich individuelle, soziologische und epistemische

Reflexionen spezifisch: „Bedeutung christlicher Sozialisation“, „Mangel an Auseinandersetzung“, „übersteigt menschliche Vorstellungskraft“, „Unverständnis für das Geschehen“, „zeitbedingte Interpretation“, „unkonventionelle Interpretation“. Oben wurde bereits angemerkt, dass Autor:innen im analytisch-theologischen Bereich in ihren Texten metareflexive Bemerkungen nur dann verhandeln, wenn sie notwendig für die vertretene Deutung des Kreuzestodes sind. Allgemeine individuelle, soziologische und epistemische Reflexionen werden dagegen etwa in ein Vorwort oder eine eigene Veröffentlichung ausgelagert. Dennoch fällt auf, dass es unter den laientheologischen Teilnehmer:innen ein ausgeprägtes Bewusstsein für die Kontingenz menschlicher Einsicht gibt, wenn es um Gott und sein Handeln geht. Ein solches Bewusstsein darf analytisch-theologischen Kolleg:innen auch unterstellt werden. Allerdings stellt es ein Spezifikum der Laientheologie dar, dieses Bewusstsein immer wieder explizit zur Sprache zu bringen.

Zudem finden sich bedeutungsmäßig nicht klar eingegrenzte Begriffe sowie solche, die auf subjektive Wertungen verweisen, unter den laientheologischen Spezifika. Die „unerträglichen Schmerzen“ beinhalten eine subjektive Wertung, wohingegen die Kodierungsbegriffe „Wende/Besserung“ und „Erlösung“ in ihrer Bedeutung sehr offen sind. Aufgrund der spezifisch analytischen Methodik werden im AT-Bereich deutungsoffene Begriffe und Metaphern (siehe Kap. 4) tendenziell vermieden. Subjektivistische Beschreibungen („unerträgliche Schmerzen“) finden sich allgemein im analytisch-theologischen Sprachgebrauch kaum.

Schließlich hat der Kodierungsbegriff „Erfüllung des AT“ ebenfalls keine Entsprechung im analytisch-theologischen Bereich. Hierfür gibt es eine plausible Hypothese: Im akademischen Bereich wird der Kreuzestod selten pauschal als „Erfüllung des Alten Testaments“ gedeutet, da es hier eine erhöhte Sensibilität für Antijudaismus in der Theologie sowie inhaltlich eine Kritik an der Substitutionstheorie (d. h. an der Vorstellung, dass der „neue Bund“ den „alten Bund“ ersetzt hat) vorherrscht. Das bedeutet freilich nicht, dass nicht auf alttestamentliche Stellen und Prophezeiungen verwiesen würde.

Fasst man die Beobachtungen zusammen, die spezifisch für den Bereich der Laientheologie sind, können zwei Punkte festgehalten werden. Einerseits zeigte sich in den laientheologischen

Diskussionen ein spezifisches Interesse an der ereignisbezogenen Rekonstruktion sowie der religions- und kirchengeschichtlichen Auswirkung des Kreuzestodes Jesu. Zum anderen spielten die Gefühle und die individuellen Empfindungen der Teilnehmer:innen der Gruppendiskussionen eine sehr viel größere Rolle in den Deutungen des Kreuzestodes als in den analytisch-theologischen Texten. Laientheologie ist offensichtlich offen für die Empfindungen derjenigen, die über einen theologischen Sachverhalt nachdenken. Zudem scheint die Laientheologie keine Scheu zu kennen, solche Empfindungen in verallgemeinerter Form in die Deutungsmuster zu integrieren. Diese Feststellung könnte auf einen größeren Zusammenhang hinweisen, der eine charakteristische Differenz zwischen beiden Diskursen markiert: Während sich die analytisch-theologischen Texte an Regeln, Schemata und Prinzipien der akademischen Theologie orientieren, folgen die Gruppendiskussionen vor allem einer situativen Logik, in der auch spontane Empfindungen eine große Rolle spielen. Ein großer Teil dieser charakteristischen Differenz dürfte den jeweiligen Gattungen beider Untersuchungsgegenstände geschuldet sein. Auch dürfte sich in dieser Beobachtung die unterschiedliche theologische Expertise der beiden untersuchten Gruppen niederschlagen. Beides erklärt jedoch nicht, warum subjektives Empfinden in verallgemeinerter Form in laientheologischen Deutungsmustern akzeptiert wird, in analytisch-theologischen dagegen nicht. Eine an alltäglichen und existentiellen Erfahrungen orientierte Logik kann damit als Spezifikum der Laientheologie notiert werden.

8.3 Fazit

Im Vergleich auf Modellebene zeigten sich weitreichende Familienähnlichkeiten zwischen dem analytisch-theologischen und dem laientheologischen Diskurs. So konnten aus AT- und LT-Bereich die fünf Modellfamilien „Sieg“ (M1), „Stellvertretung für die Sünden der Menschen“ (M2/3), „Vorbild in Nächstenliebe und Gottvertrauen“ (M3/4), „Offenbarung bzw. Beweis der Liebe Gottes“ (M5) sowie „Leiderfahrung Gottes“ (M6) gebildet werden. Auf Modellebene fehlt lediglich bei „Verantwortungsübernahme Gottes“ (AT 7) sowie „Wendepunkt“ (LT 7) und „Marketinginstrument“

(LT 8) eine Entsprechung auf der anderen Seite. Ein deutlicher Unterschied liegt zudem darin, dass ein Modell „Strafe“ im laientheologischen Bereich nicht rekonstruiert werden konnte, obgleich dieses im analytisch-theologischen Bereich vieldiskutiert ist.

Im Vergleich auf Ebene der Kodierungen zeigten sich inhaltliche Konvergenzen im Detail, aber besonders die charakteristischen Unterschiede im laientheologischen und analytisch-theologischen Bereich. Hierbei wurde deutlich, dass sich die AT-Seite durch Verwendung theologischer Fachbegriffe sowie Verknüpfungen zu außertheologischen Themengebieten abhebt. Zudem ist dort eine klare Orientierung an konfessionell geprägten oder lehramtlichen Prämissen und akademischen Diskursregeln spezifisch sowie eine systematisierende Herangehensweise. Auf der LT-Seite steht dagegen eine größere Ungebundenheit bezüglich theologischer und konfessioneller Gegebenheiten und damit ein größerer Freiheitsraum in der Deutung des Kreuzestodes Jesu. Die Herangehensweise an Deutungsversuche ist weniger systematisierend, dafür ereignisbezogener, in gewissem Sinne staurozentrischer. Zudem ist der Einbezug von Gefühlen und Empfindungen spezifisch für den laientheologischen Bereich.

Inhaltlich gibt es also weitreichende Familienähnlichkeiten zwischen laientheologischen und analytisch-theologischen Deutungen des Kreuzestodes Jesu. Demgegenüber stehen eher im Detail inhaltliche wie sprachlich-methodische Unterschiede zu Buche, welche in diesem Kapitel dargestellt und eingeordnet wurden. Diese sind überwiegend gut nachvollziehbar und (teils spekulativ) deutbar. Im Diskussionskapitel (Kap. 10) sollen hieraus weiterführende Desiderate für die Theologie abgeleitet werden.

9 Vergleich der Argumentationsstrukturen

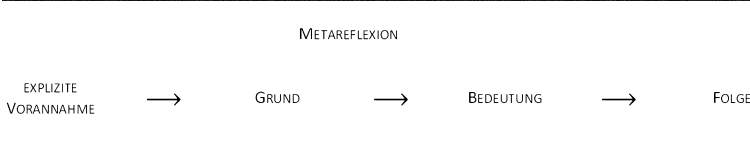
Nach den inhaltlichen Bedeutungsmustern, die analytische Theolog:innen und Laientheolog:innen dem Tod Jesu am Kreuz zuschreiben, werden in diesem Kapitel die Argumentationsstrukturen verglichen, anhand derer beide Gruppen ihre Zuschreibungen entwickeln und begründen. Mit diesem Vergleich kommt der vorliegende Band an seinen Ausgangspunkt zurück, denn eine wesentliche Motivation des Projekts, dessen Ergebnisse hier beschrieben werden, verdankt sich der vermeintlichen prinzipiellen Divergenz analytisch-theologischer und laientheologischer Argumentationen. Gelten Erstere als hoch formalisiert und begrifflich präzise, erweise sich die Argumentationen theologischer Laien als situativ und assoziativ (vgl. Kap. 1). Der Abgleich der Argumentationsstrukturen zur Bedeutung des Kreuzestodes Jesu wird zeigen, inwiefern die vermutete Divergenz vorliegt und ob ihr ggf. ein prinzipieller Charakter zukommt.

Methodisch beruht der Abgleich auf inhaltsanalytischen Schlüssen, denn es werden die Befunde der einschlägigen Untersuchungen aus beiden Teilprojekten aufeinander bezogen (vgl. Kap. 4 und Kap. 7). Erkenntnisleitend ist abermals das Konzept der Familienähnlichkeit, das sich an inhaltlichen Analogien orientiert statt an inhaltlichen Identitäten (vgl. Kap. 1). Wenn sich etwa in beiden Diskursen narrative Episoden finden, läge hier eine Konvergenz vor, auch wenn die Erzählweise in beiden Diskursen Varianzen aufweist. Sollten sich diese Varianzen jedoch in charakteristischer Weise zwischen beiden Diskursen unterscheiden, deutet das auf eine typische Divergenz zwischen der analytisch-theologischen und der laientheologischen Argumentation hin. Grundlage des inhaltsanalytischen Abgleichs beider Diskurse sind also die Kategorien, die die Analyse der Argumentationsmuster beider Diskurse ergeben haben.

Bei diesem Abgleich gibt es zwei Bedingungsfaktoren zu berücksichtigen. Erstens haben sich die Analysen der Argumentationsmuster in beiden Teilprojekten an einem gemeinsamen formallogischen Grundmuster der Bedeutungszuschreibung orien-

tiert, um vergleichbare Ergebnisse zu erhalten (vgl. Kap. 1). Dieses Grundmuster sei zur Erinnerung hier nochmals abgebildet (vgl. Abb. 9.1):

Abbildung 9.1: Formallogisches Grundmuster einer Bedeutungszuschreibung



Der Abgleich beider Diskurse kann also nicht fragen, *ob* sich dieses Muster in den Texten und Diskussion rekonstruieren lässt. Vielmehr geht es darum, *wie* dieses Muster in beiden Datenquellen angetroffen wird. Zweitens unterscheiden sich die Datenquellen beider Projekte in ihrer Gattung. Während das analytisch-theologische Teilprojekt Texte untersucht, d. h. geschriebene Sprache, handelt es sich bei den Gruppendiskussionen des laientheologischen Teilprojekts um gesprochene Sprache, die sich zusätzlich an mehrere Gegenüber richtet. Der Charakter gesprochener Sprache wurde bereits bei der Rekonstruktion charakteristischer Strukturen laientheologischer Argumentation berücksichtigt (vgl. Kap. 7). Auch der folgende Abgleich hat die Eigenart der jeweiligen Sprache im Blick, um nicht sprachtypische Phänomene als diskurstypische Eigenheiten auszuweisen.

Auf der Grundlage beider Bedingungsfaktoren erfolgt der Abgleich zu den Argumentationsstrukturen in drei Schritten. Zuerst werden die Befunde beider Teilprojekte zur Präsenz des formallogischen Grundmodells ausgewertet. Dann werden die Befunde zur Argumentationsstruktur an sich verglichen. Eine Bilanz beschließt dieses Kapitel.

9.1 Vergleich auf der Ebene des formallogischen Grundmodells

Das formallogische Grundmodell gibt fünf Kategorien vor, die charakteristische Funktionen einer Argumentation beschreiben und in heuristischer Absicht an die Daten in beiden Teilprojekten gelegt wurden (vgl. Abb. 9.1). Es überrascht daher nicht, dass sämtliche Kategorien sowohl in den analytisch-theologischen Texten angetroffen werden als auch in den laientheologischen Gruppendiskussionen. Es kann aber als erstes Ergebnis des Abgleichs festgehalten werden, dass in beiden Diskursen das formallogische Grundmodell überzufällig oft vollständig angetroffen wurde. Sowohl in den analytisch-theologischen Texten als auch in den laientheologischen Gruppendiskussionen finden sich in den meisten Fällen nicht nur alle fünf Kategorien, sondern sie werden auch stimmig im Sinn des formallogischen Grundmodells herangezogen. Für die analytisch-theologischen Texte konnte das erwartet werden, handelt es sich doch um geschriebene Sprache, die noch dazu innerhalb eines Diskurses zur Anwendung kommt, dem man hohe formallogische Standards zuschreibt. Weniger trivial erscheint dagegen die Beobachtung, dass sich das formallogische Grundmodell auch in den meisten Gruppendiskussionen vollständig rekonstruieren lässt. Die Teilnehmer:innen der praktisch-theologischen Teilstudie zeigen damit ein Gespür für die innere Logik der Argumentation und es gelingt ihnen, in formallogischer Hinsicht vollständige Argumente zu entwickeln. Etwas salopp formuliert kann damit festgehalten werden, dass auch Lientheologie prinzipiell vernünftig argumentiert, wenn Vernunft an formalen Kriterien gemessen wird.

Allerdings zeigt der Blick ins Detail schnell, dass sich die formallogische Struktur des Grundmodells in analytisch-theologischen Texten konsequent Schritt für Schritt entwickelt, während sich die einzelnen Kategorien des Grundmodells relativ willkürlich über die laientheologischen Gruppendiskussionen verteilen. Statt planmäßig vorzugehen, diskutieren die untersuchten Gruppen einen Aspekt des Grundmodells, um dann assoziativ zu einem anderen Aspekt überzugehen oder den eben besprochenen Aspekt zum vergleichbaren Aspekt eines anderen Deutungsmusters in Beziehung zu setzen. In diesem Sinn erweist sich die laientheologische Argumentation als sprunghaft, während die analytisch-theologi-

sche Argumentation stet und weitgehend präzise verläuft. Hierin liegt eine klare Divergenz beider Diskurse. Sie scheint uns allerdings eher durch die unterschiedlichen Gattungen der Datenquellen bedingt zu sein als durch einen unterschiedlichen Charakter beider Diskurse. Insofern sich geschriebene Sprache in der Regel mehrerer Redaktionsschleifen verdankt, kann erwartet werden, dass Argumente stet und präzise vorgelegt werden. Gesprochene Sprache ist dagegen in sich assoziativ und situativ (vgl. Kap. 7.1.1), die Sprunghaftigkeit der Argumentation somit sehr stark durch die Wahl der Gruppendiskussion als Erhebungsmethode bedingt. Eine solche Sprunghaftigkeit dürfte auch in den Gesprächen und Diskussionen analytischer Theolog:innen auf Tagungen angetroffen werden. Darüber hinaus spricht auch die sinngemäße Verwendung der Kategorien des formallogischen Modells in den Gruppendiskussionen dafür, dass es sich bei der Sprunghaftigkeit um ein Phänomen gesprochener Sprache handelt. So kommen die Teilnehmer:innen zwar an verschiedenen Stellen ihrer Diskussionen auf die einzelnen Kategorien zu sprechen, diese Kategorien werden dann jedoch stets in einer Art und Weise verhandelt, die sich schlüssig in das Gesamtmuster einfügt. Es scheint somit auch in den laientheologischen Diskussionen ein vollständiges Argumentationsmuster latent vorzuliegen, auf dessen einzelne Aspekte immer dann schlüssig zurückgegriffen werden kann, wenn es die Gesprächssituation erlaubt oder notwendig macht.

Wenn oben festgehalten wurde, dass sich das formallogische Grundmuster in den meisten Texten und Diskussionen der Teilprojekte vollständig wiederfinden lässt, bedeutet das im Umkehrschluss, dass es auch Texte und Diskussionen gibt, in denen nur Teile dieses Grundmusters rekonstruiert werden konnten. Diese Beobachtung lässt sich auf zwei Ebenen durchspielen, nämlich auf der Ebene der Texte bzw. Diskussionen und auf der Ebene der Deutungsmodelle des Kreuzestodes, die sich quer zu den einzelnen Texten und Diskussionen ergeben haben. Auf der Ebene der einzelnen Texte und Diskussionen liegt es nahe, dass nicht alle Gruppendiskussionen vollständige Grundmuster aufweisen. Eben wurde daran erinnert, dass sich gesprochene Sprache assoziativ und situativ ereignet und die Teilnehmer:innen der Diskussionen dann auf die einzelnen Aspekte des Grundmusters eingehen, wenn es die Gesprächssituation nahe legt oder notwendig macht. Treten

solche Situationen nicht ein, unterbleibt auch der Rekurs auf den entsprechenden Aspekt – falls er sich nicht zufällig ereignet. Das Fehlen einzelner Kategorien des formallogischen Grundmusters in laientheologischen Diskussionen liegt als Konsequenz gesprochener Sprache also nahe. Anders stellt sich dagegen der Fall bei den analytisch-theologischen Texten dar, stehen sie doch für eine geschriebene Sprache, die in mehreren Redaktionsschleifen und unter den formalen Prämissen der analytischen Theologie entstanden ist. In einem solchen Szenario fällt es auf, wenn einzelne Kategorien des formallogischen Grundmusters fehlen. Es finden sich jedoch Texte, in denen das Grundmuster nicht vollständig durchgespielt wird. Das betrifft vor allem die Kategorie der Metareflexion (vgl. Kap. 3.4.3). Damit könnte es sich hier auch um ein Forschungsartefakt handeln, denn im analytisch-theologischen Teilprojekt wurden die einzelnen Kategorien des Grundmodells nur dann zugewiesen, wenn sie für den Argumentationsgang notwendig waren (vgl. ebd.). Es könnte also sein, dass sich in den entsprechenden Texten zwar metareflexive Bemerkungen finden, die jedoch keine Rolle für das vertretene Deutungsmodell spielen. Zudem ist zu vermuten, dass Themen der Metareflexion wie etwa Epistemologie oder biblische Hermeneutik teils in getrennten Publikationen verhandelt werden und damit aus den Argumentationsgängen zum Kreuzestod ausgegliedert sind. Gleiches gilt jedoch auch für die Analyse der laientheologischen Diskussionen, denn auch hier wurde ein Gesprächssegment als metareflexiv kodiert, wenn es einen sachlichen Bezug auf das verhandelte Deutungsmuster hatte. In der Folge bleibt das Fehlen einzelner Kategorien des formallogischen Grundmodells auf der Ebene einzelner analytisch-theologischer Texte ein bemerkenswerter Befund.

Schließlich kann das Fehlen einzelner Kategorien des Grundmodells auch auf der Ebene der einzelnen Deutungsmuster untersucht werden. Hierbei ergibt sich für beide Diskurse ein vergleichbares Bild: In der Regel liegen die Deutungsmuster vollständig vor, es gibt aber auch einzelne Muster, bei denen das nicht der Fall ist. Im laientheologischen Bereich sind das LT 1.1, LT 1.2 LT 1.3, LT 7.1, LT 7.2 und LT 8, bei den analytisch-theologischen Texten AT 1.1, AT 2.1, AT 2.2, AT 2.3, AT 3.2, AT 3.3, AT 4.1, AT 4.2 und AT 6.3. In der Regel fehlt die Kategorie der Metareflexion. Der Ausfall einzelner Kategorien kann im Bereich der Laientheologie

im vorliegenden Fall nicht mehr durch die Gattung gesprochener Sprache begründet werden, weil der Vergleich auf der Ebene der Deutungsmuster erfolgt. Außerdem handelt es sich hierbei um ein Fehlen, dass für beide Diskurse in gleicher Weise festgestellt werden kann und damit eine Familienähnlichkeit zwischen der analytischen Theologie und der Laientheologie markiert. Offensichtlich werden in beiden Diskursen metareflexive Überlegungen nur dann angestellt, wenn sie vom Deutungsmuster aus als notwendig erscheinen. Damit würden beide Diskurse dem Prinzip der Sparsamkeit folgen, gemäß dem nur das angeführt wird, was für die Schlüssigkeit der Argumentation notwendig ist. Wo Metareflexionen nicht als notwendig erachtet werden, werden sie nicht angeführt. Trifft diese Beobachtung zu, spräche sie wiederum für die Vernünftigkeit der Laientheologie, insofern wiederum vollständige Argumentationsmuster latent vorlägen, auf deren einzelne Aspekte nur dann zurückgegriffen würde, wenn es der Argumentationsgang erlaubt oder notwendig macht.

Insgesamt weisen die analytische Theologie und die Laientheologie somit auf der Ebene des formallogischen Grundmodells sehr viele Familienähnlichkeiten auf, die beide Diskurse als prinzipiell in sich schlüssig und vollständig in ihrer Argumentation ausweisen. Die angetroffenen Divergenzen lassen sich in der Regel durch die Gattung der jeweiligen Datenquelle erklären, sodass beide Diskurse auf der Ebene des Grundmodells mehr eint als trennt – zumindest im vorliegenden Sample zur Bedeutung des Kreuzestodes Jesu.

9.2 Vergleich auf der Ebene der Argumentationsstruktur

Geht man die einzelnen Befunde der beiden Teilprojekte zu den Details der Argumentationsstruktur des jeweiligen Diskurses durch, legen sich vier Vergleichsdimensionen nahe, nämlich der Horizont der Argumentation, die Darstellungslogik, der Bezug auf Legitimationsquellen und der Umgang mit Differenz. Diese vier Dimensionen geben den Gang des Abgleichs im Folgenden vor.

9.2.1 Horizont der Argumentation

Texte und Diskussionen beruhen auf Prämissen, die den Gang der Argumentation mitbestimmen. Hierbei handelt es sich nicht um die Kategorie der expliziten Vorannahmen, welche einen Aspekt des formallogischen Grundmusters darstellt. Vielmehr sind damit die impliziten Vorannahmen gemeint, die in Texten und Diskussionen stillschweigend vorausgesetzt werden. Wissenssoziologisch handelt es sich hierbei um das sog. „konjunktive Wissen“⁷⁷¹, das allen Mitgliedern der Referenzgruppe bekannt ist und deshalb nicht eigens genannt werden muss. Dieses konjunktive Wissen bzw. diese Prämissen definieren den Horizont der Argumentation. Die Befunde beider Teilprojekte zur Argumentationsstruktur weisen auf zwei derartige Prämissen hin: die Rolle der Auferstehung für die Deutung des Kreuzestodes und die Annahme, dass es Gott gibt.

In den analytisch-theologischen Texten wird der Kreuzestod in sehr vielen Deutungsmodellen im Zusammenhang mit einer bestimmten Heilsperspektive bedacht. Kreuz und Auferstehen (ob nun unmittelbar auf die Auferstehung Jesu oder mittelbar auf das erhoffte ewige Leben der Gläubigen bezogen) bilden meist eine hermeneutische Einheit, insofern sich der eine Aspekt angemessen nicht ohne den anderen verstehen lässt. Analytisch-theologische Texte zur Bedeutung des Kreuzestodes Jesu sind damit in erster Linie soteriologische Texte, denn die Heilsperspektive bleibt in der Regel im Blick. Im Nachdenken theologischer Laien über den Kreuzestod kommt die Auferstehung dagegen nicht notwendig zur Sprache. Zwar fällt der Begriff der Auferstehung immer wieder und in drei Deutungsmustern wird der enge Zusammenhang zwischen Kreuz und Auferstehung als explizite Vorannahme verhandelt (LT 2.1, LT 2.2 und LT 6). Auch nennen Teilnehmer:innen, die über das Kreuz als Erweis von Gottvertrauen (LT 3) nachdenken, die Auferstehung als Folge des Kreuzesgeschehens. In allen diesen Bezügen kommt der Auferstehung jedoch keine für die Deutung des Kreuzes notwendige Rolle zu. Sie stehen eher für das christliche Grundwissen, dass das Kreuz und die Auferstehung in einem gewissen Zusammenhang stehen. Eine notwendige Funktion kommt der Auferstehung nur in den beiden Mustern LT 5.1 und LT 7.2 zu. LT 5.1

771 Vgl. R. Bohnsack, Praxeologische Wissenssoziologie.

begreift den Tod Jesu am Kreuz als Beweis der Liebe Gottes zu den Menschen, der nur dann als nicht zynisch gedacht werden kann, wenn Jesus wieder aufersteht. Auch die Idee, dass das Kreuz einen dynamischen Stimulus darstellt, der eine Zeitenwende einläutet, braucht die Auferstehung notwendig, denn während das Kreuz das Ende der alten Zeit repräsentiert, markiert die Auferstehung den Anbruch der neuen Zeit. Alle anderen Nennungen der Auferstehung im laientheologischen Diskurs deuten darauf hin, dass auch Gläubige ohne akademische Bildung um den Zusammenhang von Kreuz und Auferstehung wissen, diesen aber nicht notwendig brauchen, um dem Kreuzestod Jesu eine Bedeutung zuzuschreiben. Hier wird ein charakteristischer Unterschied zwischen der analytischen Theologie und der Laientheologie sichtbar: Bedenkt erstere die Auferstehung in vielen ihrer Ansätze als notwendige Sinndimension des Kreuzestodes stets mit, greift zweitere nur dann auf die Auferstehung in der Deutung des Kreuzestodes zurück, wenn dies unmittelbar notwendig ist. Der Bezug auf die Auferstehung in der Deutung des Kreuzestodes Jesu ist in der analytischen Theologie damit oftmals konstitutiv, in der Laientheologie dagegen stets okkasionell.

Die zweite Prämisse bezieht sich auf die Annahme, dass Gott existiert. Diese Annahme wird von den Teilnehmer:innen beider Diskurse unhinterfragt geteilt – mit einer Ausnahme: Das laientheologische Deutungsmuster des Kreuzes als Marketinginstrument (LT 8) begreift die gesamte Erzählung als Mittel zum Zweck: Weil das Kreuz die zur damaligen Zeit grausamste Tötungsart darstellt, wird das Kreuzesgeschehen erfunden, um größtmögliche öffentliche Aufmerksamkeit zu erzeugen. Wenn das Kreuz aber sog. „fake news“ darstellt, braucht es dazu keine Wirklichkeit Gottes. Diese Ausnahme ist insofern doppelbödig, weil sie von einer Person im betreffenden Gespräch vertreten wird, um die anderen Teilnehmer:innen zu stimulieren bzw. zu provozieren. Man kann also davon ausgehen, dass auch diese Person von der Existenz Gottes ausgeht, diese aber aus strategischen Gründen für den Moment negiert. Tatsächlich äußert sich besagte Person später im Gespräch konsequent so, dass sie diese Existenz implizit voraussetzt. Gleichzeitig erscheint im laientheologischen Diskurs ein Argumentationsmuster, das ohne die Existenz Gottes auskommt. Aus systematisch-theologischer Perspektive kann man fragen, ob man ohne die

Prämisse der Existenz Gottes von einer Glaubensaussage im Horizont des Christentums sprechen kann. In diesem Fall stünde LT 8 für ein Kontrastmuster, das außerhalb des Bereichs des christlichen Glaubens seinen Sitz im Leben hat. Aus praktisch-theologischer Perspektive bleibt aber festzuhalten, dass die – wenn auch evtl. nur zweitweise – Annahme, Gott gäbe es nicht, eine Option in der Deutung des Kreuzesgeschehens darstellen kann. In diesem Sinn scheint es Laien möglich zu sein, eine Grenze theologischer Epistemologie prinzipiell – wenn auch zumindest in unserem Sample nur singular – zu überschreiten. LT 8 ist nur dann formulierbar, wenn man die Existenz Gottes als Prämisse der Deutung des Kreuzestodes außer Acht lässt. Selbst wenn das im vorliegenden Fall aus strategischen Gründen geschehen sein sollte, entwickelt sich daraus doch ein eigenständiges Deutungsmuster mit einer schlüssigen Logik. Diese prinzipielle Bereitschaft, von der Existenz Gottes in der Deutung von Sachverhalten im Horizont des Christentums abzuweichen, scheint die Laientheologie von der analytischen Theologie zu unterscheiden. In analytisch-theologischen Texten erscheint die Annahme, Gott gäbe es nicht, höchstens als Gegenhorizont zur eigenen Position.⁷⁷² Das einzige analytisch-theologische Modell, das nicht-theistisch formuliert werden kann, ist AT 4.3: Christi Handeln in seiner freien Hingabe ermutigt den Menschen dazu, durch eigenen, freien Vernunftgebrauch zur Erlösung zu gelangen.

9.2.2 Darstellungslogik

Die Darstellungslogik in beiden Diskursen spielte bereits beim Abgleich auf der Ebene des formallogischen Grundmodells eine Rolle. Bei dieser Vergleichsdimension geht es um die Abfolge bzw. Anordnung der Argumentation und um die eingesetzten Mittel bei ihrer Ausführung.

⁷⁷² Hier sei angemerkt, dass analytisch geprägte religionsphilosophische Texte häufig die Möglichkeit der Nicht-Existenz Gottes diskutieren; einige Akteure, wie z. B. der Mitbegründer der analytischen Religionsphilosophie William Rowe, vertreten sogar explizit atheistische Positionen („friendly atheism“). In diesem Projekt wurden allerdings ausschließlich soteriologische Texte analysiert; in diesen wurden keine „etsi Deus non daretur“-Argumentationsmuster gefunden.

Wenn es um die Anordnung der Argumentation geht, folgen die analytisch-theologischen Texte einer klaren Struktur: Beginnend mit einem Problemaufriss legen sie ihren inhaltlichen Schwerpunkt auf die Erklärung des Kreuzesgeschehens, um in eine Diskussion möglicher Einwände gegen diese Erklärung zu münden oder einen außertheologischen Referenz- und Begründungshorizont heranzuziehen. Manchmal wird dieser Aufbau explizit als Gliederungsschema herangezogen, in der Regel bleibt er aber ein implizites Orientierungsmuster. In der Folge lesen sich die analytisch-theologischen Texte stringent und ihre Argumentation schreitet schlüssig und kohärent voran. In den laientheologischen Gesprächen herrscht dagegen eine situative und assoziative Logik vor, sodass man nicht vorhersagen kann, was als Nächstes in der Argumentation kommt. Das wurde bereits oben ausgeführt und muss deshalb hier nicht weiter erläutert werden. Auch bleibt es bei unserer Einschätzung, dass diese Differenz beider Diskurse durch die unterschiedlichen Gattungen geschriebener und gesprochener Sprache verursacht ist und somit keine Differenz zwischen der analytischen Theologie auf der einen Seite und der Lientheologie auf der anderen Seite darstellt.

Bemerkenswerterweise finden sich innerhalb der analytisch-theologischen Texte zwei unterschiedliche Umsetzungen der übergreifenden Struktur (vgl. Kap. 4.2). Sie zeichnen sich durch eine je eigene Problemdefinition aus und greifen in ihrer Argumentation auf unterschiedliche Bezugsdiskurse zurück. In der Analyse von Kap. 4.2 wurden sie mit „Paradigma I“ und „Paradigma II“ bezeichnet. Paradigma I – auch staurozentrisches Paradigma genannt – sieht das Kernproblem in der Sünde der Menschen gegenüber Gott, sodass das Kreuzesgeschehen vor allem auf die Wiederherstellung der Ehre Gottes oder die Genugtuung für die göttliche Gerechtigkeit abzielt. Als Referenz- und Begründungshorizont werden hier primär moralethische oder rechtsphilosophische Debatten gewählt. In Paradigma II – auch heilsgeschichtliches Paradigma genannt – wird das Kernproblem dagegen in der Natur des Menschen gesehen, deren Brüchigkeit und Begrenztheit im Kreuzesgeschehen eine Erlösungsperspektive eingeschrieben wird. Als Referenz- und Begründungshorizonte werden in diesem Paradigma primär Psychologie und Neurowissenschaften gewählt. Beide Paradigmen definieren somit nicht eine charakteristische

Differenz zwischen der analytischen Theologie und der Laientheologie, sondern eine charakteristische Differenz innerhalb der analytischen Theologie. Diese Differenz ist deshalb von Bedeutung, weil sich aus ihr eine weitere – dann partielle – Familienähnlichkeit zwischen analytischer Theologie und Laientheologie rekonstruieren lässt.

Letzteres folgt aus der Beobachtung, dass die beiden soeben skizzierten Paradigmen unterschiedliche Strategien anwenden, um ihre Argumentation zu entfalten. Das erste orientiert sich weitgehend an den formalen Standards der analytischen Theologie. Begriffe werden klar herausgearbeitet und die Argumentation in der Regel formallogisch schlüssig dargestellt. In der Konsequenz ähnelt das Erlösungsgeschehen einem Mechanismus, der planvoll und vor allem wohldefiniert durchlaufen wird. Im zweiten Paradigma wird das Erlösungsgeschehen selbst dagegen häufig durch eine kurze Erzählung zusammengefasst. Eine solche Erzählung beinhaltet keinen geradlinigen Heilsmechanismus, sondern bindet verschiedene Fäden, die jeder für sich als heilsrelevant eingestuft werden, zusammen und verknüpft sie zu einer in sich stimmigen Heilsgeschichte, die jedoch auch einen anderen Verlauf aufweisen könnte, wenn man die einzelnen Fäden etwas anders aufeinander bezöge. An die Stelle einer formallogisch stringenten Argumentation tritt im zweiten Paradigma somit eine narrative Logik, d. h. eine in sich stimmige, aber nicht alternativlose Abfolge.

Mit diesen narrativen Passagen weisen die analytisch-theologischen Texte des zweiten Paradigmas eine Familienähnlichkeit zu den laientheologischen Gruppendiskussionen auf, denn auch hier werden Teile der Argumentation durch Erzählungen bestritten. In beiden Fällen stehen diese Erzählungen eher für exemplarische Fälle als für individuelle Erfahrungen. Das ist vor allem aus laientheologischer Perspektive bemerkenswert, weil die vorliegende Forschung im Rahmen der sog. „Ordinary Theology“ bislang vor allem im eigenen Leben der Gläubigen verankerte Erzählungen herausgearbeitet hat. Solche Erzählungen finden sich in den Gruppendiskussionen zwar auch, stellen dort jedoch eher einen Nebenaspekt dar. Vielmehr beziehen sich die Erzählungen dieser Diskussionen häufig auf allgemeine Lebensweisheiten und betreffen somit abstraktere Fälle als diejenigen des unmittelbaren eigenen Erlebens. Sowohl im zweiten Paradigma innerhalb der ana-

lytischen Theologie als auch in der von uns untersuchten Laientheologie dienen die narrativen Episoden somit dezidiert der Plausibilisierung der vorgetragenen Position. Sie sind keine Ausschmückung der eigenen Argumentation, die auch wegfallen könnten, oder gar Abschweifungen, die die Leser:innen bzw. die anderen Teilnehmer:innen der Diskussionen vom Eigentlichen ablenken. Allerdings liegt diese Familienähnlichkeit nur zwischen dem zweiten Paradigma innerhalb der analytischen Theologie und der Laientheologie vor. Texte des ersten analytisch-theologischen Paradigmas des vorliegenden Samples weisen keine narrativen Passagen auf und sind deshalb in charakteristischer Weise von einer laientheologischen Argumentation unterschieden.

Schließlich kann noch festgehalten werden, dass sich die laientheologische Argumentation nicht ausschließlich narrativ ereignet. Vielmehr sind die narrativen Episoden der Gruppendiskussionen in eher analytische Passagen eingebettet. Auch die Teilnehmer:innen der Gruppendiskussionen argumentieren an vielen Stellen formallogisch stringent. Solche Argumentationsfolgen sind zwar auf im Vergleich zur analytischen Theologie kürzere Passagen beschränkt. Auch sind solche Passagen oft assoziativ aufeinander bezogen. In diesen Passagen zeigt sich aber ein analoges Argumentationsverhalten wie in den formallogisch strukturierten Texten der analytischen Theologie. Für den Vergleich beider Diskurse bedeutet das, dass die Familienähnlichkeit zwischen dem zweiten analytisch-theologischen Paradigma und der Laientheologie der Gruppendiskussionen nicht nur auf die narrativen Episoden beschränkt ist, sondern sich auch auf das Vorliegen formallogischer Passagen erstreckt und damit durch den charakteristischen Wechsel von formallogisch strukturierten Passagen und narrativen Episoden gekennzeichnet ist. Etwas salopp formuliert könnte man festhalten, dass es nicht so ist, dass analytische Theolog:innen ausschließlich formallogisch korrekt argumentieren und Laien ihre Theologie ausschließlich narrativ entfalten. Stattdessen findet sich sowohl in Teilen der analytisch-theologischen Texte wie auch bei den von uns untersuchten Laien ein Gemisch aus formalen Argumentationsketten und narrativen Logiken.

9.2.3 Legitimationsquellen

Weiterhin greifen beide Diskurse auf bestimmte Quellen zurück, um die eigene Position zu legitimieren. Der Vergleich dieser Quellen zwischen beiden Diskursen weist aus, an welchen Autoritäten sie sich orientieren und wie sie auf diese Autoritäten zugreifen. Sowohl für analytische Theolog:innen als auch für theologische Laien stellen die Bibel und theologische Denkschulen bzw. Konzepte solche Autoritäten dar. In der analytischen Theologie gelten zusätzlich Gedankenexperimente sowie die eigene Intuition als guter Grund für die Schlüssigkeit eines Arguments, bei Laientheolog:innen Alltagsweisheiten und wissenschaftliche Tatsachen.

Dass die Bibel in beiden Diskursen eine Autorität darstellt, auf die man sich berufen kann, um die eigene Position zu untermauern, liegt nahe. Sie stellt ein Zeugnis der christlichen Offenbarung dar und wird sowohl in der Theologie als auch in der Gemeindegottesdienste immer wieder herangezogen. Die Bibel kann damit in beiden Diskursen als bekannt vorausgesetzt werden. In der analytischen Theologie wird sie von einzelnen Autor:innen als grundlegender Bezugspunkt ihrer Argumentation genutzt, in der Regel aber, um die eigene Position im Nachhinein biblisch zu legitimieren (vgl. Kap. 4.1.1). Letzteres stellt eine Familienähnlichkeit zur Laientheologie dar, denn auch dort wird auf die Bibel als Begründungs- und Legitimationsinstanz verwiesen. Geht man ins Detail, findet sich eine charakteristische Gemeinsamkeit und ein charakteristischer Unterschied zwischen beiden Diskursen. Gemeinsam haben sie, dass sie die Bibel in ihrer kanonischen Endgestalt betrachten. Weder die analytisch-theologischen Texte noch die laientheologischen Gruppendiskussionen berufen sich auf historisch-kritische Sachverhalte oder lassen erkennen, dass es für die eigene Position wichtig ist, dass die Bibel in einem längeren Redaktionsprozess entstanden ist. Vielmehr scheint eine intertextuelle Exegese auf der Ebene des kanonischen Textes die Argumentation zu leiten. Den charakteristischen Unterschied zwischen beiden Theologien markiert die Art und Weise, wie diese intertextuelle Exegese vollzogen wird. So wird in den analytisch-theologischen Texten weitgehend konsequent mit generellen biblischen Sachverhalten (z. B. im Rekurs auf ein „biblisches Weltbild“ oder eine „biblische Christusdarstellung“) argumentiert, die unabhängig von einzelnen Bibel-

stellen gelten. In den laientheologischen Diskussionen spielen dagegen konkrete Bibelzitate eine zentrale Rolle, unabhängig davon, ob sie wörtlich oder sinngemäß ausfallen. Während die analytische Theologie also eine allgemeine exegetische Einsicht (unter selektiver Ausblendung der biblischen Heterogenität) zur Begründung der eigenen Position heranzieht, werden in den laientheologischen Gruppendiskussionen allgemein gültige Ansprüche aus einzelnen (selektiv gewählten oder gewussten) Bibelstellen abgeleitet.

Weiterhin kann festgehalten werden, dass sowohl in der analytischen Theologie als auch in der Laientheologie der Theologie Autorität zugeschrieben wird. Im ersten Fall ist diese Beobachtung trivial, denn als Theologie ist analytische Theologie konstitutiv in die theologische Auseinandersetzung verwoben und muss sich daher notwendig auf theologische Positionen beziehen. Hier stellt sich eher die Frage, welche Positionen das sind, als die Frage, ob es überhaupt derartige Bezugspunkte gibt. Im zweiten Fall ist die Beobachtung weniger trivial, denn theologische Laien sind per Definition gerade die Menschen, die formal nicht ins theologische Geschäft verwickelt sind. Dennoch greifen die von uns untersuchten Gläubigen auch auf theologische Konzepte zurück, um ihre eigene Argumentation oder Position zu rechtfertigen und zu begründen. Allerdings kann man in diesem Fall kaum von einer Familienähnlichkeit sprechen, weil sich beide Diskurse in dem, was sie als Theologie begreifen, deutlich unterscheiden. In der analytischen Theologie sind es theologische Denkschulen, aus denen sich einzelne Positionen ableiten und durch die solche Positionen legitimiert werden. In der Regel steht dabei ein:e prominente:r Autor:in der Theologiegeschichte exemplarisch für eine Denkschule, die sich auf das Argument, das diese:r Autor:in eingeführt hat, bezieht und dieses weiterentwickelt hat. Gerne werden hierfür die Kirchenväter herangezogen, aber auch prominente Theologen wie Anselm von Canterbury und Calvin oder weniger bekannte wie Jonathan Edwards. Beim Rückgriff der analytischen Theologie auf die Theologie handelt es sich somit durchweg um einen Bezug zu komplexen Theoriegebäuden, die bereits eine gewisse Tradition aufweisen. Der laientheologische Rückgriff auf die Theologie ereignet sich dagegen im Zitat einzelner theologischer Konzepte. Schlagworte wie „Sühnetod“ oder „Erlösung“ stehen für einen Sachverhalt, der bei den Teilnehmer:innen der Diskussionen als bekannt vorausge-

setzt wird und deshalb ohne weitere Erklärung angeführt werden kann. Eine vertiefte Auseinandersetzung mit diesen Schlagworten findet sich nirgends. Auch findet sich in den Diskussionen keine Stelle, an denen mehr als nur das Schlagwort herangezogen wird. Was die Teilnehmer:innen also konkret mit diesen Schlagworten assoziieren, kann aus den Diskussionen nicht abgeleitet werden. Es kann aber festgehalten werden, dass solche Schlagworte für die Gruppen stimmig eingesetzt werden und durch ihr bloßes Zitat legitimierend wirken. Damit stellt der Bezug auf die Theologie eine Gemeinsamkeit zwischen der analytischen und der Laientheologie dar, ohne jedoch eine Familienähnlichkeit zu markieren.

Eine charakteristische Differenz zwischen beiden Diskursen definiert die Rolle der individuellen Intuition. In den analytisch-theologischen Texten weist die erste Person Singular aus, dass die Autor:in selbst für die vertretene Position steht. Die eigene Expertise – und ggf. auch das eigene Standing in der wissenschaftlichen Community – können als Autorität herangezogen werden, um die vertretene Position zu legitimieren. In den Gruppendiskussionen steht die erste Person Singular dagegen für eine Position, die der Bestätigung durch die anderen Gruppenmitglieder bedarf. Wenn die Teilnehmer:innen der Gruppendiskussionen eine eigene Perspektive in die Diskussion einbringen, die explizit als eigene ausgewiesen ist, wird das in der Regel als These bzw. Vermutung formuliert, die erst durch die Reaktion der anderen bestätigt, korrigiert, relativiert etc. werden muss. Die sog. „einfachen Gläubigen“ scheinen sich eine fehlende theologische Expertise zuzuschreiben, so dass eigene Überlegungen erst einmal als Vermutung ins Gespräch eingebracht werden.⁷⁷³ Hiermit ist eine charakteristische Differenz zwischen analytischer Theologie und Laientheologie markiert, denn mit der eigenen Person sind in beiden Diskursen unterschiedliche Vorstellungen von Autorität verbunden. Den Kern dieser Dif-

773 Auch in der analytischen Community kommt es vor, dass etablierte Theolog:innen Positionen in den Diskurs einbringen, die sie nicht oder nur als Vorschlag oder Denkmöglichkeit vertreten. Manchmal vertritt ein Autor innerhalb eines konkreten Settings sogar explizit das Gegenteil seiner üblich vertretenen Position. Allerdings wird diese Konstellation in der Regel transparent gegenüber den Zuhörer:innen bzw. Leser:innen gemacht und die alternative Position ausgearbeitet, um entweder die eigene Position zu stärken oder Gegenargumente zu provozieren.

ferenz dürfte die Expertise darstellen, die die Teilnehmer:innen bei der Diskurse sich selbst zutrauen.

Schließlich legitimieren die Teilnehmer:innen der Gruppendiskussionen ihre Überlegungen noch durch Alltagsweisheiten und wissenschaftliche Tatsachenbehauptungen. Beides wird nicht hinterfragt, weil es entweder als im Alltag bewährt gilt oder durch eine Institution, der man vertrauen kann, bewiesen wurde. Wie bereits bei der Theologie werden auch Alltagsweisheiten und wissenschaftliche Tatsachen als Schlagworte zitiert. Ihre Nennung reicht aus, um Glaubwürdigkeit zu erzeugen. Eine kritische Auseinandersetzung findet nicht statt, was wiederum vermuten lässt, dass sich diese Zitate eines konjunktiven Wissens verdanken, das den epistemischen Horizont der jeweiligen Gruppe prägt. Analoga zur Alltagsweisheit und zu wissenschaftlichen Tatsachen finden sich in den analytisch-theologischen Texten nur, wenn man starke Ungleichheiten akzeptiert. So arbeiten manche Texte mit einer moralischen Intuition, gemäß der aus exemplarischen Sachverhalten moralische Prinzipien bzw. allgemein gültige moralische Mechanismen abgeleitet werden (vgl. Kap. 4.1.3). Auch werden lebensweltliche Analogien herangezogen, um das eigene Argument zu veranschaulichen (vgl. Kap. 4.3.4). Diese Ableitungen haben einen ähnlichen Charakter wie die Alltagsweisheiten in den laientheologischen Gesprächen, denn auch hier wird implizit mit dem sog. „gesunden Menschenverstand“ argumentiert. Allerdings zitieren analytisch-theologische Texte solche allgemeinen Tatsachen nicht nur stichwortartig, sondern arbeiten diese mehr oder weniger differenziert durch. Gleiches gilt für nicht-theologische Theorien wie die Psychologie oder die Neurowissenschaft, die ein Analogon zu den wissenschaftlichen Tatsachen innerhalb der Laintheologie darstellen. Auch hier wird auf die wissenschaftliche Beweislogik als Legitimation der eigenen Position rekurriert, jedoch wiederum differenziert statt schlagwortartig. Damit kann abermals festgehalten werden, dass sich analytische Theologie und Laintheologie in ihren Legitimationsquellen in vielfacher Hinsicht ähneln, sich in der Art und Weise des Zugriffs auf diese Quellen aber charakteristisch unterscheiden: Wo die analytische Theologie differenziert referiert, zitiert Laintheologie schlagwortartig.

9.2.4 Umgang mit Differenz

Eine letzte Beobachtung gilt dem Umgang beider Diskurse mit Differenz. Vielfalt kennzeichnet das Ringen um die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu in doppelter Weise, denn zu diesem Tod liegen nicht nur unterschiedliche Deutungsmuster vor, sondern die Teilnehmer:innen beider Diskurse zeigen auch unterschiedliche Zugänge zu diesem Ereignis. Differenz ist somit etwas, was sowohl in den analytisch-theologischen Texten wie auch in den laientheologischen Gruppendiskussionen immer wieder auftritt. Der Umgang mit dieser Differenz unterscheidet sich in beiden Diskursen in charakteristischer Weise.

In den analytisch-theologischen Texten wird Differenz konsequent heraus- und durchgearbeitet (vgl. Kap. 4.4.1). Die Autor:innen dieser Texte gehen durchgängig davon aus, dass es auch abweichende Positionen gibt. Sie werden sorgfältig recherchiert, präzise dargestellt und zur eigenen Position ins Verhältnis gesetzt. Dass abweichende Positionen dabei in der Regel kritisiert werden und dazu dienen, das eigene Argument schärfer hervortreten zu lassen, liegt in der Natur der Sache: Schließlich sind die Autor:innen analytisch-theologischer Texte davon überzeugt, dass das von ihnen präsentierte Argument schlüssig ist. Kennzeichnend bleibt aber die Feststellung, dass abweichende Argumente nicht verschwiegen werden, sondern bewusst aufgesucht, um das Eigene im Licht des anderen zu schärfen. Differenz spielt in der analytischen Theologie somit eine wichtige Rolle, der man sich bewusst stellt.

In den Gruppendiskussionen dieses Samples wird Differenz dagegen kommunikativ so lange bearbeitet, bis man sich wieder einig ist. Harmonie scheint ein hohes Gut in den Gruppen zu sein, das keine abweichenden Meinungen über längere Zeit verträgt. Das liegt zum einen daran, dass die Gruppen um die eine überzeugende Deutung des Kreuzestodes ringen. Hierbei werden zwar durchaus unterschiedliche Deutungen gegeneinander abgeglichen. Es scheint in den Gruppen aber ein Bewusstsein zu geben, dass es eine einzige korrekte Deutung geben müsse. Für den laientheologischen Diskurs bedeutet das, dass unterschiedliche Deutungen nicht als Theorien verhandelt werden, die auf Prämissen beruhen und deshalb unterschiedliche Perspektiven auf dasselbe Ereignis eröff-

nen. Eine Deutung scheint vielmehr eine wahrheitsfähige Aussage über den Kreuzestod Jesu zu machen, sodass sich die Deutungen, auf die man sich in der Gruppe verständigt, in ihrem Kern nicht widersprechen können bzw. dürfen. Dass eine Gruppe keine abweichenden Meinungen über längere Zeit verträgt, liegt aber auch daran, dass Meinung und Person in diesen Gesprächen eng miteinander assoziiert werden. Wer etwas sagt, steht für diese Aussage mit seiner Person ein. Abweichende Meinungen tragen somit Konfliktpotential in sich, denn eine inhaltliche Differenz steht damit immer auch für eine persönliche Differenz. Solche Differenzen suchen die untersuchten Gruppen aber mit allen Mitteln zu vermeiden. Da es natürliche Gruppen sind, deren Teilnehmer:innen bereits eine längere gemeinsame Geschichte miteinander verbindet, wird eine gute Beziehung der Gruppenmitglieder untereinander als hohes Gut eingestuft und entsprechend kommunikativ eingelöst. So werden in den wenigen Fällen, in denen verschiedene Meinungen zur Sprache kommen, diese Meinungen so aufeinander bezogen, dass man gemeinsam weiterdenken kann. Dabei ist die kommunikative Versicherung der Gemeinsamkeit wichtiger als die sachlogische Passung der Lösung, mit der die Diskussion fortgesetzt wird. In einem solchen Szenario wird die abweichende Position somit nicht als Kontrastfolie angesehen, an der man die eigene Position schärfen kann, sondern als zu vermeidende Abweichung. Hierin liegt eine charakteristische Differenz zur analytischen Theologie.

Eine Facette des Umgangs mit Differenz ist die Rolle, die der Dialog in beiden Diskursen spielt. In den analytisch-theologischen Texten findet Dialog als Auseinandersetzung der Autorin mit anderen Positionen statt, der entweder die eigene Position durch Abgrenzung schärft oder durch Aufnahme von Aspekten der anderen Position weiterentwickelt. Beim Dialog in der analytischen Theologie spielt somit der Inhalt die zentrale Rolle. In den Gruppendiskussionen dient der Dialog an vielen Stellen der Gruppenatmosphäre. Dieser Aspekt wird hier jedoch nicht weiter verfolgt, weil es sich hierbei um eine Differenz handelt, die vor allem durch die Gattung des realen Gesprächs verursacht ist, während der Dialog in analytisch-theologischen Texten mit virtuellen Gesprächspartner:innen stattfindet. In inhaltlicher Hinsicht dient der Dialog in den Gruppendiskussionen vor allem der Erarbeitung einer gemeinsamen Deutungsperspektive bzw. der (non-)verbalen Zusicherung,

dass man die eben geäußerte Perspektive teilt. Der Dialog in den laientheologischen Diskussionen ist damit vor allem ko-konstruktiv angelegt, während er in den analytisch-theologischen *Texten* vor allem antithetisch-diskursiv verläuft.

9.3 Bilanz zu den Argumentationsstrukturen der analytischen und der Laientheologie

Bilanziert man den vorgelegten Abgleich der Argumentationsstrukturen von analytischer und Laientheologie, ergibt sich ein differenzierter Befund, der sowohl Familienähnlichkeiten als auch charakteristische Differenzen beinhaltet. Darüber hinaus konnten zwei Varianten analytisch-theologischer Argumentation herausgearbeitet werden, die in Kap. 4 mit Paradigma I und Paradigma II betitelt wurden. Sie unterscheiden sich zwar nicht in allen hier untersuchten Aspekten charakteristisch, aber dennoch in hinreichend vielen, um als zwei Varianten in die folgende Bilanz einzugehen. Damit ergibt sich die folgende Tabelle an Familienähnlichkeiten und charakteristischen Differenzen (vgl. Tab. 9.2).

Gemäß Tabelle 9.2 gibt es zwei große Familienähnlichkeiten zwischen der analytischen Theologie und der Laientheologie. Zum einen wird in allen drei Diskursen das formallogische Grundmodell mehrheitlich konsequent eingelöst. Damit erweisen sich alle drei Diskurse als prinzipiell in sich schlüssig und vollständig in ihrer Argumentation. Die angetroffenen Divergenzen lassen sich in der Regel durch die Gattung der jeweiligen Datenquelle erklären. Es scheint somit auch in den laientheologischen Diskussionen ein vollständiges Argumentationsmuster latent vorzuliegen, auf dessen einzelne Aspekte immer dann schlüssig zurückgegriffen werden kann, wenn es die Gesprächssituation erlaubt oder notwendig macht. Gleichzeitig weisen manche analytisch-theologischen Texte Lücken im formallogischen Grundmodell auf, sodass sich nicht alle analytisch-theologischen Texte als derart stringent erweisen, wie es die formallogischen Standards der analytischen Theologie suggerieren. Dennoch folgen sowohl die analytische Theologie als auch die Laientheologie dem, was man von einer vollständigen und schlüssig nachvollziehbaren Argumentation erwarten kann. Zum anderen betrachten beide Theologien die Bibel ausschließlich in

Tabelle 9.2: Tabellarische Bilanz zum Abgleich der Argumentationsmuster

Dimension (Aspekt)	AT I	AT II	LT
Formallogisches Grundmodell	wird prinzipiell eingelöst – Lücken vor allem dort, wo im konjunktiven Wissen kein Aufklärungsbedarf besteht		
Darstellungs- logik	formallogische Argumenta- tionsketten	formallogische Argumentationsketten & narrative Episoden	
Horizont der Argumentation (Kreuz & Auferstehung)	Kreuz und Auferstehung bilden oftmals eine hermeneutische Einheit in der Deutung		das Kreuz wird ohne Auferstehung gedeutet
Horizont der Argumentation (Existenz Gottes)	Deutung immer unter der Prämisse, dass es Gott gibt		Deutung auch ohne Gott möglich
Legitimations- quellen	Bezug ist differenziert, reflexiv und komplex		Bezug ist schlagwortartig
Legitimations- quelle Bibel	kanonische Endgestalt & intertextuelle Exegese		
Umgang mit Differenz	gezielt aufgesucht zur Schärfung der eigenen Position		wird vermieden, auch auf Kosten sachlicher Brüche
Rolle des Dialogs	Schärfung der eigenen Position		Ko-Konstruk- tion des Argumenta- tionsgangs

ihrer kanonischen Endgestalt. Redaktionelle Prozesse werden sowohl in den analytisch-theologischen Texten als auch in den laientheologischen Gruppendiskussionen nicht in Rechnung gestellt. Bezüge zwischen einzelnen Bibelstellen werden auf der Grundlage des vorliegenden Kanons gezogen, dessen Endgestalt die normative Grundlage des Bezugs darstellt. Hierin folgen die untersuchten Diskurse somit dem, was man gemeinhin als intertextuelle Exegese

versteht⁷⁷⁴ – ohne freilich solche Exegesen gemäß dem exegetischen Anspruch durchzuführen.

Weiterhin gibt es eine Familienähnlichkeit zwischen der zweiten Variante der analytischen Theologie und der Laientheologie (vgl. Tab. 9.2): Beide nutzen narrative Episoden, um ihre eigene Argumentation zu entwickeln und zu stützen. Der Einsatz von Erzählungen dient somit nicht in erster Linie der Veranschaulichung eines abstrakten Arguments, sondern bildet einen elementaren Bestandteil der eigentlichen Argumentation. Gleichzeitig finden sich in beiden Diskursen formallogisch stringente Argumentationsketten. Das konnte bei analytisch-theologischen Texten erwartet werden, gilt aber auch für die laientheologischen Gruppendiskussionen. Die Mischung aus formaler und narrativer Logik in der Entwicklung der eigenen Position ist im vorliegenden Fall das charakteristische Kennzeichen sowohl der analytisch-theologischen Variante als auch der Laientheologie. Damit unterscheiden sie sich in charakteristischer Art und Weise von der ersten Variante der analytischen Theologie, die ausschließlich auf eine formale Logik setzt und ohne narrative Episoden auskommt.

Alle weiteren Befunde des Abgleichs markieren charakteristische Unterschiede zwischen der analytischen Theologie auf der einen Seite und der Laientheologie auf der anderen Seite (vgl. Tab. 9.2). So deuten die analytisch-theologischen Texte das Kreuz stets im Zusammenhang mit der Auferstehung, während die Laientheologie das Kreuz auch als eigenständiges Ereignis erklärt. Dann setzen analytisch-theologische Texte in allen Fällen die Existenz Gottes voraus, während die Laientheologie das Kreuz auch deuten kann, als ob es Gott nicht gäbe. Weiterhin greift die analytische Theologie weitgehend differenziert auf ihre Legitimationsquellen zurück, wobei diese Bezüge in der Regel komplex und reflektiert ausfallen. In den Gruppendiskussionen werden Legitimationsquellen dagegen schlagwortartig zitiert und nicht weiter hinterfragt. Außerdem suchen analytisch-theologische Texte alternative Deutungsmuster des Kreuzestodes bewusst auf, um das eigene Argument zu schärfen. In den Gruppendiskussionen werden alternative Deutungsmuster dagegen abgelehnt oder – mitunter auch ohne

774 Vgl. B. J. Oropeza/S. Moyise, Exploring Intertextuality.

große Rücksicht auf sachlogische Bezüge – harmonisiert. Schließlich steht der Dialog im Dienst der zuletzt beschriebenen Differenz, denn in analytisch-theologischen Texten wird der Dialog für die Auseinandersetzung mit alternativen Deutungsmustern genutzt, während er in den Gruppendiskussionen die gemeinsame Entwicklung des Argumentationsgangs ermöglicht.

10 Diskussion des empirischen Befunds

Zentrales Ziel des hier beschriebenen Projektes war es, exemplarische Argumentationsmodelle und -muster von theologischen Expert:innen und theologischen Laien miteinander zu vergleichen. Im Mittelpunkt stand die Frage nach charakteristischen Familienähnlichkeiten und Unterschieden im Fall, dass sich formal theologisch Gebildete und Menschen ohne eine solche formale theologische Bildung über ein theologisch relevantes Thema Gedanken machen. Im hier vorgestellten Projekt war dieses Thema der Kreuzestod Jesu.

Nachdem bislang die theoretischen Grundlagen des Projekts erläutert (Kap. 1), die Methoden (Kap. 2 und Kap. 5) und Ergebnisse beider Teilprojekte (Kap. 3, Kap. 4, Kap. 6 und Kap. 7) beschrieben und die Befunde beider Teilprojekte gegeneinander abgeglichen (Kap. 8 und Kap. 9) wurden, sollen im abschließenden Kapitel dieses Bandes mögliche Konsequenzen für die systematische und die praktische Reflexion von Theologie diskutiert werden. Es werden dazu im Folgenden zuerst die beiden Disziplinen, denen sich das vorliegende Projekt verdankt, für sich betrachtet (10.1 und 10.2), um anschließend zu überlegen, welche Ableitungen sich für die interdisziplinäre Zusammenarbeit zwischen systematischer und praktischer Theologie ergeben könnten (10.3). In allen drei Abschnitten werden sowohl thematische als auch methodische Konsequenzen besprochen. Ein Ausblick beschließt dieses Kapitel (10.4).

10.1 Analytische Theologie: Diskussion der Ergebnisse

10.1.1 Folgerungen auf thematischer Ebene

Ausgangspunkt des systematisch-theologischen Teilprojekts war die Frage, wie akademische, analytisch geprägte Theolog:innen soziologische Modelle entwerfen, um den Kreuzestod Jesu angemessen zu deuten. Im Hintergrund stand der so genannte *Me-*

thodenstreit innerhalb der systematischen Theologie: Mit welcher Methode lässt sich am besten Theologie betreiben? Wie geht man mit tatsächlichen oder wahrgenommenen Alleinvertretungsansprüchen bestimmter Methoden um? Und konkreter: Lassen sich kontinentale und analytische Theologie klar voneinander unterscheiden? Im Folgenden werden daher nicht nur Auffälligkeiten bei der Modellbildung und der Pluralität der Modelle diskutiert, sondern auch Überlegungen angestellt, wie die gewonnenen Ergebnisse neue Perspektiven auf das Verhältnis von analytischer und nicht-analytischer Theologie eröffnen können.

Wissenschaftstheoretische Voraussetzungen

Fast alle untersuchten analytisch geprägten Wissenschaftler:innen weisen eine Metareflexion gegenüber der Kontingenz ihrer theoretischen Modelle bzw. deren Voraussetzungen auf. Die Offenheit gegenüber einer Optionalität ist allerdings unterschiedlich stark ausgeprägt. Während manche Autor:innen ein Modell als bloße Denkmöglichkeit austesten, sind andere davon überzeugt, dass man der eigenen religiösen bzw. konfessionellen Tradition nur treu sein kann, wenn man ein bestimmtes Modell vertritt. Doch selbst bei der engen Auslegung gibt es eine Metareflexion über die Optionalität verschiedener Modellvarianten. Analytische Texte sind meist in einen wissenschaftlichen Diskurs eingebunden, in dem verschiedene Personen um Anerkennung für das von ihnen vertretene oder entworfene Modell werben. Der analytischen Autorschaft geht es darum, die Rationalität des eigenen Deutungsmodells herauszustellen und – dies ist das Spezifikum von analytischen Theolog:innen im Vergleich zur analytischen Religionsphilosophie – die Verortung in und Kohärenz zu einer bestimmten religiösen Tradition zu verteidigen.

Der Grad der Überzeugung, wie viel besser das eigene Modell im Vergleich zu anderen abschneidet, hängt dabei weniger stark an der Methode, sondern an der Persönlichkeit des jeweiligen Autors bzw. der Autorin. Meist kommt ein wissenschaftlicher Austausch nicht zum Ergebnis, dass eine Autorin einen anderen überzeugt und dieser seine Auffassung ändert. Stattdessen werden Modelle sukzessiv dahingehend modifiziert, dass geäußerte Kritik nicht mehr zutrifft oder Inkonsistenzen aufgelöst werden. Ein Fort-

schritt wird primär darin gesehen, dass Modelle verbessert und deren Voraussetzungen geklärt werden.

Dennoch lassen sich auch hier Unterschiede innerhalb der analytischen Community wahrnehmen: Während einige Autor:innen versuchen, Intuitionen von anderen Ansätzen aufzunehmen und ein möglichst inklusives Modell zu entwerfen, werten andere das Konsistenzkriterium und die Univozität von Begriffen so hoch, dass sie ihr eigenes Modell in Abgrenzung zu anderen Ansätzen profilieren.

Analytische Theolog:innen vertreten tendenziell einen erkenntnistheoretischen Realismus. Dieser ist aber in unterschiedliche wissenschaftstheoretische Paradigmen eingebettet: Wenn Einzelaussagen unmittelbar Aspekte der Wirklichkeit abbilden und die Wirklichkeit diese Sätze wahr oder falsch macht, gibt es wenig Auslegungsspielraum, andere Modelle, welche Sätze des eigenen Ansatzes negieren, anzuerkennen. Wenn ein kritisch-rationalistischer Ansatz vertreten wird, sind es nicht einzelne Sätze, die wahr oder falsch sind, sondern jede Wahrheitsaussage muss in Relation zum gesamten Modell evaluiert werden. Ein Modell kann eine gute oder weniger gute Abbildung der Wirklichkeit darstellen. In einem solchen kritizistischen Ansatz können Modelle mithilfe „harter“ analytischer Kriterien entworfen und weiterentwickelt werden, gleichzeitig aber ein Bewusstsein über die Vorläufigkeit und Unvollständigkeit des eigenen Modells aufrechterhalten werden. So können andere Modelle gewürdigt werden, selbst wenn sie logisch mit dem eigenen Modell unvereinbar sind, da möglicherweise durch das konkurrierende Modell einzelne wahre und wirkliche Aspekte des religiösen Glaubens besser erfasst werden können als im eigenen Modell, auch wenn das eigene insgesamt als überlegen erscheint.

Bei der Analyse der Argumentationsmuster hat die Studie ergeben, dass bei der Verteidigung von Voraussetzungen des eigenen Modells die jeweiligen Legitimationsquellen zwar meist ausgewiesen werden, die Verteidigung der Rationalität, sich einer gewissen Autorität zu unterwerfen, aber meistens ausbleibt. Obwohl es zahlreiche analytische Religionsphilosoph:innen gibt, die genau auf diese Frage hin spezialisiert sind, spielt diese Frage in den christologischen und soteriologischen Diskursen nur eine geringe Rolle. Auch die Frage, welchen interdisziplinären Anknüpfungspunkten

nachgegangen wird, scheint eher biographisch in Hinsicht auf den Werdegang und die Interessen der jeweiligen Autorin bzw. des jeweiligen Autors beantwortbar zu sein, anstatt dass solche Grundentscheidungen zur Vorgehensweise adäquat begründet werden.

Festzuhalten bleibt, dass analytische Theologie in einer gewissen Optionalität und Perspektivität verhaftet bleibt, allerdings großen Wert auf Transparenz hinsichtlich Voraussetzungen und einzelnen Argumentationsschritten legt. Inkonsistenzen und Unschärfen werden innerhalb einzelner Denkmodelle nicht akzeptiert, können aber im größeren Diskurs, im gemeinsamen Ringen um Wahrheitsfindung eine wichtige Rolle spielen. Als offene Frage und Forschungsdesiderat bleibt die Frage, wie das Persönlichkeitsprofil von Denker:innen mit den von ihnen entwickelten Theorien und Modellen zusammenhängt. Während zur Korrelation von Gottesbild und den Big-Five-Personality-Traits bereits Studien geführt wurden⁷⁷⁵, sind uns keine solchen Studien zum Verhältnis von theologischer Methode und Persönlichkeitsstruktur bekannt.⁷⁷⁶

Pluralität soteriologischer Modelle

Zu erkennen war, dass innerhalb des analytischen Paradigmas sehr vielfältige soteriologische Ansätze vertreten werden. Prinzipiell ist jede historische Tradition (ob nun aus Patristik, Scholastik, neuzeitliche Paradigmen) in den herausgearbeiteten Modellen vertreten; auch neue kreative oder kombinatorische Ansätze lassen sich finden. Unterrepräsentiert sind interreligiöse oder pluralistische Ansätze, wobei es auch hierfür – vor allem in AT 4 – Anknüpfungspunkte gibt. Zu diskutieren wäre die Frage, ob die analytische Methode eher dazu tendiert, einen größeren Spielraum von möglichen Deutungsmodellen zu eröffnen oder diesen einschränkt. Möglicherweise besteht hier aber auch nur ein geringer Zusammenhang: Theologische Diskussionen innerhalb eines Sprach- oder Kultur-

775 Vgl. A. W. Braam et. al., God Image and Five-Factor Model Personality Characteristics in Later Life; H. Santer, Persönlichkeit und Gottesbild.

776 Unsere Vermutung ist, dass analytische Theolog:innen bei den Kriterien *openness* und *conscientiousness* höher, bei *agreeableness* niedriger abschneiden als nicht-analytisch arbeitende Theolog:innen.

raums bilden meist die Pluralität von Glaubensauffassungen innerhalb dieses Kulturraums ab. So könnte die Tatsache, dass das innerhalb der analytischen Community häufig vertretene und viel diskutierte Modell der *penal substitution* (AT 3) weder im laientheologischen noch im deutschsprachigen akademischen Diskurs vertreten wird, auch daran liegen, dass in den USA sowohl die analytische Methode wie auch reformierte Protestanten stark verbreitet sind und es daher auch natürliche Überschneidungen gibt. Um diese Zusammenhänge genauer zu beleuchten, müssten weiterführende empirische Studien geführt werden, die einerseits international ausgerichtet sind, andererseits die Konfessionen der Teilnehmer an den Gruppendiskussionen genauer erheben.

Insgesamt kann man aber festhalten, dass analytische Theolog:innen vielfältige konfessionelle Hintergründe haben und diese Hintergründe großen Einfluss darauf haben, welche soteriologischen Modelle sie aus welchen Gründen vertreten. Die unterschiedliche Gewichtung der Ansätze lässt sich nicht eindeutig auf die Methode zurückführen.

Auffällig ist allerdings – und dies nicht nur in der Soteriologie –, dass es in der deutschsprachigen Theologie einige Ansätze gibt, die im englischsprachigen Raum kaum, und noch weniger in der analytischen Community rezipiert werden. Mit einem Vergleich aktueller theologischer Lehrbücher kann man dies belegen: Klaus von Stosch widmet in seiner Einführung in die systematische Theologie die Hälfte seines Soteriologie-Kapitels der Erlösungslehre Thomas Pröppers⁷⁷⁷, die dieser in seinem Buch *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte* grundlegt hat und welche von seinem großen Schülerkreis weiterentwickelt wurde. Auch Martin Dürnberger bespricht in seinen *Basics Systematischer Theologie* Thomas Pröppers Erlösungslehre ausführlich.⁷⁷⁸ Diese generelle Nicht-Rezeption im englischsprachigen Raum impliziert zunächst auch eine Nicht-Rezeption in der analytischen Community, die maßgeblich englischsprachig geprägt ist. Im Hinblick auf die Nicht-Rezeption auch unter den wenigen deutschen analytischen Theolog:innen könnte man aber auch die These vertreten, dass die

777 Vgl. K. v. Stosch, Einführung in die Systematische Theologie, 197–204.

778 Vgl. M. Dürnberger, Basics Systematischer Theologie, 299–307.

starke Prägung des transzendentaltheologischen Modells (falls man diesen Begriff hier anwenden kann) durch den deutschen Idealismus (v. a. Kant und Fichte) und die damit einhergehende Tendenz entweder zur transzendentalen Letztbegründung oder zum Anti-Realismus und die damit einhergehende Metaphysikkritik abschreckend gegenüber Analytiker:innen wirken.⁷⁷⁹

In der deutschsprachigen Theologie gibt es – nicht nur in der Präpper'schen Schule – auch gewisse Tendenzen, die Pluralität von theologischen Denkmodellen nicht zu akzeptieren, sondern einen bestimmten Ansatz als den knotwenig oder alternativlos zu betrachten. Zwar ist dieser Vorwurf meist nur auf den ersten Blick haltbar⁷⁸⁰, doch lässt er sich manchmal konkretisieren, wie z. B. bei der kleineren Schule, die auf Peter Knauer zurückgeht. Er und sein Schülerkreis lassen in der Regel nur eine Deutung des christlichen Glaubens zu.⁷⁸¹ Gegenüber solchen all-inklusive und gleichzeitig exklusiven Modellen sind Analytiker:innen naturgemäß skeptisch, auch wenn es theoretisch möglich wäre, solche Ansätze zu rezipieren und so zu modifizieren, dass sie sich als ein Denkmodell unter anderen darstellen lassen.⁷⁸² Dies funktioniert allerdings dann nicht, wenn grundlegende analytische Rationalitätsstandards nicht

779 Vgl. dazu die Reaktionen aus der analytischen Community zum Buch von Martin Breul und Saskia Wendel (M. Breul/S. Wendel, *Praktische Metaphysik als Denkform rationaler Theologie*) im Rahmen einer Sonderausgabe der *Zeitschrift für Katholische Theologie*, v. a. R. Schneider, Goldene Mitte; A. Kreiner, Bekenntnisse eines metaphysischen Realisten.

780 Vgl. dazu z. B. G. Essen, *Letztgültigkeit in geschichtlicher Kontingenz*; B. Nitsche, *Zur transzendentalen Methode in der Theologie*.

781 Knauers Ablehnung eines Gottesbegriffs, der „Teil eines übergreifenden Systems“ und damit auch eines jeden Denkmodells sein kann sowie sein Insistieren auf die Unmöglichkeit, alternative Ansätze konsistent zu denken bzw. der Denknöwendigkeit seines eigenen Ansatzes zeugt von einem solchen Absolutheitsanspruch. Vgl. dazu P. Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören*, 52; 171 u. a. Vgl. dazu auch P. Knauer, *Replik* [auf Grössl], 156; 158: „Es handelt sich in dieser Einsicht [Einseitigkeit der Relation] um einen Paradigmenwechsel [...]. Ohne diesen Paradigmenwechsel scheint es mir nicht möglich, die christliche Botschaft konsistent zu verstehen. [A]lle Vernunftweinwände gegen diesen Glauben lassen sich mit Vernunft widerlegen oder zumindest als unbegründet, obwohl begründungsbedürftig – und damit willkürlich, entkräften.“

782 Vgl. J. Grössl, *Christologie als trinitarischer Pantheismus*, 153.

eingehalten, Immunisierungsstrategien angewandt oder Begriffe zu äquivok gebraucht werden. Dass diese theologischen Ansätze bei Laien kaum eine Rolle spielen, wird dadurch evident, dass entsprechende Motive und einschlägige Formulierungen (weder von Präpper noch von Knauer) bei den von uns untersuchten Gruppengesprächen nicht aufgetaucht sind.⁷⁸³

Methodenstreit in der systematischen Theologie

Durch unsere Studie konnte bestätigt werden, dass die meisten Vorurteile, wie sie häufig der analytischen Theologie gegenüber geäußert werden, nicht oder nur eingeschränkt zutreffen. Weder ist die analytische Theologie – zumindest im Bereich der Soteriologie – abstrakt und lebensfern, noch vernachlässigt sie biblische Exegese und Tradition, noch unterwirft sie sich einer rationalistischen Logik. Selbst narrativ-theologische Ansätze finden sich in der neueren analytischen Tradition, wie das Modell AT 5 zeigt. Während rein subjektivistische und anti-realistische Ansätze in der analytischen Soteriologie tatsächlich kaum zu finden sind (was angesichts der anti-realistischen Tendenz der frühen (sprach-)analytischen Religionsphilosophie bemerkenswert ist), ist die analytische Methode nicht auf ein realistisch-instruktionstheoretisches Offenbarungsmodell festgelegt. Der Realismus muss sich nicht zwangsläufig auf die Wahrheit von religiösen Sätzen beziehen, sondern etwa auf eine veränderte Wirklichkeit durch die Inkarnation bzw. das Handeln, Sterben und die Auferstehung Jesu.

Die erstellte Typologie zeigt, dass es innerhalb der analytisch-theologischen Debatte um Erlösung zwei paradigmatische Ansätze gibt, die sich gegenüberstehen. Auf der einen Seite steht ein tendenziell objektiv gedachtes, staurozentrisches Paradigma, dem insbesondere die Modelle AT 2 „Wiedergutmachung“ und AT 3 „Strafe“ zuzuordnen sind. Auf der anderen Seite konnte ein offenbarungstheologisch-heilsgeschichtliches Paradigma rekonstruiert werden, welches insbesondere die subjektive Aneignung von Erzählungen,

783 Eine typische Formulierung von Präpper wäre z. B., dass unsere materiale Freiheit bedingt, unsere formale Freiheit aber unbedingt ist, oder dass die Gnade uns freisetzt; eine typische Formulierung von Knauer, dass die Beziehung von Schöpfer und Geschöpf eine einseitige Relation darstelle.

Begegnungen und Erlebnissen in den Fokus nimmt. Zu nennen sind hier besonders die Modelle AT 5 „Offenbarung“ sowie AT 7 „Umgekehrte Wiedergutmachung“. Auch wenn teils versucht wird, beide Paradigmen zusammenzudenken, stehen diese sich tendenziell reserviert und gegenseitig ausschließend gegenüber. Während das staurozentrische Paradigma in vielen Punkten den Vorurteilen gegenüber der analytischen Theologie entspricht – etwa der Fokus auf objektive, bewusstseinsunabhängige Fakten –, trifft dies auf das heilsgeschichtliche Paradigma nicht zu. Hier geht es unter anderem um subjektiv erlösungswirksame Erzählungen, welche auf Offenbarungsereignisse zurückgehen. Damit werden hier zwangsläufig offenbarungshermeneutische Fragestellungen aufgeworfen. Zumindest innerhalb des heilsgeschichtlichen Paradigmas hat sich, spätestens seit Stumps *Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering* (2010) ein Konsens der analytisch-theologischen Soteriologie herausgebildet, der mit Linda Zagzebski folgendermaßen zusammengefasst werden kann:

I have argued that subjectivity is real and distinct from the world objectively described. I want to say also that it is important. It is not something we can dismiss. In some contexts, subjectivity is defined as what depends on consciousness, or more specifically, the consciousness of the individual, while objectivity is what does not depend on consciousness.⁷⁸⁴

In den Mittelpunkt der soteriologischen Diskussion wird damit die Heilserfahrung des individuellen Bewusstseins gestellt. Marilyn McCord Adams spricht von der „Fähigkeit der Sinnfindung“ der Menschen (*meaning-making capacities*), die durch den leidenden Gott wiederhergestellt werden könnten. Eleonore Stump spricht davon, wie Erzählungen von einem liebenden Gott am Kreuz dazu führen können, dass Menschen sich aus ihrer Verbitterung und ihrem Schmerz lösen und sich für Gott öffnen. Sie erlangen so eine neue psychologische Identität. Meghan D. Page und Allison Krile Thornton sprechen analog von einem Aufbrechen des Scham- und Insuffizienzgefühls der Menschen durch das Christusereignis. Festzuhalten ist, dass ein gewichtiger Strang in der soteriologischen De-

784 L. Zagzebski, *Omnisubjectivity* (2023), 27.

batte im analytisch-theologischen Feld subjektive, psychologische und hermeneutische Kriterien durchaus als zentral ansieht. Der Beitrag propositionaler Sätze und strikter Logik für den Aufweis von Heilsbedeutsamkeit wird damit relativiert, was jeweils eigens begründet wird.

Perspektiven

Wie könnte diese Erkenntnis zu einem besseren Verständnis und einer gegenseitigen Bereicherung von analytischer und kontinentaler Theologietradition beitragen? Einerseits konnte anhand der Soteriologie gezeigt werden, dass die analytische Theologie inhaltlich keine strukturellen Bindungen an bestimmte Themenfelder und theologische Ansichten hat. Dafür umfasst die Typologie ein zu umfassendes Spektrum an Theorien. Lediglich ein grundsätzliches Vertrauen in die Modellbildung, welche einen strikten (wie es Thomas Schärfl nennt: „abgründigen“⁷⁸⁵) Anti-Realismus ausschließt, kann als bindend gelten. Methodisch gehen analytisch-theologische Texte meist konstruktiv-modellbildend vor, was oft auf Kosten einer historischen, genealogischen Kontextualisierung geht. So tritt die Einordnung in hermeneutische Traditionen auch innerhalb der analytischen Texte im heilsgeschichtlichen Paradigma hinter die Modellbildung zurück. Allerdings werden die hermeneutischen Fragen durchaus gestellt. Dies könnte ein Anknüpfungspunkt für eine verstärkte Rezeption und gegenseitige Anerkennung zwischen kontinentaler und analytischer Theologie sein. Beide Felder könnten anerkennen, jeweils andere Stärken zu haben: auf der analytischen Seite die theologiekonstruktive Modellbildung, auf der kontinentalen Seite die hermeneutisch besser informierte, historisch und gesellschaftlich klarer kontextualisierte Theologie.⁷⁸⁶ Zudem können auch beide Felder anerkennen, dass sie selbst hinter den

785 T. Schärfl, *Analytische Theologie*, 189.

786 Thomas Schärfl sieht die Möglichkeit einer „wechselseitigen Befruchtung“ der Methoden. Vgl. T. Schärfl, *Analytisches Denken*, 45: „Aber unterhalb der Vorurteilebene finden sich Signale für Annäherungen [von analytischer und kontinentaler Th.], die von jenen Diskursteilnehmer/innen verantwortet werden, die in der Lage sind, die *Sprache* des anderen sprechen zu lernen. Analytische Philosophen/innen mit einem *Sensus* für die Eigenart von Geschichte (Denktraditionen und Philosophiegeschichte) auf der einen und

von ihnen jeweils formulierten Idealen regelmäßig zurückbleiben. Da es beiden Seiten erklärtermaßen darum geht, die Relevanz der Theologie auch für das Glaubensleben der Menschen und die Gesellschaft herauszuarbeiten, könnte also von einer sich gegenseitig ergänzenden Methoden- und Stilvielfalt gesprochen werden. So könnten beide Strömungen gerade durch den Dialog für eine gegenwartsrelevante Theologie fruchtbar gemacht werden.

Die Pluralität der Modelle, wie sie innerhalb der analytischen Theologie vertreten wird, sowie die durchlässigen Grenzen zwischen dezidierten Analytiker:innen und anderen systematischen Theolog:innen, welche sich gewissen Rationalitätsstandards verpflichten und bereit sind, diese Standards offenzulegen, zeigt, dass der Zusammenfall bestimmter inhaltlicher Ansätze und der verwendeten Methode häufig auf kontingenten Ursachen basiert.

Außerdem konnte gezeigt werden, dass analytische Theologie immer in einen diskursiven wissenschaftlichen sowie einen konfessionellen Kontext eingebunden ist. Im Gegensatz zu manchen analytischen Religionsphilosoph:innen, die den Anschein einer vollkommenen Objektivität und Neutralität aufkommen lassen wollen, sind analytische Theolog:innen meist transparent bezüglich ihrer konfessionellen und theologischen Prägung. Außerdem wird die eigene Position meist in Kontinuität oder Abgrenzung zu in der analytischen Community bereits etablierten Modellen dargelegt und in einem kontinuierlichen Austausch geschärft und ggf. modifiziert. Analytische Theolog:innen vereint ein Bewusstsein über die Vorläufigkeit und ständige Verbesserungsnotwendigkeit ihrer Modelle, welches verbunden ist mit einem erkenntnistheoretischen Optimismus, dass in einem wissenschaftlichen Austausch, der bestimmte Kriterien einhält, eine sukzessive Verbesserung der Modelle und damit auch eine sukzessive Annäherung an die Wahrheit eintreten kann. Diese Kriterien wiederum sind nicht durch eine Autorität festgelegt, sondern ebenfalls stetigem kritischen Hinterfragen und Verbesserungsversuchen ausgesetzt.

Theologen/innen mit einem Sinn für den genuine Wert der begrifflichen Klarheit, der Notwendigkeit des *linguistic turn*, der Kraft eines kohärenten Arguments oder der Unausweislichkeit eines metaphysischen Offenbarungseides auf der anderen Seite bilden die Brückenköpfe für einen schwierigen, aber doch auch aussichtsreichen Dialog.“

Voraussetzung hierfür ist die Transparenz jeder Wissenschaftlerin nicht nur bezüglich ihrer inhaltlichen Annahmen und Legitimationsquellen, sondern bezüglich der vorausgesetzten Rationalitätsstandards.

Auffallend ist, dass im Vergleich zu bestimmten kontinentalen Diskursen die Frage von Macht und Autorität innerhalb des Systems kaum gestellt wird, mit Ausnahme von wenigen einzelnen Belegen. So kontextualisiert Kathryn Tanner etwa das Anselmische Satisfaktionsmodell in dessen Entstehungszeit mit dem mittelalterlichen Ehrenkodex für das Verhältnis von Untergebenen zu Höhergestellten.⁷⁸⁷ Ein Diskurs über Legitimationsquellen und Rationalitätsstandards erfordert auch einen kritischen Blick auf wissenschaftliche Autoritäten und Strukturen innerhalb einer Community. Dass sich bestimmte Positionen wissenschaftlich durchsetzen, liegt nicht immer nur am besseren Argument, sondern auch am historischen Kontext, an besserer Vernetzung, an einflussreichen Förderern oder auch politischen Einflussnahmen oder gar Instrumentalisierung. Zwar gibt es unter Analytiker:innen eine gewisse Sensibilität für einen hierarchiearmen Diskurs: Das bessere logische Argument einer Studentin schlägt im Zweifel das Autoritätsargument eines Professors. Dennoch ist keine Community davor gefeit, dass sich dysfunktionale Strukturen aufgrund von Machtasymmetrie entwickeln. Deswegen sollte dieser Aspekt auch bei der analytischen Modellbildung unter dem Aspekt der Metareflexion verstärkt einbezogen werden.

Die Frage, welche Wirkungen ein bestimmtes Modell auf gesellschaftliche und zwischenmenschliche Verhältnisse haben könnte, also welche soziale Relevanz seine Annahme entfalten würde, wird im analytisch-theologischen Bereich meist nicht explizit als Kriterium und Ausgangspunkt der Modellentwicklung benannt. Dies gilt für die Modelle des heilsgeschichtlichen Paradigmas (AT 5 Offenbarung, AT 7 Verantwortungsübernahme Gottes) weniger, bei denen zumindest die individuell-subjektive Relevanz hervorgehoben wird. Explizit wird ein gesamtgesellschaftlicher und sozialkritischer Aspekt insbesondere bei Kathryn Tanner und J. Denny Weaver sichtbar, welche feministische bzw. pazifistische

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

Vorbehalte gegenüber bestimmten Ausprägungen des Satisfaktions- und Strafmodells anbringen.⁷⁸⁸ Somit kann festgehalten werden, dass die sozialen Wirkungen eines Modells im analytisch-theologischen Bereich tendenziell eher im Hintergrund stehen und implizit bedacht werden. Wir sehen es als notwendig an, bei diesem Punkt genauer hinzusehen und mögliche strukturelle Wirkungen einer Theorie zu antizipieren – gerade angesichts der angetroffenen Modellvielfalt und der affirmierten Optionalität innerhalb dieser.

10.1.2 Folgerungen auf methodischer Ebene

Modellbildung

Die Kombination von Diskursanalyse und Modellbildung erwies sich als äußerst fruchtbar. Durch die Anwendung eines heuristischen Schemas (explizite Vorannahmen, Grund/Ursache, Bedeutung, Folge, Metareflexion) waren die konstruierten Deutungsmodelle modular aufgebaut. Aufgrund dieses modularen Aufbaus wurde nicht nur die Vergleichbarkeit vereinfacht, sondern auch eine Vielzahl von Variations- und Kombinationsmöglichkeiten eröffnet. Eine Variantenbildung von Modellen basierte meist darauf, dass mehrere Aspekte (z. B. Bedeutung, Folge) übereinstimmten, während sich ein bestimmter Aspekt (z. B. Grund/Ursache) deutlich unterschied.

Durch die Modellbildung war es auch möglich, klar zwischen der internen Logik und der Plausibilität eines Deutungsmodells zu unterscheiden. Während manche untersuchten Autor:innen die von der Methode geforderte Transparenz darauf beschränkt haben, ihre Legitimationsquellen offenzulegen, wurde von anderen die Auswahl dieser Quellen im Rahmen einer Metareflexion begründet oder zumindest als nicht weiter begründbare Grundentscheidung identifiziert. Als Ergebnis der Untersuchung kann also auch festgestellt werden, dass die strengen analytischen Kriterien selbst in der eigenen Reflexion von Analytiker:innen nur für die Modellbildung gelten (und selbst hier nicht immer in gleicher Weise angewandt werden). Für die Plausibilisierung eines Modells wird zwar primär

788 Siehe hierzu Kapitel 4.1.3.

auf dessen logische Konsistenz verwiesen, die Kohärenz zur Tradition sowie die Explikationskraft auch in Bezug auf die Relevanz für das Leben von gläubigen Menschen spielen hier aber ebenso eine Rolle.

Diskursanalyse und Machtstrukturen

Die systematische Teilstudie basierte auf einer Diskursanalyse von analytisch-theologischen Texten zur Soteriologie. Aus dieser Analyse wurden Deutungsmodelle gewonnen, die anschließend miteinander verglichen, in Varianten unterteilt und hinsichtlich der verwendeten Argumentationsstrukturen untersucht worden sind. Obwohl die Methode der Diskursanalyse häufig konstruktivistisch geprägt ist, stand diese in keinerlei Widerspruch zu dem im analytischen Diskurs häufig vertretenen erkenntnistheoretischen Realismus. Die strukturelle Abbildung eines wissenschaftlichen Diskurses im Rahmen von Deutungsmodellen kann unabhängig von der Geltung der jeweiligen Deutungsmodelle vorgenommen werden. Allein bei der Vorauswahl der Texte trat ein normatives Element zutage, da Texte, die analytischen Rationalitätsstandards (wie z. B. klare Begriffsdefinitionen, logische Stringenz, transparente Prämissen) widersprachen bzw. innerhalb der analytischen Community nicht rezipiert werden, nicht in die Untersuchung einbezogen worden sind.

Für eine umfassende Diskursanalyse kam allerdings die Untersuchung von Machtstrukturen zu kurz, da Texte immer nur für sich genommen bzw. allein im Kontext der Schriften des jeweiligen Autors und unmittelbarer Referenzen untersucht worden sind.⁷⁸⁹ Aufgrund der Fülle der vorliegenden Texte wäre eine solche breitere Analyse im Rahmen des vorliegenden Projektes nicht möglich gewesen. Intensiver war die linguistische Analyse der einzelnen

789 Vgl. J. Angermüller, Diskursforschung, 23: „Andere DiskurstheoretikerInnen, die tendenziell eher in der Linguistik vertreten sind, hängen einem moderaten Realismus an. Demnach wird Diskurs als eine soziale Praxis verstanden, die in soziale Machtstrukturen eingebettet ist. [...] [N]ormativ-deliberative Diskurstheorien erkunden die kritischen Spannungen zwischen dem, wie Diskurse funktionieren und wie sie funktionieren sollten; der kritische Realismus dagegen deckt Machtstrukturen der Welt auf, die gleichsam hinter den Fassaden des Diskurses versteckt werden.“

Texte möglich, wobei (im Rahmen der Methode der Diskursanalyse) ein besonderer Blick auf argumentative Muster, Bedeutungen und rhetorische Strategien gelegt wurde.

Diskurse können auch als Mittel der Identitäts- und Normbildung untersucht werden. Die Etablierung von theologischen Modellen, mit denen Studierende und Wissenschaftler:innen konfrontiert werden, können als solche pluralen „Normen“, an denen man einen zukünftigen Diskurs ausrichtet, gesehen werden. Modelle werden durch einen Diskurs zu einer konstruierten Wirklichkeit, mit der sich Theolog:innen (kritisch oder affirmierend) auseinandersetzen. Etablierte Modelle generieren auch implizite Machtstrukturen innerhalb eines Diskurses; das Bewusstsein für die Optionalität und Kontingenz von Modellen (bzw. deren Voraussetzungen) können diese Strukturen aber wiederum zumindest teilweise dekonstruieren.

Insgesamt kann man festhalten, dass eine Diskursanalyse gut geeignet ist, wenn man innerhalb eines konkreten thematischen Rahmens (wie vorliegend zu Deutungen des Kreuzestodes Jesu) strukturelle Ähnlichkeiten innerhalb eines zunächst unübersichtlichen und pluralen Forschungsgebietes herausarbeiten möchte. Wenn man aus diesen strukturellen Ähnlichkeiten selbst Deutungsmodelle herausarbeitet, anstatt diese aus Lehrbüchern zu übernehmen, kann man dazu beitragen, einseitige Wahrnehmungen oder (ob nun durch Machtstrukturen gewollte oder durch Vorurteile geprägte) Diskursverengungen aufzubrechen. Dass die von uns durch die Diskursanalyse gewonnene Typologie große Ähnlichkeiten mit etablierten Typologien aufweist, diese aber meist noch einmal erweitert oder differenziert, bestätigt diese Annahme. Natürlich lässt sich nicht ausschließen, dass an manchen Stellen auch die theologischen Prägungen der Untersuchenden gewisse Strukturen prädisponiert haben. Hier ergibt sich als Forschungsdesiderat, dass eine Diskursanalyse soteriologischer Texte auch durch Nicht-Theolog:innen, nicht-christliche Theolog:innen oder nicht-analytische Theolog:innen vorgenommen werden könnte. Nichtsdestotrotz haben wir im vorliegenden Projekt versucht, bei der Etablierung der Modelle und der Analyse der Argumentationsstrukturen so wenig eigene normative Kriterien wie möglich anzuwenden, sondern die normativen Kriterien, wie sie in der analytischen

Theologie verbreitet sind, herauszuarbeiten und die Konstruktion von Modellen an diesen herausgearbeiteten Normen auszurichten.

Verstärktes Interesse am Themenkomplex Atonement

Beim Erstellen des Textkorpus für die Diskursanalyse wurde deutlich, dass der Themenbereich Soteriologie in den letzten Jahren verstärkt Interesse auf sich gezogen hat. Davon zeugen insbesondere die jüngst erschienenen Monografien von Eleonore Stump (*Atonement*, 2020), William Lane Craig (*Atonement and the Death of Christ*, 2020), Oliver D. Crisp (*Approaching the Atonement*, 2020), sowie Jonathan Rutledge (*Forgiveness and Atonement: Christ's Restorative Sacrifice*, 2022) welche in der analytisch-theologischen Community in Aufsätzen weiter breit diskutiert werden. Mit der Diskussion um die hier hervorgehobenen Werke ist der aktuelle Stand der analytisch-theologischen Debatte um Erlösung weitgehend eingeholt. Damit zeigte sich einerseits, dass es eine überschaubare Zahl an Referenzautor:innen mit Monografien gibt, auf welche in Aufsätzen im analytisch-theologischen Bereich meist zurückgegriffen wird. Andererseits ist gerade die Soteriologie offen etwa für hermeneutische und erzähltheoretische Erörterungen, weil im Mittelpunkt oft das Heil des individuellen Subjekts mit seiner Geschichte und seinem Bewusstsein steht. Ständen ursprünglich religionsphilosophische Themen (Gotteslehre, Theodizee) im besonderen Fokus analytisch arbeitender Theologie, so geht die Tendenz dahin, dass auch spezifisch christliche Inhalte wie Erlösung und Kreuzestheologie untersucht werden. Mit dieser Erweiterung des Themenfeldes geht gleichzeitig eine Erweiterung der Methodik einher, wie sie den jeweiligen Autor:innen dem Thema angemessen erscheint. Hierbei wurde, wie oben bereits beschrieben, deutlich, dass analytisch arbeitende Theolog:innen bewusst über die Reichweite und Grenzen ihrer Methoden nachdenken. Eleonore Stump kann hier als Paradebeispiel herangezogen werden: Sie plädiert in der Soteriologie, wo es besonders um das Heil des einzelnen Menschen geht, für ein ausgewogenes Verhältnis zwischen Erzähltheorie und logischer Argumentation.

Zuletzt sei angemerkt, dass eine Diskursanalyse mit Modellbildung und Typologisierung zur aktuellen deutschsprachigen Soteriologie-Debatte ebenfalls hilfreiche Ergebnisse erzielen könnte.

Im Rahmen dieses Projekts konnten zwar die rekonstruierten Modelle mit deutschsprachigen Ansätzen kontextualisiert, jedoch für diese keine eigene Typologie erstellt werden. Da es eine Vielfalt an Typologien und Gliederungsentwürfen zu soteriologischen Theorien gibt, könnte eine eigene Diskursanalyse Begriffe klären, Familienähnlichkeiten zwischen Ansätzen herausarbeiten und so eine solide Gliederung zu einer oft unübersichtlichen Debatte geben.

10.1.3 Fazit

Im analytisch-theologischen Bereich konnte festgehalten werden, dass Autor:innen beim Thema Soteriologie vielfach Modelle entwerfen und sich dabei bewusst sind, dass es gleichzeitig viele andere Modelle gibt. Diese Optionalität und der damit einhergehende Verzicht auf Letztbegründungen wird aufgewogen durch wissenschaftstheoretische Überlegungen und die Transparenz bei der Offenlegung von Legitimationsquellen wie Bibel, Tradition oder lebensweltlichen Erfahrungen. Somit ist es nicht verwunderlich, dass inhaltlich eine Vielfalt an soteriologischen Modellen angetroffen wurde, die teils kompatibel, teils gegenseitig ausschließend sind. Vermuten lässt sich, dass die konfessionelle Vielfalt in den USA hierzu ihren Teil beiträgt, kommt doch der Großteil der untersuchten Autor:innen von dort. Gerade im Bereich der Erlösungslehre entfernt sich die analytisch-theologische Debatte weit von einem Vorurteil, das teils an sie herangetragen wird: Sie vernachlässige etwa persönliche Erfahrungen, historische und gesellschaftliche Hintergründe zugunsten von propositionalen Inhalten und logischen Verknüpfungen. Im soteriologischen Diskurs trafen wir innerhalb der analytischen Theologie eine Methodenvielfalt an, die sich aus den je unterschiedlichen Perspektiven der Autor:innen ergibt. So wurde das Thema unter anderem unter rechtsphilosophischen, moralethischen, psychologischen oder erzähltheoretischen Gesichtspunkten betrachtet. Daher spricht einiges dafür, gerade in der Soteriologie einen Anknüpfungspunkt für einen fruchtbaren Dialog zwischen analytischer und kontinentaler Tradition zu suchen.

10.2 Der laientheologische Befund im Kontext der Praktischen Theologie

10.2.1 Folgerungen auf thematischer Ebene

Ausgangspunkt des praktisch-theologischen Teilprojekts war die Frage, wie sog. „einfache Gläubige“ theologisch relevante Themen verhandeln. Im Folgenden wird der Laien-Begriff als Konzeptualisierung der Rede von einfachen Gläubigen diskutiert, die Bereitschaft solcher Laien zu theologischen Gesprächen bilanziert und abgeschätzt, wie sich die Befunde sowohl zu den gefundenen laientheologischen Deutungsmodellen wie auch zu den laientheologischen Argumentationsmustern zu den jeweiligen Referenzdiskursen verhalten.

Theologische Laien im Sinn des Expertise-Paradigmas

Der alltagsweltliche Begriff der einfachen Gläubigen wurde im vorliegenden Projekt in doppelter Weise spezifiziert. Erstens wurde der Begriff „Gläubige:r“ in einem engen Sinn verstanden als Person, die sich zum christlichen Glauben bekennt und diesen in mehr oder weniger loser Anbindung an eine christliche Gemeinde oder Gemeinschaft lebt. Formal wurde dieses Kriterium dadurch eingelöst, dass die Teilnehmer:innen der Gruppendiskussionen reguläre Mitglieder von bereits seit längerer Zeit bestehenden Gruppen oder Kreisen mit Gemeindeanbindung sind. Zweitens wurde das Adjektiv „einfach“ gemäß dem Expertise-Paradigma im Sinn von fachlichen Laien aufgefasst. Ein Laie ist demnach eine Person, die sich mit alltagsweltlichem Problembewusstsein, alltagsweltlichem Wissen und alltagsweltlichen Lösungsstrategien einem Sachverhalt nähert. Expert:innen begegnen demselben Problem dagegen mit dem professionellen Know-How, das ihrem beruflichen Feld zu eigen ist. Im Fall der Theologie handelt es sich bei „einfachen Gläubigen“ somit um Personen aus kirchlich angebotenen Gruppen und Kreisen, die über keinerlei formale theologische Bildung verfügen, also weder Theologie studiert oder sich in einem anderweitigen theologischen Bildungsgang (z. B. Fernkurs Theologie) mit der Wissenschaftlichkeit der Reflexion des christlichen Glaubens beschäftigt haben.

Diese Verortung im religiösen Feld scheint uns in mindestens zweifacher Hinsicht bedenkenswert. Erstens legt sie ihren Schwerpunkt auf eine Gruppe von Gläubigen, die sich deutlich von den Zielgruppen vieler aktueller praktisch-theologischer Untersuchungen unterscheidet. Es sind gerade nicht die Menschen, die sich am Rand des religiösen Feldes bewegen, wie sie z. B. unter der Perspektive einer Leutetheologie gezielt aufgesucht werden⁷⁹⁰ und in der Kinder- und Jugendtheologie einen großen Teil der Stichproben ausmachen. Die Zielgruppe deckt sich aber auch nicht mit denjenigen, die sich stark mit dem christlichen Glauben verbunden fühlen und unter dem Stichwort der „Hochreligiösen“ immer wieder in den Blick genommen werden.⁷⁹¹ Schließlich ist die Zielgruppe dieser Untersuchung nur zum Teil mit denjenigen identisch, die z. B. in den Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen der EKD als konfessionell gebunden untersucht werden.⁷⁹² Es handelt sich um diejenigen Gemeindemitglieder, die sich mehr oder weniger stark ins alltägliche Gemeindeleben einbringen. Hiermit schließt die vorliegende Studie an das Forschungsprogramm der Ordinary Theology an und ergänzt durch ihre Befunde das Bild des religiösen Feldes um eine Gruppe, die gegenwärtig empirisch eher nachrangig beforscht wird.

Der Begriff des Laien kann Assoziationen wecken, die nichts mit der Verwendung des Begriffs im vorliegenden Projekt gemeinsam haben. Speziell im römisch-katholischen Verständnis wird Laie in der Regel als Gegenbegriff zum Klerus verwendet. Laien bilden demnach diejenige Statusgruppe innerhalb der römisch-katholischen Kirche, die keine Weihe zum Diakon, Priester oder Bischof empfangen hat. Mit der Neubewertung des allgemeinen Priestertums wurde diesem Stand eine größere Rolle zugeschrieben, wobei kontrovers diskutiert werden kann, inwiefern sich die damals mit dieser Neubestimmung verbundenen Hoffnungen erfüllt haben.⁷⁹³ Nochmals komplexer wird das Beziehungsgefüge zwischen Klerus

790 C. Bauer, *Leutetheologien*; Kling-Witzenhausen, *Die Stimmen der Gläubigen hörbar machen*.

791 Vgl. T. Faix/T. Künkler, *Generation Lobpreis und die Zukunft der Kirche*.

792 Vgl. H. Bedford-Strohm/V. Jung, *Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung*.

793 Vgl. J. Rahner, *Die Kirche und die so genannten Laien*.

und Laien in den Fällen, in denen beide ein theologisches Studium aufweisen, sich die Differenz zwischen beiden Statusgruppen also nicht mehr über Unterschiede in der fachlichen Kompetenz kommunizieren lässt.⁷⁹⁴ Der im praktisch-theologischen Teilprojekt verwendete Begriff des Laien bezieht sich ausschließlich auf die fachliche Kompetenz, nicht jedoch auf den Status einer Person im Volk Gottes. Im vorliegenden Fall würde ein:e sog. (studierte:r) „Laientheolog:in“ somit nicht zu den einfachen Gläubigen zählen, obwohl sie oder er keine Weihe empfangen hat, denn als Mensch mit theologischem Studium gilt sie oder er als Expert:in. Der im Projekt verwendete Begriff des Laien ist dem Expertise-Paradigma entlehnt, nicht der theologischen Diskussion um das Verhältnis von Klerus und Laien. Man kann überlegen, ob es angesichts der Verwechslungsgefahr nicht geschickter ist, einen anderen Begriff als denjenigen des Laien zu wählen. Eine solche Lösung ginge jedoch auf Kosten der theoretischen Konsistenz des Projekts, denn weder läge der Bezug zum Expertise-Paradigma auf der Hand, noch wäre der direkte Anschluss des Projekts an das Forschungsprogramm der Ordinary Theology offensichtlich. In der Güterabwägung erschienen uns die beiden theoretischen Abbrüche als schwerwiegender als die Zumutung an die Leser:innen, wachsam zu lesen.

Bereitschaft zu theologischen Gesprächen

Im Projekt wurden die als theologische Laien markierten Gläubigen gebeten, die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu zu diskutieren. Auf der einen Seite handelt es sich hierbei um ein Thema, das im Kern des christlichen Glaubens steht. Es eignet sich somit als exemplarischer Fall für ein theologisch relevantes Thema. So bedurfte es in keiner der untersuchten Gruppen einer besonderen Rechtfertigung, warum dieses Thema gewählt wurde. Auf der anderen Seite handelt es sich hierbei um ein komplexes Thema, das nicht nur in unterschiedlichen systematisch-theologischen Traktaten verhandelt wird, sondern – zumindest aus theologischer Perspektive – auch in einem inneren Zusammenhang mit der Aufer-

794 Vgl. L. Karrer, *Von Beruf Laientheologe*.

stehung steht. Es könnte somit sein, dass die Komplexität der Themenstellung bei den Befragten Suchprozesse auslöst, was eigentlich verhandelt werden soll. Auch könnten theologische Laien eine solch schwerwiegende Frage als jenseits des eigenen theologischen Vermögens einstufen und an theologische Expert:innen abtreten. Das ist in keiner der untersuchten Gruppen geschehen, was u. E. als wichtiger laientheologischer Befund festgehalten werden kann: Einfache Gläubige scheinen bereit zu sein, sich mit komplexen Fragen ihres Glaubens auseinanderzusetzen.

Inwieweit man diesen Befund verallgemeinern kann, muss eigens untersucht werden. Durch die Anlage des vorliegenden Projekts gibt es mindestens vier Faktoren, die seine Allgemeinheit einschränken könnten. Erstens wurde der Kreuzestod Jesu innerhalb von Gruppen diskutiert. Es musste sich niemand auf die eigene theologische Kompetenz verlassen, jede:r konnte die eigenen Irritationen und Fragwürdigkeiten an die anderen Mitglieder der Gruppe delegieren. Der dezidiert ko-konstruktive Charakter sämtlicher Gespräche zeugt empirisch davon, dass die – in weiten Teilen nur nonverbale – Unterstützung der anderen zu eigenen Argumentationen ermutigt hat und viele Argumente im Zusammenspiel der Ideen mehrerer Personen aus der Gruppe entstanden sind. Das gemeinsame Überlegen innerhalb der Gruppe dürfte eine große Rolle für den vorliegenden Befund spielen. Zweitens waren die Mitglieder der untersuchten Gruppen weitgehend miteinander vertraut, denn es wurden nur solche Gruppen für die Stichprobe gezogen, die bereits seit längerer Zeit bestanden. Die Gruppe bot den Gläubigen somit einen geschützten Rahmen, innerhalb dessen man seine Überlegungen äußern konnte. Man kann überlegen, ob die in vielen Gruppen spürbare Dynamik, keine Kontroversen zuzulassen, auf Kosten der Vielfalt möglicher Erklärungsansätze für den Kreuzestod Jesu innerhalb der einzelnen Gruppen gegangen ist. Die Sicherheit, die aus einer solchen Dynamik zur Harmonie entspringt, dürfte jedoch ebenfalls eine gewisse Rolle gespielt haben, wenn es darum geht, sich als Laie zu einem theologisch komplexen Thema zu äußern. Drittens waren alle Gruppen so organisiert, dass kein:e Teilnehmer:in ein:e theologische:r Expert:in war. Keine Gruppe hatte somit die Gelegenheit, die Frage nach der Bedeutung des Kreuzestodes Jesu an die theologische Expert:in zu delegieren. Auch das scheint uns ein wichtiger Faktor zu sein, wenn es darum

geht, unter welchen Prämissen theologische Laien bereit sind, sich mit komplexen Fragen ihres Glaubens auseinanderzusetzen. Viertens schließlich könnte besagter Befund auch durch die Selektivität der Stichprobe bedingt sein. Keine Gruppe wurde gezwungen, an der Studie teilzunehmen. Und alle Gruppen wussten vor ihrer Zusage, was sie bei einer Teilnahme am Projekt erwartet. Man kann also davon ausgehen, dass nur solche Gruppen untersucht wurden, deren Kontaktperson offen ist für theologische Gespräche. Welches Gewicht dieser letzten Einschränkung für die Allgemeinheit des Befunds, dass sich theologische Laien bereitwillig auf die Auseinandersetzung mit komplexen theologischen Fragestellungen einlassen, zukommt, ist nur schwer abzuschätzen. In den Kontaktgesprächen wurde das Thema des Gesprächs zumindest kaum als Grund genannt, warum eine angefragte Gruppe nicht teilgenommen hat.

Laientheologische Deutungsmodelle

Schaut man auf die Deutungsmodelle, die in den Gruppen diskutiert wurden, decken sie das Spektrum, welches innerhalb des analytisch-theologischen Diskurses rekonstruiert werden konnte, nahezu vollständig ab. Dass die innerhalb der Theologie prominent – und z. T. auch kontrovers – diskutierten Modelle zur Sprache kommen, konnte erwartet werden. Das Kreuz als Ort des Sieges Gottes bzw. Jesu über den Tod, als Sühnopfer oder als Konsequenz der Nächstenliebe Jesu gehören zu den Klassikern christlicher Verkündigung und sollten den Befragten durch ihre mehr oder weniger intensive Teilnahme am Gemeindealltag zu Ohren gekommen sein. Dass sie in den Gesprächen angetroffen werden, ist nicht weiter verwunderlich. Dieser Befund bestätigt damit das, was Albrecht und Schubert in ihren Studien zur Bedeutung, die Jugendliche dem Kreuzestod zugeschrieben haben, rekonstruieren konnten: Traditionelle Deutungen des Kreuzestodes sind einfachen Gläubigen bekannt.⁷⁹⁵ Auch die in Albrechts Studie gefundene Tendenz, dass die Befragten die Deutung von Jesu Leiden am Kreuz als stellvertre-

795 Vgl. M. Albrecht, Für uns gestorben; A. Schubert, Für uns gestorben und nicht mehr von Belang? Eine qualitative Vergleichsstudie zu Deutungen Jugendlicher aus Sachsen-Anhalt und Bayern im Bezug auf den Kreuzestod Jesu Christi.

tende Strafe für die Sünden der Menschen oder als stellvertretende Sühne ablehnen, findet sich im vorliegenden Befund wieder.⁷⁹⁶

Allerdings handelt es sich bei den Parallelen zwischen dem laientheologischen und dem analytisch-theologischen Befund um Familienähnlichkeiten, denn bei allen thematischen Ähnlichkeiten folgen die Deutungsmodelle beider Diskurse jeweils eigenen Logiken. So wird das laientheologische Deutungsmodell des Kreuzes als Orts der Stellvertretung (LT 2) im analytisch-theologischen Diskurs unter den beiden Modellen der Wiedergutmachung (AT 2) und der Strafe (AT 3) verhandelt. Umgekehrt finden sich die wesentlichen Elemente des analytisch-theologischen Deutungsmodells einer vorbildlichen Tat (AT 4) in den laientheologischen Gruppendiskussionen in den beiden Deutungsmodellen des Kreuzes als Zeichen der Zusage Gottes (LT 3) und als Konsequenz der Nächstenliebe Jesu (LT 4) wieder. Laientheologie greift die fachtheologische Diskussion damit eher assoziativ und stichwortartig auf und verarbeitet diese Impulse gemäß einer eigenen Rationalität. Diese Beobachtung wird durch den Befund gestützt, dass in den untersuchten Gesprächen zwar theologische Fachbegriffe verwendet wurden, diese jedoch nur Schlagworte darstellten, ohne dass der fachtheologische Gehalt dieser Begriffe für die Diskussion eine Rolle zu spielen scheint. Auch hier zeigt sich eine Parallele zur Studie Albrechts, gemäß der die überwiegende Mehrheit der von ihr untersuchten Jugendlichen traditionelle Deutungen des Kreuzestodes zwar kennt, sie aber kaum vertieft versteht.⁷⁹⁷ Aus der theoretischen Perspektive der vorliegenden Studie ist dieser Befund konsistent, denn sie untersucht theologische Laien im Sinn des Expertise-Paradigmas. Da dieses Kriterium bei der Auswahl der Stichprobe ausschließlich formal angewendet wurde, insofern Gruppen gesucht wurden, deren Mitglieder keine formale theologische Bildung aufweisen, bestätigt der vorliegende Befund die theoretische Perspektive: Die befragten einfachen Gläubigen verhandeln die Bedeutung des Kreuzestodes wie theologische Laien. Dem formalen Bestimmungsmoment entspricht somit ein inhaltliches Muster.

Es wäre nicht gerechtfertigt, im theologischen Laienstatus der Befragten ein Defizit gegenüber theologischen Expert:innen zu er-

796 Vgl. M. Albrecht, Für uns gestorben.

797 Vgl. ebd.

kennen. Erstens deuten die einfachen Gläubigen der Stichprobe den Kreuzestod Jesu zwar in vielerlei Hinsicht mit anderen Schwerpunkten als die Fachtheologie, in diesen Schwerpunkten erweitern sie sich jedoch als schlüssig und logisch konsistent. Theologische Laien bringen somit ihre eigene Perspektive in die Deutung dieses Todes ein und sind in der Lage, diese durchzuhalten. Warum eine solche, in sich schlüssige Perspektive ein Defizit gegenüber fachtheologischen Perspektiven darstellen sollte, müsste eigens begründet werden. Zweitens erweisen sich die Befragten als theologisch produktiv, denn in den Gruppendiskussionen finden sich auch zwei Deutungsmodelle, die keine Entsprechung im analytisch-theologischen Diskurs haben. So wird das Kreuzesgeschehen in manchen Gruppen als Wendepunkt gedeutet, der den Übergang von einem alten Zeitalter in ein neues markiert (LT 7). Eine solche Idee wurde im analytisch-theologischen Textkorpus nicht angetroffen. Gleiches gilt für das Modell des Kreuzes als Marketinginstrument (LT 8), das zusätzlich über die epistemischen Prämissen der Theologie hinausgeht, insofern es das Kreuz ohne Gott deutet. In beiden Modellen erweisen sich einfache Gläubige somit als theologisch innovativ. Vermutlich eröffnet ihr fachtheologisch unbefangener Blick auf das Kreuz Zugänge, die Expert:innen, die in fachtheologische Diskurse verwoben sind, nicht – oder: noch nicht – in den Sinn kommen. Wiederum müsste begründet werden, warum die innovativen Deutungsmodelle defizitär gegenüber den fachtheologischen Modellen sein sollten. Drittens zeigen die Gruppendiskussionen ein gewisses Selbstbewusstsein einfacher Gläubiger gegenüber fachtheologischen Argumentationen. Konkret findet das analytisch-theologische Deutungsmodell, dass Gott im Kreuzestod Jesu die Verantwortung dafür übernimmt, dass er den Menschen nicht perfekt geschaffen hat (AT 7), in keiner Gruppe Zustimmung. Zum einen lässt sich dieses Modell in keiner einzigen Diskussion als ein Modell, das von den Gläubigen selbst formuliert wird, rekonstruieren. Zum anderen wurde es im Teil der Diskussion, in dem den Gläubigen die analytisch-theologischen Deutungsmodelle zur Beurteilung vorgelegt wurden, konsequent abgelehnt. Weder konnten die Befragten einsehen, dass die Schöpfung nicht gut sei, noch überzeugte der Gedanke, dass Gott selbst Verantwortung übernimmt und sich somit als fehlbar zu erkennen gibt. Bezeichnenderweise erachteten viele Gruppen dieses

Deutungsmodell nicht nur für unergründlich, sondern auch für theologisch nicht zulässig.

Im Projekt wurden die Modelle, anhand derer einfache Gläubige den Kreuzestod Jesu deuten, rekonstruiert, nicht jedoch ausgezählt. Es kann somit nicht festgestellt werden, welches Modell wie prominent durch theologische Laien vertreten wird. Hier bleibt die vorliegende Studie hinter der Untersuchung Albrechts zurück.⁷⁹⁸ Allerdings macht eine solche Auszählung in der vorliegenden Stichprobe nicht wirklich Sinn, denn es wurden Gruppen untersucht und keine Individuen. Da die Gruppen nicht mit Blick auf eine Quantifizierung der Befunde ausgewählt wurden, wäre eine solche nicht deutbar. Damit kann festgehalten werden, dass die Deutungsmodelle theologischer Laien zum Kreuzestod Jesu in ihren Grundmotiven weitgehend mit denjenigen der analytischen Theologie übereinstimmen, die Modelle einfacher Gläubiger aber eigenen Perspektiven und eigenen Logiken folgen. Im vorliegenden Fall erweist sich die Laintheologie somit als familienähnlich zur analytischen Theologie, ohne dieser zu entsprechen. Die Abweichungen können schlüssig innerhalb des Expertise-Paradigmas erklärt werden, wobei sich die Laintheologie als anders, aber nicht als defizitär im Vergleich zur Fachtheologie erweist. Theologische Laien trauen es sich zu, sich mit theologischen Fragestellungen auseinanderzusetzen, bringen dazu ihre eigenen Perspektiven ein und sind in der Lage, diese Perspektive schlüssig durchzuhalten. Dabei greifen sie auf Interpretamente zurück, die ihnen aus dem Gemeindealltag vertraut sind, sind aber auch zu theologischen Innovationen fähig, weil ihr Blick auf das Kreuz in vielerlei Hinsicht unabhängig davon ist, was fachtheologisch als gesetzt und bewährt gilt.

Laintheologische Argumentationsmuster

Die Argumentationsmuster theologischer Laien wurden bislang vor allem im Forschungsprogramm der Ordinary Theology untersucht, scheinen aber immer wieder auch in den Arbeiten zur Kinder- und Jugendtheologie durch. Vor zwanzig Jahren hat Ast-

798 Vgl. M. Albrecht, Für uns gestorben.

ley fünf charakteristische Merkmale theologischer Konstruktionen von Laien zusammengefasst.⁷⁹⁹ Demnach sind die Theologien von Laien (i) an persönliche Erfahrung rückgebunden, (ii) situativ und anlassbezogen angelegt, (iii) vorläufig und herantastend, (iv) speisen sich aus gelebter Religiosität und (v) bedienen sich eigener Begriffe. Diese Liste wird durch die Befunde des vorliegenden Projekts nur zum Teil bestätigt. Auch in den Gruppendiskussionen findet sich der situative und anlassbezogene Charakter, den die Ordinary Theology rekonstruiert hat. Allerdings spielen bereits persönliche Erfahrungen eine andere Rolle als in Astleys Bilanz. Ist dort die Individualität dieser Erfahrungen das prägende Merkmal, ist es im vorliegenden Befund deren Allgemeinheit: Es wird vor allem auf solche Sachverhalte des Alltags zurückgegriffen, die als allgemein anerkannt gelten. Neben diese allgemeinen Sachverhalte des Alltags treten noch Verweise auf die Bibel, theologische Sprachspiele und populärwissenschaftliche Sachverhalte, um die eigenen Überlegungen zu legitimieren. Letzteres trägt auch eine wesentliche Differenz gegenüber dem Befund der Ordinary Theology ein, denn viele Aussagen der Teilnehmer:innen sind zwar vorläufig und tastend, die Gruppen selbst einigen sich aber immer auf mindestens eine Deutung des Kreuzestodes, die als gültig erachtet wird. In diesen Deutungen fühlt man sich theologisch sicher, was auch daran liegen dürfte, dass biblische Verweise und theologische Sprachspiele eine Rückbindung an das vermitteln, was als theologisch anerkannt gilt.

Man kann überlegen, ob diese Divergenzen methodisch bedingt sind, denn im vorliegenden Projekt werden Gruppen untersucht, die sich in ihren Deutungen gegenseitig ergänzen und stützen. Der ko-konstruktive Charakter der Argumentationsmuster ist ein wesentlicher Befund dieser Studie, der in den Studien der Ordinary Theology nicht so deutlich hervortritt. Allerdings werden im Forschungsprogramm der Ordinary Theology nicht nur individuelle Stichproben wie Gebetsanliegen untersucht⁸⁰⁰, sondern auch gemeinschaftliche Performances wie die Gottesdienste charismatischer Gemeinschaften.⁸⁰¹ Als weiterer Grund könnte die spezi-

799 Vgl. J. Astley, *Ordinary Theology*, 58–84.

800 Vgl. T. ap Sion, *Ordinary Prayer and the Rural Church*.

801 Vgl. M. J. Cartledge, *Rescripting Ordinary Pentecostal Theology*.

fische Zusammensetzung der Stichproben herangezogen werden, denn die Ordinary Theology zieht ihre Stichproben vor allem aus dem anglikanischen und protestantisch-charismatischen Bereich. Allerdings beinhaltet auch diese Studie protestantische und charismatische Gruppen, ohne dass diese Kategorien zu Unterschieden im Befund führen. Evtl. könnte die Tatsache eine Rolle spielen, dass die Ordinary Theology vor allem im britischen Kontext stattfindet, während diese Studie deutsche Gruppen untersucht hat. Beide Länder unterscheiden sich in ihrer Alltagskultur, was sich in die Befunde eintragen könnte. Schließlich fällt bei den Untersuchungen der Ordinary Theology auf, dass sie vor allem in liturgischen Bezügen bzw. in Anlässen praktizierter Frömmigkeit erfolgen. Solche tendenziell rituellen Vollzüge spielen in der vorliegenden Studie keine Rolle. Hier geht es vielmehr um das theologische Gespräch im intellektuell anregenden Gesprächssetting der Diskussion. Es liegt nahe, dass ein solches Setting die oben bilanzierten Unterschiede zu großen Teilen erklärt. Eine Konsequenz des vorliegenden Befunds für zukünftige praktisch-theologische Forschung liegt somit darin, den Kontext, innerhalb dessen laientheologische Argumentation untersucht wird, stärker in der Interpretation der Befunde zu berücksichtigen.

Eine andere Facette vorliegender Forschung zur Ordinary Theology wird durch die Befunde dieser Studie weitgehend bestätigt: Mit einer Ausnahme bewegen sich sämtliche Befunde im Horizont des christlichen Glaubens (vgl. Kap. 1). Wenn oben festgestellt wurde, dass sich die analytisch-theologischen Deutungsmodelle in familienähnlicher Ausprägung weitgehend auch bei Laientheolog:innen antreffen lassen, verweist das auf die kulturelle Prägekraft des christlichen Zugangs zu Leben und Welt. Sicher liegt es nahe, dass Menschen, die mehr oder weniger stark am kirchlichen Leben teilnehmen, in der Deutung des Kreuzestodes vor allem auf christliche Interpretamente zurückgreifen. Diese werden aber in fast allen Gruppen konsequent innerhalb der Denkvoraussetzungen des christlichen Glaubens verhandelt. So ist es für alle Gruppen selbstverständlich, dass es Gott gibt und er in dieser Welt wirkt. Innerhalb einer in vielen Bereichen säkular verfassten Gesellschaft hätte man vermuten können, dass eine solche Überzeugung in den Gesprächen immer wieder verteidigt oder gar durchbrochen wird. Das ist aber nur ein einziges Mal der Fall. Innerhalb der Grup-

pen scheint die Existenz und Wirkmächtigkeit Gottes geteiltes Wissen zu sein, das nicht eigens ausgedrückt oder ins Gespräch ein-
gespielt werden muss. Dieses Szenario wird nur an einer einzigen
Stelle durchbrochen, wenn in einer Gruppe überlegt wird, inwie-
fern das Kreuzesgeschehen eine Erfindung der Jünger Jesu zu Mar-
ketingzwecken sein könnte (LT 8). Hier wird eine dezidiert nicht-
religiöse Position bezogen. Im Kontext des Gesprächs wird aber
schnell deutlich, dass die Person, die diese Perspektive entwickelt,
die anderen Teilnehmer:innen eher zum Nachdenken provozieren
will, als dass es sich hierbei um ein Deutungsmodell handelt, dem
man selber anhängt. Damit bestätigt auch dieser Einzelfall die all-
gemeine Beobachtung, dass sich Laientheologie selbstverständlich
innerhalb des für das jeweilige religiöse Feld konstitutiven Zugangs
zu Leben und Welt verortet.

Diese Beobachtung kann weiter spezifiziert werden, denn in
allen Gesprächen wird Gott als gut und gerecht dargestellt. Strafe
gilt zwar in vielen Gruppen als legitimer Aspekt von Gottes Ge-
rechtigkeit, doch bleiben solche Strafen auf die einzelnen Verfeh-
lungen der Menschen beschränkt. Eine prinzipielle Bestrafung der
Menschheit wegen ihrer Sündenfähigkeit wird dagegen ebensowen-
ig in den Gesprächen vertreten wie der Zorn Gottes. Exemplarisch
hierfür kann auf das Deutungsmodell des Kreuzes als Sühnopfer
verwiesen werden, das in praktisch allen Gruppen bekannt ist, je-
doch durchgängig als gültiges Deutungsmodell abgelehnt wird. Da-
mit bestätigt der vorliegende Befund die bisherige Bilanz zur Or-
dinary Theology, die keinerlei Spuren eines strafenden oder rich-
tenden Gottes gefunden hat (vgl. Kap. 1). Dieser Befund verweist
aber abermals auf die Bedeutung des kulturellen Kontextes für die
Laientheologie. Sowohl diese Studie als auch die Untersuchungen
zur Ordinary Theology haben durchgängig in Europa stattgefun-
den. Hätte man etwa US-amerikanische Gruppen befragt, wäre das
Deutungsmodell des Sühnopfers mit großer Wahrscheinlichkeit als
gültige Deutung vertreten worden.⁸⁰²

Schließlich wurde im ersten Kapitel bilanziert, dass Laientheo-
logie gemäß vorliegender Forschung eher selten im Sinn einer in-
ter-subjekten, formalen Logik argumentiert, sondern ihre Antwort

802 Vgl. K. Hydinger u. a., Penal Substitutionary Atonement and Concern for Suf-
fering.

ten gemäß einer subjektiven Viabilität organisiert. Deshalb wird Laientheologie gemeinhin ein narrativer Charakter zugeschrieben. Für die vorliegende Studie erweist sich dieser Schluss als zu pauschal. Erstens finden sich in den Gesprächen zwar narrative Passagen, es finden sich aber auch weite Strecken, in denen sachlogisch argumentiert wird. Diese Argumentationen erfüllen zwar nicht die Standards wissenschaftlicher Argumentation, lassen aber korrekte formale Bezüge erkennen, insbesondere dann, wenn man die Gattung des Gesprächs berücksichtigt: In einem Gespräch entstehen Argumentationen beim Sprechen, sind also notwendig situativ und assoziativ angelegt. Das gilt umso mehr, als es sich um Gruppendiskussionen mit mehreren Teilnehmer:innen handelt, also die Perspektiven mehrerer Personen aufeinander abgestimmt werden müssen. Dass sich in einem solchen Setting eine Argumentationskette anders darstellt als in einem mehrmals redigierten Text, liegt auf der Hand. Dennoch haben sich in den Gesprächen sachlogisch konsistente Deutungsmodelle rekonstruieren lassen, die den formalen Anforderungen von Logik gerecht werden. Dass sich die einzelnen Aspekte solcher Deutungsmodelle an verschiedenen Stellen eines Gesprächs finden und dennoch sachlogisch korrekt aufeinander beziehen lassen, dürfte diesen Befund unterstreichen. Auch kann in den Gesprächen ein Bemühen um eine intersubjektiv nachvollziehbare Argumentation rekonstruiert werden. Ein deutliches Indiz in diese Richtung sind die vielen Verweise auf die Bibel, theologische Begriffe und wissenschaftliche Tatsachen. Auch die Begründung der eigenen Argumentation durch Alltagsweisheiten verweist auf diesen Zusammenhang. In allen diesen Fällen geht es nicht um eine subjektive Sicht auf Leben und Welt, sondern in ihnen zeigt sich das Bemühen der Teilnehmer:innen, die eigene Argumentation auf allgemein anerkannte Sachverhalte zu stützen. Es lässt sich in den Gesprächen somit eine Logik antreffen, die als inter-subjektiv angelegt und formal korrekt eingestuft werden kann. Sie wird freilich innerhalb der Möglichkeiten theologischer Laien ausgedrückt. Dazu zählen ein dezidiert kanonischer und weitgehend eklektischer Blick auf die Bibel, ein stark schlagwortartiger Rückgriff auf theologische Begriffe und ein populärwissenschaftliches Verständnis wissenschaftlicher Tatsachen. Das sind sämtlich Kennzeichen des Laienstatus innerhalb des Expertise-Paradigmas, nicht jedoch Kennzeichen einer narrativen Struktur der Argumentation.

In der Summe kann bilanziert werden, dass die Befunde dieser Studie nicht für dezidiert narrativ angelegte, stark individuell geprägte und eher schlicht und konkret strukturierte Argumentationsmuster bei theologischen Laien sprechen. Die von uns Befragten sind zu logisch konsequenten und inhaltlich komplexen Deutungsmodellen des Kreuzestodes Jesu fähig. Insofern ergänzt die vorliegende Studie den bisherigen Forschungsstand zur Ordinary Theology um eine bislang kaum rekonstruierte Facette. Dass sie rekonstruiert werden konnte, dürfte wesentlich durch das Expertise-Paradigma bedingt sein, das die erkenntnistheoretische Perspektive der vorliegenden Analyse bildet (vgl. unten). Dieser theoretische Zugang zu den Daten erlaubt es, die Abweichungen der rekonstruierten Argumentationen gegenüber einer wissenschaftlichen Logik auf Experten-Niveau nicht als Defizit zu lesen, sondern als genuine Ausprägung einer für theologische Laien charakteristischen Kompetenz. In dieser Hinsicht wäre es weiterführend zu untersuchen, ob eine Re-Analyse der Daten der Studien zur Ordinary Theology unter den Prämissen des Expertise-Paradigmas in vergleichbare Deutungen münden.

10.2.2 Folgerungen auf methodischer Ebene

Methodisch fußt das praktisch-theologische Teilprojekt auf Gruppendiskussionen, die inhalts- und konversationsanalytisch ausgewertet wurden. Beide Facetten werden im Folgenden in methodischer Hinsicht diskutiert.

Datenerhebung per Gruppendiskussion

Im fünften Kapitel wurde die Wahl der Gruppendiskussion als Methode der Datenerhebung dadurch begründet, dass in solchen Diskussionen informelle Meinungen sichtbar werden und die Art und Weise rekonstruiert werden kann, wie solche Meinungen innerhalb der jeweiligen Gruppe hervorgebracht und verhandelt werden. Gruppendiskussionen sind somit ein Abbild des kommunikativen Alltags der zugehörigen Community. Um diesen kommunikativen Alltag möglichst unmittelbar zu erfassen, sollte die Moderation möglichst wenig in das Gruppengespräch eingreifen. Im vorliegen-

den Projekt wurde das in zweifacher Weise eingelöst. Zum einen wurde zügig von der Eingangsphase in die sog. Diskussionsphase übergeleitet, in der die Teilnehmer:innen sich weitgehend eigenständig mit dem Kreuzestod auseinandergesetzt haben. Die Moderatorin hat in dieser Phase nur dann eingegriffen, wenn das Gespräch ins Stocken gekommen ist oder dringend einer Moderation bedurfte. Zum anderen hat die Moderatorin alle Fragen aus der Gruppe an sie selbst an das Ende der Gruppendiskussion verwiesen. Da die Moderatorin als Vertreterin einer theologischen Professur aufgetreten ist, musste damit gerechnet werden, dass sie als Expertin in strittigen Fragen von der Gruppe ins Spiel gebracht werden würde. Tatsächlich haben sich immer wieder solche Situationen ergeben. Stets wurde eine Antwort für das Ende der Diskussion in Aussicht gestellt mit der Begründung, dass eine sofortige Auskunft das Erhebungsergebnis verzerren würde, weil es in den Gesprächen um die Deutungsmodelle der Teilnehmer:innen ginge. Bemerkenswerterweise haben sämtliche Gruppen diese Argumentation akzeptiert. In fast allen Gruppen wurden die Antworten am Ende der Diskussion aber auch eingefordert. Letzteres verweist darauf, dass sich die Gruppen ernsthaft auf die Frage nach der Bedeutung des Kreuzes eingelassen haben.

Auch wenn die Gruppen von außen auf diese Problematik gestoßen wurden, haben sich die Teilnehmer:innen diese Problematik selbst zu eigen gemacht und um persönlich tragfähige Deutungsmodelle gerungen. Hierin dürfte sich die definitivische Festlegung auf die Befragung von Gläubigen mit einem mehr oder weniger stark ausgeprägten Bezug zu einer kirchlichen Gemeinde oder Gemeinschaft niederschlagen. Zumindest stellt Albrecht in ihrer Studie unter Schüler:innen fest, dass viele keinen persönlichen Bezug zum Kreuzestod ausgedrückt haben.⁸⁰³ Insofern in regulären Schulklassen vielen Jugendlichen Religion egal ist, liegt das nahe. Im vorliegenden Sample wurden ausschließlich Menschen befragt, denen ihr Glaube ein Anliegen ist. Dass die Gruppe dabei hilft, einen Zugang zum komplexen Thema der Bedeutung des Kreuzestodes Jesu zu finden, liegt auf der Hand. Gerade in den konstruktiven Prozessen der Gespräche zeigt sich, wie Argumente

803 Vgl. M. Albrecht, Für uns gestorben.

in gegenseitigen Bezügen entstehen und wie verbale und non-verbale Zustimmung die Argumentation beflügelt. Inwiefern in Einzelinterviews ähnlich produktive und kreative Deutungsmodelle entstanden wären, kann hier nicht abgeschätzt werden. Dies gälte es in einer eigenen Studie zu prüfen. Die Befunde von Albrecht, die schriftliche Stellungnahmen von Jugendlichen zum Kreuzestod Jesu analysiert hat, erbringen ein weniger breites Spektrum an Deutungsmodellen.⁸⁰⁴

Gleichzeitig erbringt die Gruppenkonstellation zwei Aspekte, die es in der Analyse der Daten zu berücksichtigen gilt. Erstens liegen die Deutungsmodelle über das gesamte Gespräch verstreut vor. Die Gattung Gruppendiskussion lässt der bzw. dem Einzelnen weniger Raum, die eigenen Gedanken zu entwickeln. Vielmehr entspinnen sich Dialoge, in denen immer wieder auf Einwände und Reaktionen anderer eingegangen werden muss. Gruppengespräche sind daher qua Format assoziativ. Erst durch die Anerkennung dieser Tatsache war es möglich, Deutungsmodelle zu rekonstruieren und einen Einblick in Argumentationsmuster zu erhalten. Zweitens zeigten alle Gruppen einen ausgeprägten Hang zur Harmonie. Streit wurde konsequent vermieden und abweichende Meinungen sehr schnell rhetorisch entschärft. In der Folge wurde eine kontroverse Auseinandersetzung um zwei konkurrierende Deutungsmodelle in den Gesprächen nur dort angetroffen, wo die gesamte Gruppe sowohl auf das eine wie auch das andere Modell geblickt hat. Eine Situation, in der zwei konkurrierende Deutungen durch zwei unterschiedliche Personen vertreten wurden, findet sich praktisch nicht. So sehr die vertraute Atmosphäre der Gruppe einen geschützten Rahmen für individuelle Äußerungen bietet (vgl. oben), so sehr achten die Teilnehmer:innen darauf, dass dieser Rahmen nicht verletzt wird. Inhaltliche Kontroversen, in denen sich mögliche Deutungsmodelle in ihren Konturen anscharfen lassen, sind im Setting einer Gruppendiskussion damit kaum möglich. Wenn Gruppendiskussionen also den kommunikativen Alltag abbilden, dann auch in seinen Grenzen.

Für die Moderation der Gruppen hat sich die Einsicht bestätigt, dass sechs bis zehn Teilnehmer:innen gut zu handhaben

804 Ebd.

sind.⁸⁰⁵ Bei größeren Gruppen sind die Dynamiken des Gesprächs nur aufwendig zu beherrschen, bei kleineren Gruppen ergeben sich immer wieder Phasen, in denen das Gespräch an Intensität verliert. Allerdings zeigte sich in der Analyse, dass sich die Deutungsmodelle umso leichter rekonstruieren ließen, je weniger Personen am Gespräch beteiligt waren. Hier schlägt sich der ko-konstruktive und assoziative Charakter von Gruppendiskussionen nieder. Bei zwei bis drei Teilnehmer:innen konnten die einzelnen Personen ihre Gedanken häufig entwickeln, ohne auf Kommentare oder Ideen aus der Gruppe reagieren zu müssen. Je größer die Gruppen wurden, umso seltener war diese Möglichkeit gegeben. Letztlich konnte diese Herausforderung in der Analyse bewältigt werden (vgl. unten). In empirischen Projekten mit Gruppendiskussionen sollte jedoch im Vorfeld bedacht werden, was einen geeigneten Ausgleich zwischen Erkenntnisinteresse und Gruppengröße darstellen könnte.

Technisch stellte die Aufzeichnung der Gruppendiskussionen mit zwei Kameras kein Problem dar. Durch die beiden Kameraperspektiven konnte jede:r Sprecher:in eindeutig identifiziert werden, durch die beiden Mikrophone bei den Kameras waren alle Sprecher:innen gut zu verstehen. Eher erwies sich die Transkription der Diskussionen dann als Herausforderung, wenn in der Gruppe ein ausgeprägter Dialekt gesprochen wurde. Dieses Phänomen trat in der vorliegenden Studie zum ersten Mal auf, obwohl das praktisch-theologische Teilprojekt auf eine hinreichende Erfahrung mit empirischen Projekten zurückblicken kann. Auch die im Vorfeld eingesehenen Methodenbücher und -beiträge zur Gruppendiskussion haben diese Herausforderung nicht angesprochen.⁸⁰⁶ Wir vermuten, dass es gerade das Setting der Gruppendiskussion ist, das die Teilnehmer:innen ermutigt, sich in der Sprache auszudrücken, in der sie auch im Alltag miteinander kommunizieren. Insofern verweist der Dialekt in den Gruppendiskussionen darauf, dass in der Auseinandersetzung mit der Bedeutung des Kreuzestodes Jesu das zur Sprache gekommen ist, was die Teilnehmerschaft wirklich be-

805 Vgl. S. Vogl, Gruppendiskussionen, 584.

806 Vgl. S. Vogl, Gruppendiskussionen; R. Bohnsack/A. Przyborski/B. Schäffer, Das Gruppendiskussionsverfahren in der Forschungspraxis; T. Kühn/K.-V. Koschel, Gruppendiskussionen.

wegt hat. Methodisch war allerdings die Herausforderung zu bewältigen, dialektalen Ausdrücken und Wendungen in der Transkription Sinn zu entnehmen. Im Projekt konnte diese Herausforderung gemeistert werden, weil sich für alle problematischen Konstellationen ein native speaker in der Projektgruppe gefunden hat. Das war jedoch Zufall bzw. Glück, sodass es sich für praktisch-theologische Projekte, die ihre Daten mit Gruppendiskussionen erheben, empfiehlt, bei der Rekrutierung der Stichprobe mögliche Dialekte im Blick zu behalten.

In gewisser Weise herausfordernd war auch die Rekrutierung des Samples. Wie in Kap. 5 berichtet, ließ sich der Sampling-Plan nicht vollumfänglich verwirklichen, denn es fehlen insbesondere charismatische Gruppen mit katholischer Konfessionszugehörigkeit. Am Telefon wurde häufig die fragile Situation der Gruppe nach der Corona-Pandemie genannt oder datenschutzrechtliche Vorbehalte gegen eine Dokumentation der Gespräche per Videographie. Über weitere Gründe kann hier nur spekuliert werden. So war allen charismatischen Gruppen gemeinsam, dass sie eine Diskussion über mögliche Deutungen des Kreuzestodes Jesu als tendenziell befremdlich empfunden haben. In manchen Gruppen wurde explizit geäußert, dass diese Bedeutung keine Sache der Diskussion, sondern eine Sache des Glaubens sei. Eventuell passte also im Fall charismatischer Gruppen das Erkenntnisinteresse der Studie nicht zum spirituellen Stil der Gruppe. Trifft diese Erklärung zu, wirft sie die Frage auf, mit welcher Selektivität sich das Erkenntnisinteresse eines Projekts auf die Ziehung der Stichprobe auswirkt. Weiterhin ist aus Studien unter sog. „Hochreligiösen“ bekannt, dass eine Teilnahme vor allem dann erwogen wird, wenn die Studie in den einschlägigen Social Media-Kanälen dieser Gruppen beworben wird.⁸⁰⁷ Auf derart vertrauenswürdige Kanäle wurde bei der Rekrutierung des Samples dieser Studie verzichtet, weil sie nicht mit dem im Vorfeld des Projekts festgelegten Vorgehen bei der Ziehung der Stichprobe vereinbar waren. Sie könnten aber eine Option für Studien darstellen, deren Stichprobe noch nicht ausreicht, um die Forschungsfrage hinreichend zu beantworten.

807 Vgl. T. Faix/S. Jung/T. Künkler, Evangelisch Hochreligiöse im Diskurs.

Datenanalyse per Thematic Analysis und Konversationsanalyse

Oben wurde bereits angesprochen, dass die Gattung der Datengrundlage die formale Struktur einer Argumentation bedingt. Hierin liegt eine wesentliche Erkenntnis des praktisch-theologischen Teilprojekts, die für weitere Forschung weitreichende Folgen haben könnte. Im vorliegenden Projekt stellt sie den zentralen heuristischen Schlüssel für die Thematic Analysis dar, dessen Bedeutung deutlich wird, wenn man sich den wahrscheinlichen Befund ohne Anwendung dieses Schlüssels vor Augen führt. Eine Thematic Analysis ohne Gattungsbezug hätte eine Liste inhaltsbezogener Codes pro Analyseeinheit ergeben, deren Verteilung über die Gruppendiskussionen hinweg rekonstruiert und hinsichtlich der thematischen Dynamik innerhalb der Diskussion ausgewertet worden wäre. Die grundlegende Heuristik dieser Analyse wäre eine zeitliche und würde in den Befund münden, dass theologische Laien nicht zu einer formallogisch schlüssigen Argumentation fähig wären. Es würde sich das Bild einer sprunghaften Diskussion ergeben, deren einzelne Passagen zwar situativ stimmig erklärt werden können, im Gesamt aber assoziativ um einige Themen, die man mit dem Kreuzestod Jesu in Verbindung bringt, mäandert. Dieser Befund passt relativ schlüssig in das Bild einer Laientheologie, welches die bisherige Forschung zur Ordinary Theology erbracht hat.

Allerdings verläuft eine Gruppendiskussion aufgrund der gesprochenen Sprache in Kombination mit der jeweiligen Gruppendynamik notwendigerweise ko-konstruktiv, situativ und assoziativ. Alle drei Merkmale sind somit nicht notwendig ein Charakteristikum von Laientheologie, sondern eine Folge des empirischen Settings, innerhalb dessen erhoben wird. Nähme man etwa die Pausengespräche auf wissenschaftlichen Tagungen auf, wären wohl ebenfalls situativ bedingte und assoziative Gespräche zu hören, obwohl sie von Expert:innen geführt werden. Gleichwohl ist es wahrscheinlich, dass sich in solchen Pausengesprächen alle Aspekte eines wissenschaftlich vertretenen Deutungsmodells des diskutierten Sachverhalts finden lassen. Wenn man also akzeptiert, dass gesprochene Sprache eigenen Regeln folgt und diese Regeln in Gruppen nochmals dynamisiert werden, ist der situative, assoziative und ko-konstruktive Charakter der Argumentation in Gruppendiskussionen

nen keine Frage von Expertise. Vielmehr liegt es in der Natur der Gattung, dass einzelne Aspekte eines Modells über das gesamte Gespräch verstreut angetroffen werden können.

Mit dem heuristischen Analyseschema einer idealtypischen Argumentation stand eine Vorlage zur Verfügung, entsprechende Passagen modellbezogen zu kodieren. Mit der Anwendung dieses Schemas steht allerdings auch die Frage im Raum, ob etwas in die Gespräche hineingelesen wird, was dort nicht anzutreffen ist. Das dürfte jedoch aus mindestens drei Gründen nicht der Fall sein. Erstens lässt sich die Zuordnung einer Textpassage zu einem formallogischen Aspekt eines idealtypischen Argumentationsmusters sprachlich klar belegen. Der logische Ort einer Aussage innerhalb eines Deutungsmodells ist somit methodisch gesichert. Zweitens wurde eine solche Aussage nur dann einem Deutungsmuster zugeordnet, wenn sie auf der Gesprächsebene in einem sachlichen Zusammenhang mit dem Bedeutungsaspekt dieses Modells steht. In der Regel war das dann gegeben, wenn innerhalb einer Gesprächspassage, in der die zugeordnete Aussage angetroffen wurde, auch ein einschlägiger Code zur Bedeutung vergeben wurde. Somit konnte methodisch kontrolliert werden, dass die für ein Deutungsmodell rekonstruierten Folgen, Gründe, expliziten Vorannahmen und Metareflexionen von den Befragten auch tatsächlich auf die Bedeutung bezogen wurden, die den Kern eines Deutungsmodells bilden. Drittens ist das, was man wissenschaftlich gemeinhin als formallogisch korrekte Argumentation ausweist, das Endprodukt eines längeren Schreibprozesses, der in der Regel ein mehrmaliges Redigieren der vorangegangenen Entwürfe beinhaltet und somit die verschiedenen Aspekte einer formallogisch vollständigen Argumentation erst sukzessive zu einer solchen Argumentationskette komponiert. Die Endgestalt dieser Komposition ist damit ein Designprodukt, nicht jedoch sachlogisch notwendig. Sieht man von dieser Endgestalt ab, reicht es für die Sachlogik eines Modells aus, wenn alle seine Aspekte angetroffen werden, sich die Funktion des jeweiligen Aspekts für das Modell klar erkennen lässt und inhaltlich sichergestellt ist, dass sich alle ausgewählten Aspekte auf dieselbe Bedeutung beziehen. Alle drei Kriterien lassen sich anhand des verwendeten heuristischen Analyseschemas innerhalb der Daten überprüfen.

Schließlich wurde die Plausibilität besagten heuristischen Analyseschemas auch durch die Konversationsanalyse bestätigt,

insofern sie die Indikatoren zur Verfügung stellt, anhand derer sich die Gruppendiskussionen in das Genre gesprochener Sprache einordnen ließen. In ihrer Handhabung hat sich die Konversationsanalyse als weniger stark definiert erwiesen als die Thematic Analysis. Gibt es zu Letzterer eine präzise durchkomponierte Choreographie an Analyseschritten, bietet die Konversationsanalyse eher eine Liste an Kriterien. Ihre Anwendung mutete an vielen Stellen eher wie Kunst und weniger wie eine Technik an. Evtl. ist dieser Eindruck auch dadurch bedingt, dass niemand aus dem Projektkonsortium einen sprachwissenschaftlichen Hintergrund hat. Im praktisch-theologischen Team des Projekts haben sich insbesondere die Vorerfahrungen mit der Dokumentarischen Methode als hilfreich erwiesen, um die ethnographischen und pragmatischen Intentionen der Konversationsanalyse umzusetzen. In dieser Offenheit erwies sich die Konversationsanalyse als hilfreiches Komplement zur Thematic Analysis. Beide Zugänge zu den Diskussionen ergänzten sich schlüssig, denn auch die konversationsanalytischen Perspektiven trugen dazu bei, die Charakteristika von Laientheologie gegenüber Effekten des empirischen Settings der Datenerhebung abzugrenzen.

10.2.3 Laientheologie und akademische Theologie

In den verschiedenen Zugängen zum Nachdenken einfacher Gläubiger über Gott, Leben und Welt schwingt immer wieder die Frage mit, ob es sich dabei um Theologie handele.⁸⁰⁸ Dass ein solches Nachdenken für die Theologie von Bedeutung ist, steht in diesen Diskussionen außer Frage. Strittig bleibt jedoch, welchen Kriterien ein solches Nachdenken genügen muss, um als Theologie zu gelten. Die Erkenntnisse des praktisch-theologischen Teilprojekts sind nicht geeignet, diese Debatte zu entscheiden. Sie tragen aber dazu bei, das präziser zu qualifizieren, was einfache Gläubige zur theologischen Diskussion beitragen können.

Nimmt man die Befunde dieses Teilprojekts ernst, so sind auch theologisch nicht formal gebildete Laien zu logisch konsis-

808 Vgl. W. Härle, Systematisch-theologische Überlegungen zum Projekt einer Kindertheologie; U. Riegel/T. Faix, Jugendtheologie.

tenten Deutungen von theologisch relevanten Sachverhalten fähig. In diesem Sinn können sie tatsächlich Theologie gemäß elementaren Standards einer akademisch verfassten Wissenschaft betreiben. Insofern sie in diesen Deutungen in vielen Fällen theologisch einschlägige Schlagwörter verwenden, ist die Zuordnung der Modelle in den fachtheologischen Diskurs grundsätzlich möglich. Freilich liegen diese Deutungen in einer laienhaften Form vor, d. h. besagte Schlagwörter werden begrifflich kaum differenziert verwendet und die innere Logik der Modelle wird nicht gegenüber alternativen Logiken abgesichert, wie es fachtheologisch als tugendhaft gilt. Alles andere wäre im Rahmen des Expertise-Paradigmas verwunderlich.

Im Wissen um die Eigenart von Lientheologie lassen sich die theologischen Deutungen einfacher Gläubiger für eine Fachtheologie fruchtbar machen. Einen konzeptuellen Rahmen bietet etwa die sog. Citizen Science, die vor allem im naturwissenschaftlichen Bereich relativ prominent diskutiert wird⁸⁰⁹, aber auch im sozialwissenschaftlichen⁸¹⁰ und praktisch-theologischen Bereich⁸¹¹ immer stärker in den Blick kommt. Für das fachtheologische Geschäft können sich laientheologische Deutungen als mindestens dreifach fruchtbar erweisen. Erstens weisen sie auf die Bedeutung theologischer Konzepte im gelebten Glauben hin. Von der Sache her ist dieser Aspekt offensichtlich und muss hier nicht weiter ausgeführt werden. Das Gewicht dieser Einsicht für die akademische Theologie dürfte davon abhängen, welche Rolle man einem gelebten Glauben für das eigene theologische Geschäft zuschreibt. Zweitens replizieren laientheologische Deutungen nicht einfach fachtheologische, sondern weisen Differenzen und Varianten im Detail auf (vgl. oben). Diese Differenzen und Varianten können die fachtheologische Diskussion bereichern, denn es gilt mindestens zu prüfen, inwiefern das, was alltagsweltlich als plausibel gilt, auch fachtheologischen Kriterien standhält. Im besten Fall tragen laientheologische Reflexionen zur Differenzierung fachtheologischer Diskurse bei. Drittens eröffnen laientheologische Überlegungen immer wieder innovative Perspektiven auf fachtheologisch hinlänglich bedachte

809 Vgl. G. Newman u. a., *The Future of Citizen Science*; R. Bonney u. a., *Citizen Science*.

810 Vgl. M. Mueller/D. Tippins/L. Bryan, *The Future of Citizen Science*.

811 Vgl. S. Müller u. a., *Expanding and Democratizing Knowledge*.

Sachverhalte. Ob diese neuen Zugänge in allen Fällen einer fachtheologischen Überprüfung gerecht werden, sei hier dahingestellt. Sie verweisen die akademische Theologie auf jeden Fall auf blinde Flecken im eigenen Geschäft. Die Wirkung der drei beschriebenen Aspekte dürfte nicht nur vom Selbstverständnis der akademisch arbeitenden Theolog:innen abhängen, sondern auch von der Verwurzelung der Befragten im Leben der Kirche. Studien unter der Prämisse von Leutetheologie dürften stärker den dritten Aspekt bedienen, insofern sie weniger mit einem kirchlichen Leben vertraut sein sollten, die Fachtheologie dafür aber stärker mit alternativen Selbstverständlichkeiten konfrontieren.

Der umgekehrte Fall, inwiefern eine Fachtheologie für eine Laientheologie fruchtbar gemacht werden kann, ist im Rahmen des Expertise-Paradigmas nur unzureichend beantwortbar. Eine naheliegende Konsequenz wäre etwa, fachtheologische Modelle so zu elementarisieren, dass sie für Laien fassbar sind. Allerdings ist das Expertise-Paradigma dezidiert kognitiv ausgerichtet, wogegen die praktische Theologie mit gutem Recht darauf verweist, dass die alltagsweltliche Bedeutung fachtheologischer Deutungen ganzheitlich bestimmt werden müsse. Hierin zeigt sich eine objektive Grenze des praktisch-theologischen Teilprojekts: Das Expertise-Paradigma wurde aus analytischen Gründen herangezogen, präzisiert und begrenzt damit aber auch den Zugang zum Nachdenken einfacher Gläubiger über Gott, Leben und Welt. Alternative Zugänge zu diesem Phänomen wie etwa die Leutetheologie eröffnen andere Erkenntnismöglichkeiten und ziehen gleichzeitig andere Grenzen.⁸¹² Mögliche weitere Konsequenzen aus dem vorliegenden Befund werden deshalb nicht formuliert. So legt der Befund zwar nahe, einfache Gläubige zu theologischen Deutungen ihres Alltags zu ermutigen und solche Deutungen selbstbewusst ins Gespräch mit Vertreter:innen ihrer Gemeinden und religiösen Gemeinschaften einzubringen. Ein solcher Schluss wäre aus einer Pastoraltheologie des Empowerments schlüssig⁸¹³, nicht aber aus derjenigen des Expertise-Paradigmas.

812 Vgl. C. Bauer, Leutetheologien.

813 Vgl. S. Müller, Gelebte Theologie.

10.3 Ableitungen für die Kooperation von Systematischer und Praktischer Theologie

Insofern im vorliegenden Projekt Vertreter aus der systematischen Theologie mit Vertreter:innen der praktischen Theologie zusammengearbeitet haben, kann auch diese Kooperation reflektiert werden. Hierbei gilt jedoch zu beachten, dass diese Kooperation durch zwei spezifische Spielarten beider theologischer Disziplinen geprägt wurde, nämlich der analytisch-theologischen auf Seiten der systematischen Theologie und der qualitativ-empirischen auf Seiten der praktischen Theologie. Die folgenden Ableitungen gelten somit erst einmal nur für gemeinsame Projekte desselben Zuschnitts.

Im praktisch-theologischen Teilprojekt wurde der besondere Wert des Expertise-Paradigmas für die Rekonstruktion laientheologischer Deutungsmodelle oben bereits betont. Dieses Paradigma erwies sich darüber hinaus auch als elementar in der Verschränkung der beiden Teilprojekte dieser Studie. Mit der vermeintlich extrem formallogisch angelegten analytischen Theologie und der vermeintlich dezidiert narrativ sich äußernden Laintheologie standen sich zwei auf den ersten Blick inkommensurable Spielarten von Theologie gegenüber. Die Wahl des Expertise-Paradigmas schrieb diesem Verhältnis eine Perspektive ein, die es erlaubte, beide Diskurse aufeinander zu beziehen. Die Grundlage dieses Bezugs stellt die Argumentationslogik dar und die Varianz innerhalb dieses Bezugs ergibt sich aus den unterschiedlichen Anforderungen an eine solche Logik, die aus den beiden Kategorien „Experte“ und „Laie“ erwachsen. Mit der Wahl des Expertise-Paradigmas sind gleichzeitig die Grenzen des Projekts definiert, denn mit ihr sind viele Perspektiven, unter denen sich beide Diskurse hätten vergleichen lassen, ausgeschlossen. U. E. ist es müßig, darüber zu diskutieren, ob das Expertise-Paradigma eine geeignete Bezugstheorie für den Vergleich dieses Projekts ist. Die Antwort wird stark von der normativen Option abhängen, aus der heraus diese Wahl beurteilt wird. Im Projekt hat sie sich als praktikabler Weg eröffnet, der zu spezifischen Einsichten geführt hat, die sowohl den analytisch-theologischen wie auch den laientheologischen Diskurs um neue inhaltliche Aspekte ergänzen.

Neben dem Expertise-Paradigma hat sich das Konzept der Familienähnlichkeit als hilfreich erwiesen. Im Unterschied zu einer

strengen Induktionslogik erlaubt es dieses Konzept, auch im Detail nicht deckungsgleiche Phänomene einer Kategorie zuzuordnen.⁸¹⁴ Auf diese Weise konnten die unterschiedlichen Begriffsverwendungen und Logiken von Expert:innen und Laien aufeinander bezogen werden, sofern sie sich auf denselben Sachverhalt bezogen haben. Aus philosophischer Perspektive mag die Offenheit des Konzepts der Familienähnlichkeit problematisch erscheinen, weil dazu sehr unterschiedliche Interpretationen vorliegen, die zu zum Teil widersprüchlichen logischen Konsequenzen führen.⁸¹⁵ Angesichts der Begründungspflicht familienähnlicher Bezüge im vorliegenden Projekt schien uns diese Problematik jedoch ohne größere Bedeutung zu sein. Außerdem weist der Begriff der Familienähnlichkeit eine große Nähe zum theologischen Konzept der Analogie auf, was seiner Akzeptanz im analytisch-theologischen Teilprojekt zumindest nicht im Weg stand.

Ungeachtet beider Konzepte rang das vorliegende Projekt in seiner Anfangszeit stark mit der Frage, wie seine beiden Analyseheuristiken zu vergleichbaren Ergebnissen führen können. Analytisch-theologische Texte sind durchkomponierte Schriftstücke, die ihre soteriologischen Deutungsmodelle begrifflich klar ausweisen und mit den Mitteln einer formalen Logik argumentativ – mehr oder weniger – konsequent diskutieren. Die Rekonstruktion der einschlägigen Deutungsmodelle stellt somit eine Deduktion vom wissenschaftlichen Text zur formalen Beschreibung des Deutungsmodells dar. Die Transkripte von Gruppendiskussionen sind Abschriften gesprochener Sprache, die – wie oben hinlänglich beschrieben – ko-konstruktiv, situativ und assoziativ um ihr Thema kreist. Die Rekonstruktion der einschlägigen Deutungsmodelle stellt hier eine Induktion von der Abschrift der Diskussion zur formalen Beschreibung des Deutungsmodells dar. Um den Bezug zwischen beiden Analyseheuristiken zu orientieren, bedurfte es einer vermittelnden Instanz. Sie wurde im *heuristischen Schema* als einer formalen Struktur eines idealtypischen Modells gefunden. Mit diesem Schema war es möglich, die einzelnen Facetten der

814 Vgl. H. Wennerberg, Der Begriff der Familienähnlichkeit in Wittgensteins Spätphilosophie; U. Richtmeyer, Wittgensteins Bilddenken: 12 Studien zur Philosophie des Bildes, 125–150.

815 Vgl. O. Al Zoubi, Wittgenstein and Family Concepts.

Deutungsmuster so darzustellen, dass sie methodisch kontrolliert aufeinander bezogen werden konnten.

Dass eine solche vermittelnde Instanz weder trivial noch naheliegend ist, zeigen erstens die unterschiedlichen Umgangsweisen mit dem heuristischen Schema in beiden Teilprojekten. Weil in den Texten des analytisch-theologischen Teilprojekts ausgearbeitete Theorien mit klar formulierten Thesen und verbreiteten Begriffsdefinitionen vorlagen, konnten hier unmittelbar die Modelle aus den Texten herausgearbeitet werden (vgl. Abb. 10.1). Erst in einem zweiten Schritt wurden entsprechende Kodierungsbegriffe herausgearbeitet, um diese in einem dritten Schritt in das heuristische Schema einzuarbeiten. Im praktisch-theologischen Projekt war dieses Vorgehen nicht möglich. Hier wurde erst kodiert, dann auf das heuristische Schema bezogen und schließlich in der Zusammenschau der geordneten Kodierungsbegriffe das Modell beschrieben (vgl. Abb. 10.1).

Zweitens führten die unterschiedlichen Umgangsweisen mit dem heuristischen Schema in beiden Teilprojekten, die sich ihren unterschiedlichen Zugängen zum Feld verdanken, immer wieder zu Unsicherheiten bei den Mitarbeiter:innen im Projekt. Drittens kann gefragt werden, wie sich das heuristische Schema bewährt hätte, spielten theologische Begrifflichkeiten eine weniger starke Rolle in der untersuchten Laientheologie. Die hier befragten theologischen Laien hatten durchgängig einen mehr oder weniger intensiven Bezug zum kirchlichen Leben. Entsprechend war es ihnen möglich, in ihren Diskussionen des Kreuzestodes Jesu auf theologisch einschlägige Begriffe und Motive zurückzugreifen, die trotz aller Brechungen, die für den laienhaften Bezug charakteristisch sind, auf entsprechende fachtheologische Konzepte verwiesen haben. Es muss hier offen bleiben, was eine Untersuchung von Menschen ohne einen ausgeprägteren kirchlichen Bezug, wie sie etwa für das Konzept der Leutetheologie typisch ist⁸¹⁶, in dieser Hinsicht erbracht hätte. Vielleicht hätte hier ein Abgleich stärker auf der strukturellen Ebene des Deutungsmodells stattfinden müssen, als es im vorliegenden Projekt notwendig war. Vielleicht wäre der Unterschied aber auch marginal gewesen, weil auch Leutetheo-

816 Vgl. M. Kling-Witzenhausen, *Die Stimmen der Gläubigen hörbar machen*.

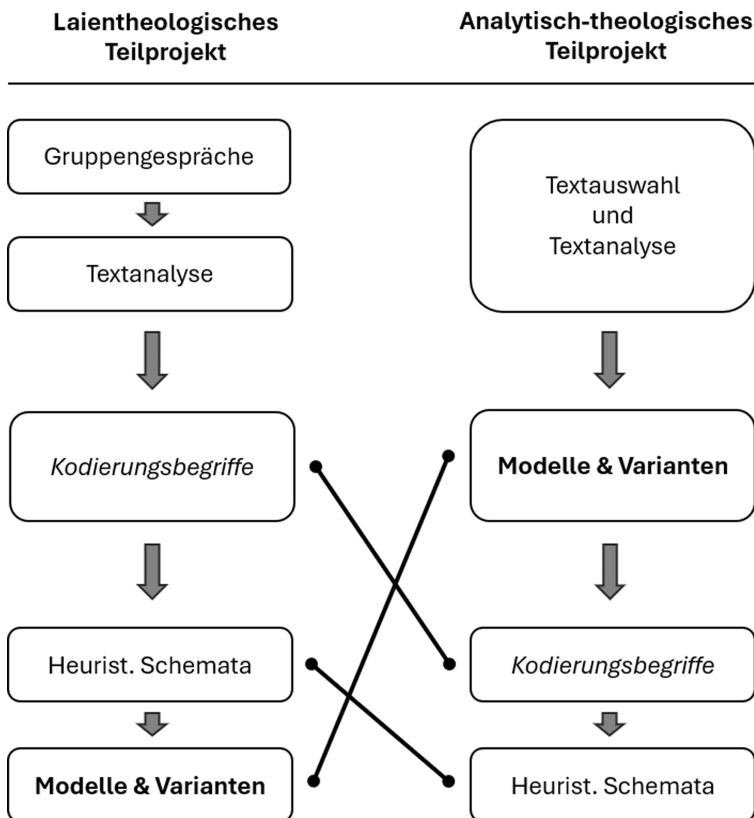


Abbildung 10.1 Vorgehensweise der Teilprojekte in Gegenüberstellung

log:innen – zumindest im Westen der Republik – in einer (noch) latent christlichen Kultur aufwachsen und bei der Deutung des Kreuzestodes auf traditionelle Interpretamente zurückgegriffen hätten.

Die geschilderten Ambivalenzen dürften zu einem großen Teil den großen Unterschieden der beiden Teildiskurse – analytische Theologie und qualitativ-empirisch rekonstruierte Laientheologie – geschuldet sein, die im vorliegenden Projekt aufeinander bezogen wurden. Wahrscheinlich ließen sich bei einer Kooperation einer stärker metaphorisch ausgerichteten sog. „kontinentalen“ Systematik und einer vor allem hermeneutisch arbeitenden Praktischen Theologie größere Ähnlichkeiten in Argumentation

und Arbeitsweise finden. Damit soll jedoch nicht behauptet werden, dass eine interdisziplinäre Kooperation dieser Teildiskurse problemlos aufgesetzt werden könnte. Auch in dieser Konstellation sind unterschiedliche Erkenntniszwecke und -wege aufeinander zu beziehen, Differenzen in den normativen Zugängen zum Forschungsfeld zu vermitteln und Konzepte zu finden, die einen Bezug zwischen den Befunden beider Teildisziplinen ermöglichen. Die konkreten Lösungen dieser Herausforderungen dürften andere sein als im vorliegenden Projekt, der Charakter dieser Herausforderungen aber vergleichbar.

Neben den methodischen Ambivalenzen in der Kooperation beider Teilprojekte ergaben sich fruchtbare Einsichten in die Welt der jeweils anderen theologischen Disziplin, die hier zwar bilanziert, deren Konsequenzen für die eigene Disziplin jedoch noch nicht abgeschätzt werden können. So wurde die Modellbildung im systematisch-theologischen Teilprojekt als eigenständige Methode betrachtet, während sie im praktisch-theologischen Teilprojekt als das Ergebnis einer methodengeleiteten Analyse aufgefasst wurde. Ferner war die Diskursanalyse eine im praktisch-theologischen Teilprojekt gängige Methode, während sie im systematisch-theologischen Teilprojekt erst entdeckt und auf die eigenen Analysebedürfnisse angepasst werden musste. Auch stellte die Ausrichtung an der Argumentationslogik eine für den systematisch-theologischen Blick naheliegende Perspektive dar, die im praktisch-theologischen Teilprojekt wegen ihrer dezidiert kognitiv-konzeptionellen Ausrichtung anfangs erst einmal Irritationen auslöste, bevor ihr analytischer Eigenwert auch für dieses Teilprojekt erkannt wurde.

Gleichzeitig verdanken sich solchen Divergenzen Einsichten, die neue Perspektiven auf das eigene Arbeitsfeld eröffneten. Im systematisch-theologischen Teilprojekt führte erst die Begegnung mit den Gruppendiskussionen und der sich darin abbildenden sukzessiven Entstehung laientheologischer Positionen zu einem Bewusstsein, dass die eigenen Texte das Endprodukt eines längeren Reflektions- und Redaktionsprozesses darstellen und es sich vielleicht lohnen könnte, diese Prozesse selbst zu untersuchen (vgl. oben). Umgekehrt erlaubte erst die Auseinandersetzung mit den formallogischen Argumentationen der analytischen Theologie die Einsicht im praktisch-theologischen Teilprojekt, dass Deutungsmodelle gattungsbedingt nicht vollständig und durchkomponiert vor-

liegen, sich aber rekonstruieren lassen, wenn man die einschlägigen Aspekte aus den verschiedenen Passagen einer Diskussion zusammenführt. Die Konsequenzen für die Charakteristik von Laientheologie wurden oben hinreichend beschrieben. Beide Beobachtungen zeigen, dass die Kooperation der beiden theologischen Teildisziplinen im vorliegenden Projekt zu weiterführenden Erkenntnissen für die jeweils eigene Disziplin geführt hat.

10.4 Fazit und Ausblick

Für das Verhältnis von praktischer und systematischer Theologie lässt sich bilanzieren, dass die seit dem II. Vatikanum verbreitete Auffassung, dass praktische Theologie nicht nur eine Anwendungswissenschaft sei, sondern auch Erkenntnisse gewinnen kann, die für die systematische Theologie relevant und nicht durch rein theoretische Reflexion zu gewinnen sind, gestärkt wird. Meist wird diese Auffassung, wie in Kapitel 1 dieses Buches bereits reflektiert, damit begründet, dass es einen Glaubenssinn der Gläubigen gibt, der Erkenntnisse generieren kann, welche weder durch religiöse Lehrautoritäten noch durch philosophische Reflexion zugänglich sind. Die Ergebnisse der vorliegenden Studie können diese These weiter stärken, indem konkrete Beispiele herausgearbeitet wurden. Nicht geklärt werden kann in dieser Studie freilich, ob die durch die Laientheologie gewonnenen Erkenntnisse prinzipiell nicht theoretisch gewonnen werden können oder ob es prinzipiell möglich ist. Trifft Letzteres zu, würden durch Laientheologie Defizite einer bestimmten Art und Weise, systematische Theologie zu betreiben, offengelegt. Allerdings lässt sich auch argumentieren, dass der Alltag spezifische Konstellationen schafft, aus denen sich eigenständige logische Verknüpfungen ergeben, die zwar theoretisch eingeholt, nicht jedoch theoretisch deduziert werden können – insbesondere dort, wo der Alltag die theoretischen Prämissen eines Diskurses durchbricht. Welches der beiden Szenarien wie zutrifft, könnte in weiteren Studien geklärt werden.

Für die systematische Theologie kann die theologische Reflexion von Laien mindestens drei Arten von Erkenntnissen mit sich bringen: (1) Die Pluralität der in der systematischen Theologie vertretenen Modelle kann geweitet werden, indem von laien-

theologischer Seite aus für den akademischen Diskurs selbstverständliche explizite und implizite Annahmen hinterfragt werden. Beispielsweis richtet sich klassische soteriologische Modellbildung an bestimmten Kerndogmen wie der Göttlichkeit Jesu aus; die Relativierung oder Unverständlichkeit dieses Dogmas durch bzw. für Laien kann systematische Theologie dazu bringen, auch nicht-klassische Modelle zu entwerfen, auszuarbeiten und in den Diskurs einzubringen. (2) Außerdem kann Laientheologie dazu anregen, dass die diskutierten Modelle in der systematischen Theologie neu gewichtet werden. Häufig werden traditionelle Modelle (wie z. B. die Satisfaktionslehre) als nicht mehr zeitgemäß betrachtet und in einigen akademischen Teil-Diskursen nicht einmal mehr ernsthaft diskutiert. Laientheologie kann akademische Theologie daher dazu bringen, das Spektrum der in die Debatte einbezogenen Ansätze zu weiten und mehr Modelle als diskussionswürdig zu betrachten. (3) Damit verbunden ist auch das Potenzial von Laientheologie, eingefahrene Macht- und Denkstrukturen innerhalb akademischer Diskurse aufzubrechen. In jeder Wissenschaft gibt es – wie es die Wissenschaftstheorien von Kuhn und Lakatos nahelegen⁸¹⁷ – Paradigmen, die auf nicht hinterfragbaren Annahmen beruhen und eine natürliche Tendenz zur Selbst-Immunsierung aufweisen. Laien sind weniger stark in diese Paradigmen eingebunden bzw. von diesen geprägt.

Akzeptiert man diese drei möglichen Erkenntnisse von Laientheologie als theologisch produktiv, liegt es nahe, das Gespräch zwischen systematischer und praktischer Theologie zu intensivieren, insofern Letztere laientheologische Einsichten hebt und zur Sprache bringt. Dabei spielt es erst einmal keine Rolle, ob solche Laien an christliche Gemeinden oder Gemeinschaften rückgebunden sind. Auch diejenigen, die eine Leutetheologie ins Auge fasst, bringen eine laikale Perspektive ins Gespräch ein, die in ihren Prämissen wahrscheinlich sogar noch divergenter angelegt ist als diejenige von gemeindlich engagierten Laien.⁸¹⁸ Potentiell dürften sogar Menschen mit fachlicher Expertise theologisch produktive Einsichten ins Gespräch einbringen, sofern sie im Sinn einer *lived theo-*

817 Vgl. T. Kuhn, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen; I. Lakatos, The Methodology of Scientific Research Programmes.

818 Vgl. M. Kling-Witzenhausen, Was bewegt Suchende.

logy die Erlebnisse ihres Alltags als eigen-sinnig akzeptieren und berücksichtigen.⁸¹⁹ Wie weit solche Impulse tragen, müsste in weiteren Untersuchungen ausgelotet werden.

Schließlich vermag es Laientheologie gerade aufgrund ihrer Skepsis gegenüber der Pluralität von Denkmodellen und den damit einhergehenden (und in unserer Studie auch nachgewiesenen) Harmonisierungsstrategien die systematische Theologie daran zu erinnern, dass diese sich nicht in einer Pluralität von Denkmöglichkeiten verlieren sollte, sondern als konfessionell gebundene Theologie auch die Aufgabe hat, ein möglichst umfassendes, inklusives, an die eigene Tradition anschlussfähiges, für verwandte Traditionen anknüpfungsfähiges und für das Leben von Gläubigen existenziell relevantes Deutungsmodell zu entwickeln. Theologie ist demnach kein selbstgenügsames Spiel theoretischer Konstellationen, sondern die Reflexion menschlicher Erfahrungen mit Gott im Rahmen einer konkreten spirituellen Tradition mit dem Ziel, Lebensmöglichkeiten zu eröffnen.

819 Vgl. S. Müller, *Lived Theology*.

Literaturverzeichnis

- Abaelard, Peter: *Expositio in epistolam ad Romanos. Römerbriefkommentar II. Lateinisch – Deutsch. Übersetzt von Rolf Peppermüller* (Fontes Christiani, Bd. 26/2), Freiburg i. Br.: Herder 2000.
- Abraham, William: *Canon and Criterion in Christian Theology*, Oxford: Oxford University Press 1998.
- Al Zoubi, Odai: Wittgenstein and Family Concepts, *Nordic Wittgenstein Review* 5:1 (2016), 31–54.
- Alber, Jan / Fludernik, Monika: *Postclassical Narratology. Approaches und Analyses*, Columbus: Ohio State University Press 2010.
- Albrecht, Michaela: *Für uns gestorben: die Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu Christi aus der Sicht Jugendlicher* (Arbeiten zur Religionspädagogik, Bd. 33), Göttingen: V&R unipress 2007.
- Albrecht-Zenk, Michaela: Heilstod Jesu, *WiReLex. Das Wissenschaftlich-Religionspädagogisches Lexikon im Internet*, herausgegeben von der Deutschen Bibelgesellschaft, <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/200338/> (erstellt Februar 2018, zuletzt abgerufen am 12. 05. 2025).
- Amaladoss, Michaël: Die Theologie des Volkes in multireligiösen Gemeinschaften, *Concilium* 54:3 (2018), 287–296.
- Andersen, Friedrich: *Anticlericus: eine Laientheologie auf geschichtlicher Grundlage*, Schleswig: Bergas 1907.
- Angermüller, Johannes: *Diskursforschung. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Bielefeld: Transcript 2014.
- Armstrong, Michael R.: Some Ordinary Theology of Assisted Dying, *Ecclesial Practices* 5:1 (2018), 39–53.
- Arnold, Ursula/Hanisch, Helmut/Orth, Gottfried (Hg.): *Was Kinder glauben. 24 Gespräche über Gott und die Welt*, Stuttgart: Calwer Verlag 1997.
- Astley, Jeff: Ordinary Theology for Rural Theology and Rural Ministry, *Rural Theology* 1:1 (2003), 3–12.
- Astley, Jeff: Ordinary Theology as Lay Theology. Listening to and Learning from Lay Perspectives, *Marriage, Families & Spirituality* 20:2 (2014), 182–189.
- Astley, Jeff: *Ordinary Theology: Looking, Listening and Learning in Theology* (Explorations in practical, Pastoral and Empirical Theology), Aldershot: Ashgate 2002.
- Aumüller, Matthias: Einleitung, in: Ders. (Hg.), *Narrativität als Begriff. Analysen und Anwendungsbeispiele zwischen philologischer und anthropologischer Orientierung* (Narratologia, Bd. 31), Berlin: De Gruyter 2012, 1–18.
- Balthasar, Hans Urs von: *Theodramatik*, Bd. 4: *Das Endspiel*, Einsiedeln: Johannes-Verlag 1983.

- Barbour, Ian G.: *Myths, Models and Paradigms. The Nature of Scientific and Religious Language*, London: S.C.M. Press 1974.
- Barbour, Ian G.: *When Science Meets Religion. Enemies, Strangers or Partners?* San Francisco: Harper 2000.
- Barth, Ulrich: *Symbole des Christentums. Berliner Dogmatikvorlesung*, herausgegeben von Friedemann Steck, Tübingen ²2023.
- Bauer, Angelika: Reparaturen, in: Karin Birkner/Peter Auer/Angelika Bauer/Helga Kotthoff (Hg.), *Einführung in die Konversationsanalyse*, Berlin: De Gruyter 2020, 331–414.
- Bauer, Christian: Die Kirchen und der Populismus: Interdisziplinäre Recherchen in Gesellschaft, Religion, Medien und Politik, in: Ilona Nord/Thomas Schlag (Hg.), *Die Kirchen und der Populismus: interdisziplinäre Recherchen in Gesellschaft, Religion, Medien und Politik* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Bd. 59), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2021, 197–211.
- Bauer, Christian: Leutetheologien, ein locus theologicus? Ein kartographischer Vorschlag mit M.-Dominique Chenu und Michel de Certeau, in: Agnes Slunitschek/Thomas Bremer (Hg.), *Der Glaubenssinn der Gläubigen als Ort theologischer Erkenntnis: Praktische und systematische Theologie im Gespräch* (Quaestiones disputatae, Bd. 304), Freiburg i. Br.: Herder 2020, 35–68.
- Bauer, Christian: *Ortswechsel der Theologie: M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift „Une école de théologie: Le Saulchoir“* (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik, Bd. 42), Berlin: Lit 2010.
- Bayer, Klaus: *Argument und Argumentation: Logische Grundlagen der Argumentationsanalyse*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ²2007.
- Bayer, Oswald: *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*, Tübingen: Mohr Siebeck ²2007.
- Bedford-Strohm, Heinrich/Jung, Volker (Hg.): *Vernetzte Vielfalt: Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2015.
- Beilby, James/Eddy, Paul R. (Hg.): *The Nature of the Atonement. Four Views*, Downers Grove: InterVarsity Press 2009.
- Beilby, James/Eddy, Paul R.: The Atonement: An Introduction, in: James Beilby/Paul R. Eddy (Hg.), *The Nature of the Atonement. Four Views*, Downers Grove: InterVarsity Press 2009, 9–21.
- Beinert, Wolfgang: Der Glaubenssinn der Gläubigen in Theologie- und Dogmengeschichte. Ein Überblick, in: Dietrich Wiederkehr (Hg.), *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts?* (Quaestiones disputatae, Bd. 151), Freiburg i. Br.: Herder 1994, 66–131.
- Benz, Sabine: *Wer ist Jesus – was denkst du? Christologische Wissens- und Kompetenzentwicklung in den ersten beiden Grundschuljahren – eine*

- qualitative Längsschnittstudie* (Arbeiten zur Religionspädagogik, Bd. 56), Göttingen: V&R unipress 2015.
- Bindereif, Elisabeth: Berufspositionen und Berufsvorstellungen promovierter katholischer Laientheologen, in: Günter Dux/Thomas Luckmann/Joaachim Matthes (Hg.), *Religion und Sozialer Wandel. Und andere Arbeiten/Religion and Social Change. And other Essays* (Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie/International Yearbook for the Sociology of Religion, Bd. 7), Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 1971, 212–251.
- Blümm, Anke/Büttner, Gerhard: „... es ist Gott vielleicht nicht leichtgefallen, seinen einzigen Sohn zu opfern“. Wie Schüler/innen der Klasse 4 bis 8 den Tod Jesu sehen, *Entwurf* 1 (1998), 35–37.
- Boff, Clodovis: *Die Befreiung der Armen: Reflexionen zum Grundanliegen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie*. Freiburg i. u. e.: Ed. Exodus 1986.
- Boff, Leonardo: *Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie* (Serie Piper, Bd. 1078), München: Piper 1990.
- Boff, Leonardo: *Theologie hört aufs Volk*, Regensburg: Patmos 1985.
- Bohnsack, Ralf/Przyborski, Aglaja/Schäffer, Burkhard (Hg.): *Das Gruppendiskussionsverfahren in der Forschungspraxis*, Opladen: Verlag Barbara Budrich 2010.
- Bohnsack, Ralf: *Praxeologische Wissenssoziologie*, Opladen: Verlag Barbara Budrich 2017.
- Bonney, Rick/Cooper, Caren B. / Dickinson, Janis/Kelling, Steve/Phillips, Tina/Rosenberg, Kenneth V. / Shirk, Jennifer: Citizen Science: A Developing Tool for Expanding Science Knowledge and Scientific Literacy, *BioScience* 59:11 (2009), 977–984.
- Boyd, Gregory A.: *God at War. The Bible & Spiritual Conflict*, Downers Grove: InterVarsity Press 2014.
- Boyd, Gregory A.: Christus Victor View, in: Beilby, James/Eddy, Paul R. (Hg.): *The Nature of the Atonement. Four Views*, Downers Grove: InterVarsity Press 2009, 23–66.
- Boyd, Gregory A.: The Crucifixion of the Warrior God. Interpreting the Old Testament's Violent Portraits of God in Light of the Cross, Minneapolis: Fortress Press 2017.
- Braam, A.W. / Mooi, B. / Schaap Jonker, J. / Van Tilburg, W. / Deeg, D.J.H.: God Image and Five-Factor Model Personality Characteristics in Later Life: A Study among Inhabitants of Sassenheim in The Netherlands, *Mental Health, Religion & Culture* 11:6 (2008), 547–559.
- Braun, Virginia/Clarke, Victoria: Using Thematic Analysis in Psychology, *Qualitative Research in Psychology* 3:2 (2006), 77–101.
- Bremer, Thomas: Der Glaubenssinn der Gläubigen als Ort theologischer Erkenntnis, in: Ders. / Agnes Slunitschek (Hg.), *Der Glaubenssinn der Gläubigen als Ort theologischer Erkenntnis: Praktische und systematische Theologie im Gespräch* (Quaestiones disputatae, Bd. 304), Freiburg i. Br.: Herder 2020, 15–31.

- Breul, Martin/Wendel, Saskia: *Vernünftig glauben – begründet hoffen. Praktische Metaphysik als Denkform rationaler Theologie*, Freiburg i. Br.: Herder 2020.
- Brunner, Judith: „Der Jesus kann auch gut mit Kindern umgehen.“ Christologie der Vorschulkinder, in: Gerhard Büttner / Jörg Thierfelder (Hg.), *Trug Jesus Sandalen? Kinder und Jugendliche sehen Jesus Christus*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2001, 27–72.
- Buche, Antje/Johann Carstensen: Qualitative Comparative Analysis: Ein Überblick, in: Kriwy, Peter/Gross, Christiane (Hg.): *Klein aber fein! Quantitative empirische Sozialforschung mit kleinen Fallzahlen*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2009, 65–92.
- Bucher, Anton A. / Van't Zand, Mareike / de Roos, Simone (Hg.): „Ich denke, diese Kreuze auf dem Hügel sind Vogelscheuchen!“ Die Vorstellungen kleiner Kinder von Ostern, in: *Mit Kindergartenkindern theologische Gespräche führen: Beiträge der Kindertheologie zur Elementarpädagogik* (Jahrbuch für Kindertheologie Sonderband), Stuttgart: Calwer Verlag 2008, 147–160.
- Bucher, Anton A.: Kindertheologie: Provokation? Romantizismus? Neues Paradigma? In: Ders. (Hg.), *„Mittendrinn ist Gott“: Kinder denken nach über Gott, Leben und Tod*, Stuttgart: Calwer Verlag 2002, 9–27.
- Buck, Jennifer M.: Feminist Philosophical Theology and the Atonement, *Feminist Theology* 28:3 (2020), 239–250.
- Bultmann, Rudolf: Theologie als Wissenschaft, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 81:4 (1984), 447–469.
- Câmara, Hélder: *Der Anwalt der Gerechten. Texte zur Orientierung*, Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1987.
- Cameran, Matthias: Thematic Analysis, *WiReLex. Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon im Internet*, herausgegeben von der Deutschen Bibelgesellschaft, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100223/> 2017.
- Cardenal, Ernesto (Hg.): *Das Evangelium der Bauern von Solentiname. Gespräche über das Leben Jesu in Lateinamerika*, Gesamtausgabe, Wuppertal: Hammer 1980.
- Cartledge, Mark J.: *Testimony in the Spirit: Rescripting Ordinary Pentecostal Theology. Explorations in Practical, Pastoral, and Empirical Theology*, London: Routledge 2016.
- Cartwright, Nancy: *How the Laws of Physics Lie*, Oxford: Oxford University Press 1983.
- Cartwright, Nancy: *Nature's Capacities and Their Measurement*, Oxford: Oxford University Press 1994.
- Cobb, John B.: *Lay Theology*, Nashville: Chalice Press 1994.
- Cockayne, Joshua: The Imitation Game. Becoming Imitators of Christ, *Religious Studies* 53:1 (2017), 3–24.
- Comstock, Gary L.: Two Types of Narrative Theology, *Journal of the American Academy of Religion* 55 (1987), 687–717.

- Craig, William L.: *Atonement and the Death of Christ. An Exegetical, Historical, and Philosophical Exploration*, Waco: Baylor University Press 2020.
- Craig, William L.: Eleonore Stump's Critique of Penal Substitutionary Atonement Theories, *Faith and Philosophy* 36:4 (2019), 522–544.
- Craig, William L.: Establishing the Gospel Reliability, <https://www.reasonablefaith.org/writings/question-answer/establishing-the-gospels-reliability> (abgerufen am 29.10.2025).
- Craig, William L.: Philosophical Issues in the Atonement, in: James M. Arcadi/James T. Turner (Hg.), *T&T Clark Handbook of Analytic Theology*, London: Bloomsbury 2021, 231–242.
- Craig, William L.: *The Atonement* (Cambridge Elements: Elements in the Philosophy of Religion), Cambridge: Cambridge University Press 2018.
- Creswell, John W. / Creswell, J. David: *Research design. Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*, International Student Edition, Los Angeles: SAGE ⁵2018.
- Crisp, Oliver D.: *Approaching the Atonement. The Reconciling Work of Christ*, Downers Grove: IVP Academic 2020.
- Crisp, Oliver D.: Divine Retribution. A Defense, *Sophia* 42:2 (2003), 35–52.
- Crisp, Oliver D. (Hg.): *Locating Atonement. Explorations in Constructive Dogmatics*, Grand Rapids: Zondervan 2015.
- Crisp, Oliver D.: Moral Exemplarism and Atonement, *Scottish Journal of Theology* 73:2 (2020), 137–149.
- Crisp, Oliver D.: Non-Penal Substitution, *International Journal of Systematic Theology* 9:4 (2007), 415–433.
- Crisp, Oliver D.: Penal Non-substitution, *The Journal of Theological Studies* 59:1 (2008), 140–168.
- Crisp, Oliver D.: Salvation and Atonement: On the Value and Necessity of the Work of Jesus Christ, in: Ivor J. Davidson / Murray Rae (Hg.), *God of Salvation, Soteriology in Theological Perspective*, London: Ashgate 2016, 105–120.
- Crisp, Oliver D.: The Importance of Model Building in Theology, in: James M. Arcadi/James T. Turner, Jr. (Hg.), *T&T Clark Handbook of Analytic Theology*, London: Bloomsbury 2021, 9–20.
- Crisp, Oliver D.: *The Word Enfleshed. Exploring the Person and Work of Christ*, Grand Rapids: Baker Academic 2016.
- Cross, Richard: Atonement without Satisfaction, in: Michael C. Rea (Hg.), *Oxford Readings in Philosophical Theology. Volume 1: Trinity, Incarnation, Atonement*, Oxford: Oxford University Press 2009, 328–347.
- Davidson, Ivor J. / Rae, Murray A. (Hg.): *God of Salvation. Soteriology in Theological Perspective*, London: Routledge 2016.
- Davis, Stephen T.: Atonement and the Wrath of God, in: Oliver D. Crisp (Hg.), *Locating Atonement. Explorations in Constructive Dogmatics*, Grand Rapids: Zondervan 2015.
- Dirscherl, Erwin/Weißer, Markus: *Dogmatik für das Lehramt. 12 Kernfragen des Glaubens*, Regensburg: Pustet 2019.

- Dodaro, Robert: *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press 2009.
- Döhling, Jan-Dirk: Reue Gottes, *WiBiLex. Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*, herausgegeben von der Deutschen Bibelgesellschaft, <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/33422/> (erstellt April 2012, zuletzt abgerufen am 29.3.2025).
- Dolezal, James E.: Strong Impassibility, in: Robert J. Matz/A. Chadwick Thornhill (Hg.), *Divine Impassibility. Four Views on God's Emotion and Suffering* (Spectrum Multiview Books), Downers Grove: IVP Academic 2015, 13–37.
- DuBose, Todd: Lived Theology, in: David A. Leeming (Hg.), *Encyclopedia of Psychology and Religion*, Boston: Springer 2014, 1033–1035.
- Dürnberger, Martin/Langenfeld, Aaron/Lerch, Magnus/Wurst, Melanie: Vorwort, in: Dies. (Hg.), *Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart* (ratio fidei, Bd. 60), Regensburg: Pustet 2017, 9–11.
- Dürnberger, Martin/Langenfeld, Aaron/Lerch, Magnus/Wurst, Melanie (Hg.), *Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart* (ratio fidei, Bd. 60), Regensburg: Pustet 2017.
- Dürnberger, Martin: *Basics Systematischer Theologie. Eine Anleitung zum Nachdenken über den Glauben*, 2., erweiterte Auflage, Regensburg: Pustet 2023.
- Dürscheid, Christa: Äußerungsformen im Kontinuum von Mündlichkeit und Schriftlichkeit. Sprachwissenschaftliche und sprachdidaktische Aspekte, in: Eva Neuland (Hg.), *Variation im heutigen Deutsch: Perspektiven für den Sprachunterricht*, Frankfurt a. M.: Peter Lang 2006, 375–388.
- Erickson, Millard J.: *Christian Theology*, Grand Rapids: Baker ³2013.
- Essen, Georg: „Letztgültigkeit in geschichtlicher Kontingenz“. Zu einem Grundlagenproblem der theologischen Hermeneutik, in: Gerhard Larcher/Klaus Müller/Thomas Pröpper (Hg.), *Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung*, Regensburg: Pustet, 186–204.
- Exeler, Adolf/Mette, Norbert (Hg.): *Theologie des Volkes*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1978.
- Faix, Tobias/Jung, Stefan/Künkler, Tobias (Hg.): *Evangelisch Hochreligiöse im Diskurs*, Stuttgart: Kohlhammer 2020.
- Faix, Tobias/Künkler, Tobias: *Generation Lobpreis und die Zukunft der Kirche: Das Buch zur empirica Jugendstudie 2018*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2018.
- Farris, Joshua R. / Hamilton, S. Mark: Craig on Penal Substitution: A Critique, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 63 (2021), 237–269.

- Farris, Joshua R. / Hamilton, S. Mark: Reparative Substitution and the ‚Efficacy Objection‘: Toward a Modified Satisfaction Theory of Atonement, *Perichoresis*, 15:3 (2017), 97–110.
- Farris, Joshua R. / Hamilton, S. Mark: The Logic of Reparative Substitution. Contemporary Restitution Models of Atonement, Divine Justice, and Somatic Death, *Irish Theological Quarterly* 1:83 (2018), 62–77.
- Ferré, Frederick: *Language, Logic and God*, Chicago: University of Chicago Press ⁴1981.
- Fiddes, Paul S.: Salvation, in: John Webster / Kathryn Tanner / Iain Torrance (Hg.), *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, Oxford: Oxford University Press 2007.
- Fiehler, Reinhard: Mündliche Kommunikation, in: Michael Becker-Mrotzek (Hg.), *Mündliche Kommunikation und Gesprächsdidaktik*, Baltmannsweiler: Schneider Verlag Hohengehren ⁵2022, 25–51.
- Findeis, Hans-Jürgen: Überlegungen zu einer Theologie des Volkes, *Katechetische Blätter* 103:8 (1978), 603–607.
- Fisher, Grant: The Autonomy of Models and Explanation: Anomalous Molecular Rearrangements in Early Twentieth-Century Physical Organic Chemistry, *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 37:4 (2006), 562–584.
- Foroughi, Louisa: „To Sey or Thinke Otherwise“: Ordinary Theology and Facing Death in Late Medieval Norfolk, *Religions* 9:3 (2018), 67.
- Forrest, Peter: *Developmental Theism. From Pure Will to Unbounded Love*. Oxford: Oxford University Press 2007.
- Francis, Leslie J., / Jones, Susan H.: An Empirical Approach to Mark’s Account of Discipleship: Conversation between the Word of God and the People of God, *Rural Theology* 13:1 (2015), 69–81.
- Frigg, Roman / Hartmann, Stephan: Models in Science, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2024 Edition), herausgegeben von Edward N. Zalta und Uri Nodelman, <https://plato.stanford.edu/entries/models-science/> (erstellt am 27.02.2006, zuletzt abgerufen am 03.04.2025).
- Fuchs, Ottmar: Sühnt Gott für den „Staub des Todes“? In: Magnus Striet / Jan-Heiner Tück (Hg.), *Erlösung auf Golgotha? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen*, Freiburg i. Br.: Herder 2012, 147–178.
- Gäde, Gerhard: Eine andere Barmherzigkeit. Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, Würzburg: Echter 1989.
- Gasser, Georg / Jaskolla, Ludwig / Schärfl, Thomas (Hg.): *Handbuch für analytische Theologie* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie, Bd. 11), Münster: Aschendorff Verlag 2017.
- Gasser, Georg / Viertbauer, Klaus: Die Entwicklung der analytischen Religionsphilosophie hin zur analytischen Theologie, in: Georg Gasser / Ludwig Jaskolla / Thomas Schärfl (Hg.), *Handbuch für analytische Theologie* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie, Bd. 11), Münster: Aschendorff 2017, 5–30.

- Giancoli, Douglas C.: *Giancoli Physik. Gymnasiale Oberstufe*, Hoboken/München: Pearson ³2010.
- Girard, René: *Der Sündenbock*, Zürich: Benziger 1998.
- Gläser-Zikuda, Michaela/Seidel, Tina/Rohlf, Carsten/Gröschner, Alexander (Hg.), *Mixed methods in der empirischen Bildungsforschung*, Münster: Waxmann 2012.
- Göcke, Benedikt: *Alles in Gott? Zur Aktualität des Panentheismus Karl Christian Friedrich Krauses* (ratio fidei, Bd. 45), Regensburg: Pustet 2012.
- Gordon, James R.: Friedrich Schleiermacher's Theology of Salvation, in: Justin S. Holcomb (Hg.), *Christian Theologies of Salvation. A Comparative Introduction*, New York: New York University Press 2017, 281–299.
- Gorman, Michael: Christological Consistency and the Reduplicative Quia, *Journal of Analytic Theology* 2 (2014), 86–100.
- Green, Adam, Omnissubjectivity and Incarnation, *Topoi* 36 (2017), 693–701.
- Green, Joel B.: Kaleidoscopic View, in: James K. Beilby/Paul R. Eddy (Hg.), *The Nature of the Atonement. Four Views*, Westmont: InterVarsity Press 2009, 157–185.
- Greshake, Gisbert: Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte, in: Leo Scheffczyk (Hg.), *Erlösung und Emanzipation* (Questiones disputatae, Bd. 61), Freiburg i. Br.: Herder 1973, 69–101.
- Greshake, Gisbert: Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, *Theologische Quartalsschrift*, 4:153 (1973), 323–345.
- Grössl, Johannes: „In allem wie wir in Versuchung geführt“: theologische Modelle zum Verhältnis von göttlichem und menschlichem Willen in Christus, Freiburg i. Br.: Herder 2021.
- Grössl, Johannes: Praktizierte Glaubensreflexion als Erkenntnisort der Theologie, in: Johannes Grössl/Ulrich Riegel (Hg.), *Die Bedeutung von Gläubigen für die Theologie* (Praktische Theologie heute, Bd. 187), Stuttgart: Kohlhammer 2023, 95–114.
- Grössl, Johannes: Propositionale Glaubensinhalte und Autonomie des Subjekts in der analytischen Theologie, in: Benjamin Dahlke/Bernd Irlenborn (Hg.), *Zwischen Subjektivität und Offenbarung. Gegenwärtige Ansätze systematischer Theologie* (Kirchen in Zeiten der Veränderung, Bd. 6), Freiburg i. Br.: Herder 2021, 207–236.
- Grössl, Johannes: Die Christologie Peter Knauers als trinitarischer Panentheismus, *Zeitschrift für katholische Theologie* 142:1 (2020), 133–154.
- Grudem, Wayne A., *Systematic Theology. An Introduction to Biblical Doctrine*, Grand Rapids: Zondervan 1994.
- Gür-Seker, Derya: Zur Verwendung von Korpora in der Diskurslinguistik. In: Johannes Angermüller et al. (Hg.), *Diskursforschung: Ein interdisziplinäres Handbuch*, Bd. 2, Bielefeld: transcript 2014, 583–603.
- Hachgenei, Davina: *Narratologie und Geschichte. Eine Analyse schottischer Historiographie am Beispiel des „Scotichronicon“ und des „Bruce“* (Mainzer Historische Kulturwissenschaften, Bd. 44), Bielefeld: transcript 2019.

- Hamilton, S. Mark: Jonathan Edwards, Anselmic Satisfaction and God's Moral Government, *International Journal of Systematic Theology* 17 (2015), 46–67.
- Hansson, Lena/Redfors, Andreas: Swedish Upper Secondary Students' Views of the Origin and Development of the Universe, *Research in Science Education* 36:4 (2006), 355–379.
- Härle, Winfried: Was haben Kinder in der Theologie verloren? Systematisch-theologische Überlegungen zum Projekt einer Kindertheologie, in: Anton A. Bucher (Hg.), „Zeit ist immer da“. *Kinder erleben Hoch-Zeiten und Fest-Tage* (Jahrbuch für Kindertheologie, Bd. 3), Stuttgart: Calwer Verlag 2004, 11–27.
- Hart, Trevor: Irenaeus, Recapitulation, and Physical Redemption, in: Trevor Hart/Daniel Thimell/Allison Park (Hg.), *Christ in Our Place: The Humanity of God in Christ for the Reconciliation of the World. Essays Presented to Professor James Torrance*, Pickwick: Wipf and Stock 1989, 152–181.
- Hempelmann, Hanspeter: Hat das Kreuz Jesu eine Heils-Bedeutung? Thesen zu Analyse und Kritik der gegenwärtigen Diskussionslage aus systematisch-theologischer Perspektive, *Theologische Beiträge* 41 (2019), 147–159.
- Herman, David: Cognitive Narratology, in: Peter Hühn / Jan Christoph Meister/John Pier/Wolf Schmid (Hg.), *Handbook of Narratology*, Berlin: De Gruyter 2014, 46–64.
- Hick, John: *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Basingstoke: Macmillan 1997.
- Hick, John: Is the Doctrine of the Atonement a Mistake? In: Richard Swinburne/Alan G. Padgett (Hg.), *Reason and the Christian Religion: Essays in Honour of Richard Swinburne*, Oxford: Clarendon Press (1994), 247–263.
- Hick, John: *The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age*, Louisville: Westminster John Knox Press ²2006.
- Hill, Daniel J. / Jedwab, Joseph: Atonement and the Concept of Punishment, in: Oliver D. Crisp (Hg.), *Locating Atonement: Explorations in Constructive Dogmatics*, Grand Rapids: Zondervan 2015, 139–153.
- Hirsch, Emmanuel: Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit dem allgemeinen Bewegung des europäischen Denkens, Bd. 1, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus ⁴1968.
- Hofheinz, Marco: Narrative Ethik als „Typfrage“. Entwicklungen und Probleme eines konturierungsbedürftigen Programmbegriffs, in: Marco Hofheinz/Frank Mathwig/Matthias zeindler (Hg.), *Ethik und Erzählung. Theologische und philosophische Beiträge zur narrativen Ethik*, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2009.
- Höhn, Hans-Joachim: Glauben und Verstehen. Hermeneutische Desiderate einer „Analytischen“ Theologie, in: Ders. / Saskia Wendel/Gregor Reimann/Julian Tappen (Hg.), *Analytische und Kontinentale Theologie im Dialog* (Questiones Disputatae, Bd. 314), Freiburg i. Br.: Herder 2021.

- Holcomb, Justin S. (Hg.): *Christian Theologies of Salvation. A Comparative Introduction*, New York University Press 2017.
- Hotze, Gerhard/Nicklas, Tobias/Tomberg, Markus/Tück, Jan-Heiner: *Jesus begegnen. Zugänge zur Christologie* (Theologische Module, Bd. 3), Freiburg i. Br.: Herder 2009.
- Hudson, Hud: *The Fall and Hypertime*, Oxford: Oxford University Press 2014.
- Hydinger, Kristen/Sandage, Steven/Jankowski, Peter/Rambo, Shelly: Penal Substitutionary Atonement and Concern for Suffering: An Empirical Study, *Journal of Psychology & Theology* 45:1 (2017), 33–45.
- Internationale Theologische Kommission (Hg.): *Sensus fidei und sensus fidelium im Leben der Kirche*, Bonn: Deutsche Bischofskonferenz 2014.
- Johnson, Adam J. (Hg.): *T&T Clark Companion to Atonement*, London: Bloomsbury 2017.
- Johnson, Elizabeth A.: Tectonic Shifts: Catholic Theology as American, Lay, and Pluralistic, *Horizons* 26:2 (1999), 295–298.
- Karrer, Leo: *Aufbruch der Christen: Das Ende der klerikalen Kirche* (Evangelium konkret, Bd. 7), München: Kösel 1989.
- Karrer, Leo: *Von Beruf Laientheologe?* Freiburg i. Br.: Herder 1970.
- Kessler, Hans: Christologie, in: Theodor Schneider (Hg.), *Handbuch der Dogmatik. Bd. 1: Prolegomena, Gotteslehre, Schöpfungslehre, Christologie, Pneumatologie*, Düsseldorf: Patmos 1992, 241–443.
- Kienpointner, Manfred. *Alltagslogik: Struktur und Funktion von Argumentationsmustern* (Problemata, Bd. 126), Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1992.
- Kling-Witzenhausen, Monika: Die Stimmen der Gläubigen hörbar machen. Leutetheologien von Schwellenchrist(inn)en und ihre Implikationen für akademische Theolo(inn)en, in: Agnes Slunitschek/Thomas Bremer (Hg.), *Der Glaubenssinn der Gläubigen als Ort theologischer Erkenntnis: Praktische und systematische Theologie im Gespräch* (Quaestiones disputatae, Bd. 304), Freiburg i. Br.: Herder 2020, 195–215.
- Kling-Witzenhausen, Monika: *Was bewegt Suchende? Leutetheologien – empirisch-theologisch untersucht* (Praktische Theologie heute, Bd. 176), Stuttgart: Kohlhammer 2020.
- Knauer, Peter: *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentalthologie*, 6., neubearbeitete und erweiterte Auflage, Freiburg i. Br.: Herder 1991.
- Knauer, Peter: Replik von Peter Knauer SJ, *Zeitschrift für Katholische Theologie* 142:1 (2020), 155–158.
- Knop, Julia: Soteriologische Motive, in: Bertram Stubenrauch/Wolfgang Beinert (Hg.), *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg i. Br.: Herder 2012, 595–601.
- Knop, Julia: Decision making – decision taking: Partizipation und Synodalität in katholischer Ekklesiologie, *Zeitschrift für Pastoraltheologie* 40:1 (2020), 7–18.

- Koschate, Michael: Vorsicht Gruppendiskussionen! Eine kritische Betrachtung, *Planung & Analyse. Zeitschrift für Marktforschung und Marketing* 33:6 (2005), 27–31.
- Kotsko, Adam: Exemplarism, in: Adam J. Johnson (Hg.), *T&T Clark Companion to Atonement*, London: Bloomsbury 2017, 485–488.
- Kotsko, Adam: *The Politics of Redemption. The Social Logic of Salvation*, London: Bloomsbury 2010.
- Kraft, Friedhelm: „Wenn dein Kind dich morgen fragt ...“ Der Kirchentag lädt ein zum „Theologisieren“ (nicht nur) mit Kindern, *Loccumer Pelikan*, 4 (2004), 171–173.
- Kuhn, Thomas S.: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag ²1967.
- Kreiner, Armin: Bekenntnisse eines metaphysischen Realisten, *Zeitschrift für Theologie und Philosophie* 144:1 (2022), 71–95.
- Kühn, Thomas/Koschel, Kay-Volker: *Gruppendiskussionen: Ein Praxis-Handbuch*, Wiesbaden: Springer VS ²2018.
- Lakatos, Imre: *The Methodology of Scientific Research Programmes* (Philosophical Papers, Bd. 1), Cambridge: Cambridge University Press 1977.
- Lamnek, Siegfried: *Gruppendiskussion. Theorie und Praxis*, 2., überarbeitete und erweiterte Auflage, Weinheim: Beltz 2005.
- Law, Easten: Orienting a Transnational Lived Theology for Asian America: Becoming Friends on the Way, *Theology Today* 79:4 (2023), 410–421.
- Leavy, Patricia: *Research design. Quantitative, qualitative, mixed methods, arts-based, and community-based participatory research approaches*, New York: The Guilford Press 2017.
- Lewis, David (2009): Do We Believe in Penal Substitution? In: Michael C. Rea (Hg.), *Oxford Readings in Philosophical Theology. Vol. 1: Trinity, Incarnation, Atonement*, Oxford: Oxford University Press 2009, 308–313.
- Lienhard, Marc: *Martin Luthers christologisches Zeugnis. Entwicklung und Grundzüge seiner Christologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979.
- Limbeck, Meinrad: Die Klage – eine verschwundene Gebetsgattung, *Theologische Quartalschrift* 157 (1977), 3–16.
- Löffler, Winfried: Metaphysik und Geltung, in: Hans-Joachim Höhn / Saskia Wendel / Gregor Reimann / Julian Tappen (Hg.), *Analytische und Kontinentale Theologie im Dialog* (Questiones Disputatae, Bd. 314), Freiburg 2021, 86–117.
- Löffler, Winfried: Wer hat Angst vor analytischer Philosophie? Zu einem immer noch getriebenen Verhältnis, *Stimmen der Zeit* 132:6 (2007), 375–388.
- Losch, Andreas: Das Paradigma des Kritischen Realismus, in: Christian Tapp/Christof Breitsameter (Hg.), *Theologie und Naturwissenschaften*, Berlin: De Gruyter 2014, 69–94.
- Löwe, Hartmut: Evangelische Kirche in Deutschland, *LThK³*, Bd. 3, Sp. 1038–1044.

- Lucas, John R.: Reflections on the Atonement, in: Alan G. Padgett (Hg.), *Reason and the Christian Religion. Essays in Honour of Richard Swinburne*, Oxford: Clarendon Press 1994, 265–275.
- Luckmann, Thomas: *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan 1967.
- Lüthje, Corinna: Die Gruppendiskussion in der Kommunikationswissenschaft, in: Stefanie Auerbeck-Lietz/Michael Meyen (Hg.), *Handbuch nicht standardisierte Methoden*, Wiesbaden: Springer VS 2016, 157–173.
- Luther, Henning: *Religion und Alltag: Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart: Radius-Verlag 1992.
- Macquarrie, John: *The Faith of the People of God: A Lay Theology*, London: SCM Press 1974.
- Marschler, Thomas (Hg.): *Erlösung erzählen – verstehen – verkündigen. Vorträge beim Treffen des Priesterrats der Erzdiözese Köln am 16. Juni 2011 in Bad Honnef*.
- Marsh, Charles/Slade, Peter/Azaransky, Sarah (Hg.): *Lived Theology. New Perspectives on Method, Style, and Pedagogy*, New York: Oxford University Press 2016.
- Massimi, Michela: Two Kinds of Exploratory Models, *Philosophy of Science*, 86:5 (2019), 869–881.
- Matz, Robert J. / Thornhill, A. Chadwick: Introduction. Four Views on Divine (Im)Passibility, in: Dies. (Hg.), *Divine Impassibility. Four Views on God's Emotion and Suffering* (Spectrum Multiview Books), Downers Grove: IVP Academic 2015.
- McCall, Thomas H.: *An Invitation to Analytic Christian Theology*, Downers Grove: InterVarsity Press 2015.
- McCarroll, Pamela R.: Keeping It Real. Decolonizing Christian Inter-Religious Practice as an Exercise in a Practical Theology of the Cross, *Religions* 10:3 (2019), 203.
- McCord Adams, Marilyn: *Christ and Horrors. The Coherence of Christology* (Current Issues in Theology), Cambridge: Cambridge University Press 2006.
- McCord Adams, Marilyn: *Horrendous Evils and the Goodness of God*, Ithaca: Cornell University Press 1999.
- Meer, Dorothee/Pick, Ina: *Einführung in die Angewandte Linguistik. Gespräche, Texte, Medienformate analysieren*, Stuttgart: J. B. Metzler 2019.
- Menke, Karl-Heinz: Gott sühnt in seiner Menschwerdung die Sünde des Menschen, in: Magnus Striet/Jan-Heiner Tück (Hg.), *Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen*, Freiburg i. Br.: Herder 2012, 101–125.
- Menke, Karl-Heinz: *Inkarnation. Das Ende aller Wege Gottes*, Regensburg: Pustet 2021.
- Menke, Karl-Heinz: *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg ³2012.

- Menke, Karl-Heinz: *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie* (Sammlung Horizonte, Bd. 29), Einsiedeln: Johannes-Verlag 1997.
- Merton, Robert K.: Thematic Analysis in Science: Notes on Holton's Concept, *Science* 188:4186 (1975) 335–339.
- Metz, Johann Baptist: Kleine Apologie des Erzählens, *Concilium* 9 (1973), 334–341.
- Michener, Ronald T.: *Postliberal Theology. A Guide for the Perplexed*, London: T&T Clark 2013.
- Miller-McLemore, Bonnie: Is Qualitative Research the Best or Only Way to Study Lived Theology? *Ecclesial Practices* 10:2 (2023), 157–164.
- Misoch, Sabina: Samplingverfahren in qualitativer Forschung und der Zugang zum Feld, in: Dies., *Qualitative Interviews*, Berlin: De Gruyter 2019, 199–212.
- Moltmann, Jürgen: *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München: Chr. Kaiser Verlag 1989.
- Morris, Thomas V., *The Logic of God Incarnate*, Eugene, Or.: Wipf & Stock 2001.
- Mueller, Michael/Tippins, Deborah/Bryan, Lynn: „The Future of Citizen Science“. *Democracy and Education* 20:1 (2012), Art. 2.
- Mullins, Ryan T.: *God and Emotions*, Cambridge University Press 2020.
- Müller, Christoph: „So kommen wir denn alle aus Gottes Bauch“. Zur Einholung der Laienperspektive in die (praktisch-)theologische Reflexion, *Pastoraltheologie* 99:12 (2010), 513–529.
- Müller, Gerhard L., *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg i. Br.: Herder 2010.
- Müller, Sabrina/Knapp, Aline/Todjeras, Patrick/Merian, Katharina: Expanding and Democratizing Knowledge: Participatory Citizen Science as a Research Strategy for Empirical Theology, *Journal of Empirical Theology* 37:2 (2024), 188–203.
- Müller, Sabrina: *Gelebte Theologie: Impulse für eine Pastoraltheologie des Empowerments* (Theologische Studien, Bd. 14), Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2019.
- Müller, Sabrina: *Lived Theology. Impulses for a Pastoral Theology of Empowerment*, Eugene: Cascade Books 2021.
- Murphy, Mark C.: Not Penal Substitution but Vicarious Punishment, *Faith and Philosophy* 26 (2009), 253–273.
- Myers, Benjamin: The Patristic Atonement Model, in: Oliver Crisp/Fred Sanders (Hg.), *Locating Atonement. Explorations in Constructive Dogmatics*, Grand Rapids: Zondervan 2015, 71–88.
- Neuland, Eva/Peschel, Corinna: Mündlicher Sprachgebrauch, in: Eva Neuland/Corinna Peschel (Hg.), *Einführung in die Sprachdidaktik*, Stuttgart: J.B. Metzler 2013, 46–80.
- Neuner, Peter: *Martin Luthers Reformation. Eine katholische Würdigung*, Freiburg i. Br.: Herder 2017.

- Newman, Greg/Wiggins, Andrea/Crall, Alycia/Graham, Eric/Newman, Sarah/Crowston, Kevin: The Future of Citizen Science: Emerging Technologies and Shifting Paradigms, *Frontiers in Ecology and the Environment* 10:6 (2012), 298–304.
- Nitsche, Bernhard: Zur transzendentalen Methode in der Theologie, in: Günter Kruck/Joachim Valentin (Hg.), *Realitätstypen der Theologie* (Questiones disputatae, Bd. 285), Freiburg i. Br.: Herder 2017, 171–229.
- Origenes: *Die Homilien zum Buch Jesaja*. Eingeleitet und übersetzt von Alfons Fürst und Christian Hengstermann (Origenes: Werke mit deutscher Übersetzung, Bd. 10), Berlin: De Gruyter/Freiburg i. Br.: Herder 2009.
- Oropeza, Brisio J./Moyise, Steve (Hg.): *Exploring Intertextuality: Diverse Strategies for New Testament Interpretation of Texts*, Eugene: Wipf and Stock 2016.
- Ovey, Michael: Appropriating Aulén? Employing Christus Victor Models of the Atonement, *Churchman* 124:4 (2010), 297–330.
- Pace, Enzo: The Catholic Charismatic Movement in Global Pentecostalism, *Religions* 11:7 (2020), 1–19.
- Page, Meghan D. / Thornton, Allison K.: Have We No Shame? A Moral Exemplar Account of Atonement, *Faith and Philosophy* 38:4 (2021), 409–430.
- Pannenberg, Wolfhart: *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn 1990.
- Pawl, Timothy: Conciliar Christology and the Consistency of Divine Immutability with a Mutable, Incarnate God, *Nova et vetera* 16:3 (2018), 913–937.
- Pawl, Timothy: *In Defense of Conciliar Christology. A Philosophical Essay*, Oxford: Oxford University Press 2016.
- Pawl, Timothy: *In Defense of Extended Conciliar Christology. A Philosophical Essay*, Oxford: Oxford University Press 2019.
- Plantinga, Alvin: *Warranted Christian Belief*, Oxford: Oxford University Press 2000.
- Peckham, John C.: *The Doctrine of God. Introducing the Big Questions*, London: T&T Clark 2020.
- Plasger, Georg: *Die Not-Wendigkeit der Gerechtigkeit. Eine Interpretation zu „Cur Deus homo“ von Anselm von Canterbury* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd. 58), Münster: Aschendorff 1993.
- Plasger, Georg/Pemsel-Maier, Sabine: Theologie, *WiReLex. Das Wissenschaftlich-Religionspädagogisches Lexikon im Internet*, herausgegeben von der Deutschen Bibelgesellschaft, <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/100011/> (erstellt Januar 2015, zuletzt abgerufen am 12.05.2025).
- Polkinghorne, John C.: *One World. The Interaction of Science and Theology*, West Conshohocken: Templeton Foundation Press 2009.
- Pollack, Detlef/Müller, Olaf: *Religionsmonitor – verstehen was verbindet. Religion und Zusammenhalt in Deutschland*, München: Bertelsmann 2013.

- Pompey, Heinrich/Dirnbeck, Josef: Aufgaben für Laientheologen, *Diakonia/Der Seelsorger* 1:2 (1970), 118–124.
- Porter, Steven L.: Swinburnian Atonement and the Doctrine of Penal Substitution, in: Michael C. Rea (Hg.), *Oxford Readings in Philosophical Theology. Vol. 1: Trinity, Incarnation, Atonement*, Oxford: Oxford University Press 2009, 314–327.
- Potochnik, Angela: *Idealization and the Aims of Science*, Chicago: University of Chicago Press 2017.
- Pottmeyer, Hermann: Theologie des Volkes. Ihr Begriff und ihre Bedingungen, *Theologisches Jahrbuch* (1982), 286–301.
- Pouivet, Roger: Against Theological Fictionalism, *European Journal for Philosophy of Religion* 3:2 (2011), 427–437.
- Pröpper, Thomas: *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, 2., wesentlich erweiterte Auflage, München: Kösel 1988.
- Przyborski, Aglaja/Wohlrab-Sahr, Monika: *Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch*, Berlin: De Gruyter 2021.
- Przyborski, Aglaja: *Gesprächsanalyse und dokumentarische Methode. Qualitative Auswertung von Gesprächen, Gruppendiskussionen und anderen Diskursen*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2004.
- Quinn, Philip L.: Abelard on Atonement. ‚Nothing Unintelligible, Arbitrary, Illogical, or Immoral About It‘, in: Michael C. Rea (Hg.), *Oxford Readings in Philosophical Theology. Volume 1: Trinity, Incarnation, Atonement*, Oxford: Oxford University Press 2009, 348–364.
- Quinn, Philip L.: Swinburne on Guilt, Atonement and Christian Redemption, in: Alan G. Padgett (Hg.), *Reason and the Christian Religion: Essays in Honour of Richard Swinburne*, Oxford: Oxford University Press 1994, 277–300.
- Ragin, Charles C. / Rihoux, Benoit: *Configurational Comparative Methods. Qualitative Comparative Analysis (QCA) and Related Techniques*, Thousand Oaks: SAGE 2012.
- Rahner, Johanna: Viel beabsichtigt, wenig bewirkt. Die Kirche und die so genannten Laien, *Herder-Korrespondenz Spezial* 2 (2012), 52–56.
- Rahner, Karl: Auferstehung des Fleisches (Schriften zur Theologie, Bd. 2), Einsiedeln: Benzinger 1955, 211–225.
- Ratzinger, Joseph: *Einführung in das Christentum. Bekenntnis – Taufe – Nachfolge* (Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften, Bd. 4), Freiburg: Herder 2014.
- Ray, Darby Kathleen: *Deceiving the Devil. Atonement, Abuse and Ransom*, Cleveland: The Pilgrim Press 1998.
- Rea, Michael C. (Hg.): *Oxford Readings in Philosophical Theology. Vol. 1: Trinity, Incarnation, Atonement*, Oxford: Oxford University Press 2009.
- Rea, Michael C.: Introduction, in: Ders. / Oliver D. Crisp, *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, Oxford: Oxford University Press 2011, 1–32.

- Rea, Michael C.: *The Hiddenness of God*, Oxford: Oxford University Press 2018.
- Rea, Michael: The Ill-Made Knight and the Stain on the Soul. *European Journal for Philosophy of Religion* 11:1 (2019), 117–134.
- Rees, B. R.: *Pelagius. A Reluctant Heretic*, Woodbridge: The Boydell Press 1988.
- Remenyi, Matthias: Stellvertretung, nicht Äquivalenz. Überlegungen zur Soteriologie im Anschluss an Cur Deus homo. Response auf Veronika Wegener, in: Georg Gasser/Ludwig Jaskolla/Thomas Schärfl (Hg.), *Handbuch für Analytische Theologie* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie, Bd. 11), Münster: Aschendorff 2017, 695–719.
- Richtmeyer, Ulrich: *Wittgensteins Bilddenken. 12 Studien zur Philosophie des Bildes*, Boston: W. Fink 2019.
- Riegel, Ulrich/Faix, Tobias: Jugendtheologie: Grundzüge und grundlegende Kontroversen einer relativ jungen religionspädagogischen Programmatik, in: Tobias Faix/Ulrich Riegel/Tobias Künkler (Hg.), *Theologien von Jugendlichen: Empirische Erkundungen zu theologisch relevanten Konstruktionen Jugendlicher*, Berlin: Lit 2015, 9–33.
- Rogers, Katherine: An Anselmian defense of the Incarnation, in: J. P. Moreland/Chad Meister/Khaldoun A. Sweis (Hg.), *Debating Christian Theism*, Oxford: Oxford University Press 2013, 393–403.
- Roose, Hanna: *Kindertheologie und schulische Alltagspraxis. Eine Studie zum Verhältnis von kindertheologischen Normen und eingeschliffenen Routinen im Religionsunterricht*, Stuttgart: Calwer 2019.
- Rosen, Michael: Continental Philosophy from Hegel, in: A. C. Grayling: *Philosophy 2. Further Through the Subject*, Oxford: Oxford University Press 1998, 663–704.
- Rothgangel, Martin/Wilk, Florian: Wahrnehmung Jesu. Ein neutestamentlich-religionspädagogischer Dialog, *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik*, 1 (2006), 142–165.
- Rothgangel, Martin: „Ecclesia semper reformanda“. Religionspädagogische Impulse zur Etablierung von Laientheologien, in: Ferdinand R. Probstmeier (Hg.), *Zukunft der Kirche, Kirche der Zukunft. Bestandsaufnahmen – Modelle – Perspektiven*, Regensburg: Pustet 2004, 303–315.
- Ruhstorfer, Karlheinz (Hg.): *Systematische Theologie* (Theologie studieren im modularisierten Studiengang, Bd. 3), Paderborn: Schöningh 2012.
- Rutledge, Fleming: *The Crucifixion: Understanding the Death of Jesus Christ*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing 2017.
- Rutledge, Jonathan C.: *Forgiveness and Atonement. Christ's Restorative Sacrifice* (Routledge Studies in Analytic and Systematic Theology), London: Routledge 2022.
- Sacks, Harvey/Schegloff, Emanuel/Jefferson, Gail: *A Simplest Systematics for the Organization of Turn-Taking for Conversation*, *Language* 50:4 (1974), 696–735.

- Sajak, Clauß Peter (Hg.): *Praktische Theologie* (UTB Theologie, Bd. 3472), Paderborn: Schöningh 2012.
- Sander, Michael: Konfessionen Deutschland Zensus 2011, Grafik auf Grundlage von: Statistische Ämter des Bundes und der Länder: *Bevölkerung – Ergebnisse des Zensus am 9. Mai 2011*, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=26847936> (abgerufen am 12.05.2025).
- Sanders, John: *The God Who Risks. A Theology of Divine Providence*, Downers Grove: InterVarsity Press 22007.
- Santer, Hellmut: *Persönlichkeit und Gottesbild. Religionspsychologische Impulse für eine praktische Theologie* (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Bd. 42), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003.
- Sattler, Dorothea: *Erlösung? Lehrbuch der Soteriologie*, Freiburg i. Br.: Herder 2023.
- Schäffer, Burkhard: Gruppendiskussion, in: Ralf Bohnsack / Alexander Geimer / Michael Meuser (Hg.), *Hauptbegriffe qualitativer Sozialforschung*, 4., vollständig überarbeitete und erweiterte Auflage, Opladen: Verlag Barbara Budrich 2018, 101–106.
- Schambeck, Mirjam: Das Kreuz zwischen theologischer Lehre und existentieller Irrelevanz. Religionsdidaktische Problematisierungen, in: Julia Knop / Ursula Nothelle-Wildfeuer: *Kreuz-Zeichen. Zwischen Hoffnung, Unverständnis und Empörung*, Ostfildern: Matthias-Grünwald-Verl. 2013, 307–319.
- Schärfl, Thomas: Analytisches Denken im Kontext, in: Ders. / Georg Gasser / Ludwig Jaskolla (Hg.): *Handbuch für Analytische Theologie*, Münster: Aschendorff 2017, 35–72.
- Schärfl, Thomas: Postliberale Theologie und die Standortbestimmung von Fundamentaltheologie, *Zeitschrift für Katholische Theologie* 132 (2010), 47–64.
- Schärfl, Thomas: Theologie und analytische Metaphysik, *Münchener Theologische Zeitschrift* 73 (2022), 339–361.
- Scheffczyk, Leo / Affemann, Rudolf (Hg.): *Erlösung und Emanzipation. Tagung der „Arbeitsgemeinschaft Katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen“ vom 27. bis 30. 12. 1972 in München*, Freiburg i. Br.: Herder 1973.
- Schlag, Thomas / Schweitzer, Friedrich: *Brauchen Jugendliche Theologie? Jugendtheologie als Herausforderung und didaktische Perspektive*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie 2011.
- Schneider, Ruben: Die „Goldene Mitte“ zwischen Realismus und Antirealismus. Epistemisch-immanenter oder metaphysisch-immanenter Realismus? *Zeitschrift für Theologie und Philosophie* 144:1 (2022), 111–129.
- Schöndorf, Harald: Warum musste Jesus leiden? Eine neue Konzeption der Soteriologie, *Zeitschrift für Katholische Theologie* 124:4 (2002), 440–467.
- Schröter, Jens: Die Heilsbedeutung von Sterben und Tod Jesu Christi im Neuen Testament, *Kerygma und Dogma* 62:2 (2016), 115–134.

- Schwager, Raymund: Evolution, Erbsünde und Erlösung, *Zeitschrift für Katholische Theologie* 117 (1995), 1–24.
- Schubert, Annchristin: *Für uns gestorben und nicht mehr von Belang? Eine qualitative Vergleichsstudie zu Deutungen Jugendlicher aus Sachsen-Anhalt und Bayern im Bezug auf den Kreuzestod Jesu Christi*, https://www.theo-web.de/zeitschrift/online-reihe/008_schubert.pdf (abgerufen am 12.05.2025).
- Schwager, Raymund: *Jesus im Heildrama: Entwurf einer biblischen Erlösungslehre* (Innsbrucker theologische Studien, Bd. 29), Innsbruck: Tyrolia²1996.
- Seewald, Michael: *Einführung in die Systematische Theologie*, Darmstadt: wbg Academic 2018.
- Siôn, Tania ap / Edwards, Owen: Praying ‚Online‘. The Ordinary Theology of Prayer Intentions Posted on the Internet, *Journal of Beliefs & Values* 33:1 (2012), 95–109.
- Siôn, Tania ap: Ordinary Prayer and the Rural Church. An Empirical Study of Prayer Cards, *Rural Theology* 7:1 (2009), 17–31.
- Slunitschek, Agnes/Bremer, Thomas/Bauer, Christian (Hg.): *Der Glaubenssinn der Gläubigen als Ort theologischer Erkenntnis. Praktische und systematische Theologie im Gespräch* (Quaestiones disputatae, Bd. 304), Freiburg i. Br.: Herder 2020.
- Slunitschek, Agnes: Der Glaubenssinn und das Individuum. Die Fähigkeit einzelner Gläubiger zu Glaubenserkenntnissen, in: Dies./Thomas Bremer/Christian Bauer (Hg.): *Der Glaubenssinn der Gläubigen als Ort theologischer Erkenntnis: Praktische und systematische Theologie im Gespräch* (Quaestiones disputatae, Bd. 304), Freiburg i. Br.: Herder 2020, 69–95.
- Schmidt-Leukel, Perry: *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2005.
- Schmidt-Leukel, Perry: Was will die pluralistische Religionstheologie? *Münchener Theologische Zeitschrift* 49 (1998), 307–334.
- Smith, David: *The Atonement in the Light of History and the Modern Spirit*, London: Hodder & Stoughton 1919.
- Stachel, Günter: Laientheologie – ein neuer Weg, *Hochland* 49:4 (1957), 341–351.
- Stallmann, Marco, Einleitung, in: Steinbart, Gotthilf S., *System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christentums*, Tübingen: Mohr Siebeck 2022, IX–XL.
- Stosch, Klaus von: *Einführung in die Systematische Theologie*, 4., aktualisierte Auflage, Paderborn: Schöningh 2019.
- Stosch, Klaus von: *Theodizee*, 2., überarbeitete Auflage, Paderborn: Schöningh 2018.
- Steinbart, Gotthilf S.: *System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christentums*, hrsg. v. Marco Stallmann (Bibliothek der Neologie, Bd. 8), Tübingen: Mohr Siebeck 2022.

- Strabbing, Jada T.: The Permissibility of the Atonement as Penal Substitution, in: Jonathan Kvanvig (Hg.), *Oxford Studies in Philosophy of Religion. Volume 7*, Oxford: Oxford University Press 2016, 239–270.
- Striet, Magnus/Tück, Jan-Heiner (Hg.): *Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen*, Freiburg i. Br.: Herder 2014.
- Striet, Magnus: Erlösung durch den Opfertod Jesu? In: Magnus Striet/Jan-Heiner Tück (Hg.), *Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen*, Freiburg i. Br.: Herder 2014, 11–31.
- Stump, Eleonore: *Atonement*, Oxford: Oxford University Press 2018.
- Stump, Eleonore/Kretzmann, Norman: Eternity, *Journal of Philosophy* 78 (1981), 429–458.
- Stump, Eleonore: Revelation and the Veridicality of Narratives, *European Journal for Philosophy and Religion* 13:4 (2021), 27–43.
- Stump, Eleonore: *The Image of God: The Problem of Evil and the Problem of Mourning*, Oxford: Oxford University Press 2022.
- Stump, Eleonore: The Problem of Evil. Analytic Philosophy and Narrative, in: Oliver D. Crisp/Michael C. Rea, *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, Oxford: Oxford University Press 2009, 251–264.
- Stump, Eleonore: *Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering*, Oxford: Oxford University Press 2010.
- Swinburne, Richard: *Responsibility and Atonement*, Oxford: Clarendon Press 1989.
- Swinburne, Richard: Stump on Forgiveness, *Faith and Philosophy* 36:4 (2019), 512–521.
- Swinburne, Richard: The Christian Scheme of Salvation, in: Michael C. Rea (Hg.), *Oxford Readings in Philosophical Theology, Vol. 1: Trinity, Incarnation, Atonement*, Oxford: Oxford University Press 2009, 294–307.
- Swinburne, Richard: *The Coherence of Theism*, Oxford: Clarendon Press 1986.
- Swinburne, Richard: *The Existence of God*, Oxford: Oxford University Press 2004.
- Tanner, Kathryn: *Christ the Key* (Current Issues in Theology, Bd. 7), Cambridge: Cambridge University Press 2010.
- Tanner, Kathryn: Incarnation, Cross, and Sacrifice: A Feminist-Inspired Reappraisal, *Anglican Theological Review* 86:1 (2004), 35–56.
- Tanner, Kathryn: Justification and Justice in a Theology of Grace, *Theology Today* 55:4 (1999), 510–523.
- Thurow, Joshua/Strabbing, Jada T.: Entwining Thomistic and Anselmian Interpretations of the Atonement, *Faith and Philosophy* 37:4 (2020), 516–535.
- Thurow, Joshua C.: He Died for Our Sins (in a Contextually-Sensitive Way), *Journal of Analytic Theology* 9 (2021), 238–261.
- Thurow, Joshua C.: Problems with Compensation: Gleeson on Marilyn McCord Adams on Evil, *Sophia* 59:3 (2020), 513–524.

- Thurrow, Joshua: Communal Substitutionary Atonement, *Journal of Analytic Theology* 3 (2015), 47–69.
- Toolan, Michael: Coherence, in: Peter Hühn / John Pier / Wolf Schmid / Jörg Schönert (Hg.), *Handbook of Narratology*, Berlin 2014, 65–83.
- Trinidad, Saúl: Hispanic Lay Theology. Reflections on an Emerging Model, *Quarterly Review* 21 (2001), 58–66.
- Tück, Jan-Heiner: Am Ort der Verlorenheit. Zur rettenden und erlösenden Kraft des Kreuzes Jesu Christi, *Zur Debatte* 3 (2012), 22–24.
- Tück, Jan-Heiner / Striet, Magnus, Vorwort, in: Dies. (Hg.), *Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen* (Theologie kontrovers), Freiburg i. Br.: Herder 2012, 7–10.
- Tveitereid, Knut / Norheim, Bård: Theological Wiggle Room as a Resource in Ordinary Theology: Significance for Ecclesiology, Leadership, and Personal Development, *International Journal of Practical Theology* 25:2 (2021), 206–223.
- Tveitereid, Knut: Lived Theology and Theology in the Lived, in: Pete Ward / Knut Tveitereid, *The Wiley Blackwell Companion to Theology and Qualitative Research*, Oxford: Wiley 2022, 67–77.
- Urban, Hans Jörg: Freikirchen, LThK³, Bd. 4, Sp. 115 f.
- Verweyen, Hansjürgen: *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Regensburg: Friedrich Pustet 2002.
- Vlach, J. Michael: Penal Substitution in Church History, *The Masters Seminary Journal* 20:2 (2009), 199–214.
- Vogl, Susanne: Gruppendiskussionen, in: Nina Baur / Jörg Blasius (Hg.): *Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung*, Wiesbaden: Springer VS 2019, 695–700.
- Wallace, A. J. / Rusk, R. D.: *Moral Transformation. The Original Christian Paradigm of Salvation*, New Zealand: Bridgehead 2011.
- Ward, Peter / Campbell, Heidi: Ordinary Theology as Narratives. An Empirical Study of Young People's Charismatic Worship in Scotland, *International Journal of Practical Theology* 15:2 (2011), 226–242.
- Weaver, J. Denny: Forgiveness and (Non)Violence. The Atonement Connections, *The Mennonite Quarterly Review* 83 (2009), 319–347.
- Weaver, J. Denny: *The Nonviolent God*, Grand Rapids: Eerdmans 2013.
- Weghaus, Winnie-Lotta / Riegel, Ulrich: Basisstrukturen des Theologisierens theologisch formal nicht gebildeter Erwachsener, in: Johannes Grössl / Ulrich Riegel (Hg.): *Die Bedeutung von Gläubigen für die Theologie*, Stuttgart: Kohlhammer 2023, 61–80.
- Weiberg, Anja: Familienähnlichkeit, in: Dies. / Stefan Majetschak (Hg.): *Wittgenstein-Handbuch*, Stuttgart: J. B. Metzler 2022, 235–242.
- Weißer, Markus: War das Kreuz denn wirklich nötig? In: Ders. / Erwin Dirscherl, *Dogmatik für das Lehramt. 12 Kernfragen des Glaubens*, Regensburg: Pustet 2019, 181–206.
- Weaver, J. Denny: *The Nonviolent Atonement*, Grand Rapids: Eerdmans 2011.

- Wengst, Klaus: „... dass der Gesalbte gemäß den Schriften für unsere Sünden gestorben ist“. Zum Verstehen des Todes Jesu als stellvertretender Sühne im Neuen Testament, *Evangelische Theologie* 72:1 (2012), 22–39.
- Wennerberg, Hjalmar: Der Begriff der Familienähnlichkeit in Wittgensteins Spätphilosophie, in: *Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen*, herausgegeben von Eike von Savigny, 2., bearbeitete Auflage, Berlin: Akademie Verlag 2011, 33–54.
- Wenz, Gunther: *Wolfhart Pannenberg's Systematische Theologie. Ein einführender Bericht, mit einer Werkbibliografie 1998–2002 und einer Bibliografie ausgewählter Sekundärliteratur*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003.
- Werbick, Jürgen: Hoffnung für diese Welt auf eine neue Welt. Individuelle und/oder kosmische Eschatologie? In: Uwe Swarat/Thomas Söding (Hg.), *Gemeinsame Hoffnung – über den Tod hinaus. Eschatologie im ökumenischen Gespräch*, Freiburg i. Br.: Herder 2013, 71–90.
- Werbick, Jürgen: *Soteriologie*, Düsseldorf: Patmos 1990.
- Wendel, Saskia: *In Freiheit glauben. Grundzüge eines libertarischen Verständnisses von Glauben und Offenbarung*, Regensburg: Friedrich Pustet 2020.
- Wiesel, Elie: Alle Flüsse fließen ins Meer. Autobiographie, Hamburg: Hoffmann und Campe 1995.
- Witherspoon, Noelle/Michell, Roland: Critical Race Theory as Ordinary Theology of African American Principals, *International Journal of Qualitative Studies in Education* 22:6 (2009), 655–670.
- Wolterstorff, Nicholas: Does Forgiveness Undermine Justice? In: Andrew Dole/Andrew Chignell (Hg.), *God and the Ethics of Belief: New Essays in Philosophy of Religion*, New York: Cambridge University Press 2005, 219–247.
- Wood, William: *Analytic Theology and the Academic Study of Religion* (Oxford Studies in Analytic Theology), Oxford: Oxford University Press 2021.
- Woznicki, Christopher: Review of Atonement by W. L. Craig, *Faith and Philosophy* 38:3 (2021), 402–407.
- Yang, Eric T. / Davis, Stephen T.: Atonement and the Wrath of God, in: Oliver D. Crisp (Hg.), *Locating Atonement. Explorations in Constructive Dogmatics*, Grand Rapids: Zondervan 2015, 154–167.
- Yinger, J. Milton / Kehrer, Günter / Dux, Günter / Bosse, Hans/Freund, Wolfgang S. / Angeles, Peter A. / Turner, Bryan S. u. a. (Hg.): *Religion und Sozialer Wandel und andere Arbeiten/Religion and Social Change And other Essays* (Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie/International Yearbook for the Sociology of Religion, Bd. 7), Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 1971.
- Zagzebski, Linda T.: *Omnisubjektivität. An Essay on God and Subjektivität*, New York: Oxford University Press 2023.
- Zagzebski, Linda T.: *Omnisubjektivität. Defense of a Divine Attribute*, Milwaukee: Marquette University Press 2013.

Literaturverzeichnis

Zulehner, Paul: „Leutereigion“. *Eine neue Gestalt des Christentums auf dem Weg durch die 80er Jahre?* Freiburg i. Br.: Herder 1982.

Verzeichnis der Abbildungen

Abbildung	1.1:Das heuristische Modell des Vergleichs der analytisch-theologischen und der laientheologischen Befunde	76
Abbildung	1.2:Formallogisches Grundmuster einer Bedeutungszuschreibung	78
Abbildung	2.1Heuristisches Analyseschema für soteriologische Modelle	103
Abbildung	3.1:Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Sieg über den Tod“ (AT 1.1)	203
Abbildung	3.2:Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Sieg über Satan und die Mächte des Bösen“ (AT 1.2)	203
Abbildung	3.3:Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Überwindung der Sünde Adams“ (AT 1.3)	204
Abbildung	3.4:Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Stellvertretende, angemessene Wiedergutmachung“ (AT 2.1)	204
Abbildung	3.5:Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Stellvertretende, äquivalente Wiedergutmachung“ (AT 2.2)	205
Abbildung	3.6:Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Verdienst Christi“ (AT 2.3)	205
Abbildung	3.7:Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Stellvertretende Strafe“ (AT 3.1)	206
Abbildung	3.8:Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Reale Strafe“ (AT 3.2)	206
Abbildung	3.9:Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Exemplarische Strafe“ (AT 3.3)	207

Verzeichnis der Abbildungen

Abbildung	3.10:Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Einzigartiges vorbildliches Liebeshandeln“ (AT 4.1)	207
Abbildung	3.11:Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Vorbildliches Liebeshandeln“ (AT 4.2)	208
Abbildung	3.12:Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Anleitung zum Vernunftgebrauch“ (AT 4.3)	208
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)	209
Abbildung	3.14:Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Echtes Leiden Gottes“ (AT 6.1)	210
Abbildung	3.15:Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Teilen einer menschlichen Ich-Perspektive“ (AT 6.2)	210
Abbildung	3.16:Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Einladung zur Gemeinschaft mit Gott“ (AT 6.3)	211
Abbildung	3.17:Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Verantwortungsübernahme Gottes“ (AT 7.1)	211
Abbildung	3.18:Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Gottes stellvertretende Wiedergutmachung an die Opfer und für die Täter“ (AT 7.2)	212
Abbildung	3.19:Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Gottes Schuldeingeständnis“ (AT 7.3)	212
Abbildung	5.1:Schematischer Verlauf der Gruppendiskussionen	293
Abbildung	5.2:Heuristisches Analyseschema eines formallogischen Argumentationsmusters	297

Abbildung	6.1:Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Kreuzestod als Zeichen des Sieges Jesu“	316
Abbildung	6.2:Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Kreuzestod als Zeichen des Sieges Jesu über das Böse“	321
Abbildung	6.3:Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Kreuzestod als Sieg über den Tod“	325
Abbildung	6.4:Erweitertes heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Kreuzestod als Sieg über den Tod“	332
Abbildung	6.5:Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Stellvertretender Sündentod (Var.1)“	333
Abbildung	6.6:Heuristisches Schema des alternativen Deutungsmodells „Stellvertretender Sündentod (Var. 2)“	346
Abbildung	6.7:Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Stellvertretender Opfertod“	347
Abbildung	6.8:Erweitertes heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Stellvertretender Opfertod“	356
Abbildung	6.9:Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Stellvertretender Tod als Deal“	357
Abbildung	6.10:Erweitertes heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Erfüllung eines Vertrags“	363
Abbildung	6.11:Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Kreuz als Zusage Gottes bzw. des Gottvertrauens“	364
Abbildung	6.12:Erweitertes heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Kreuz als Zusage Gottes bzw. des Gottvertrauens“	375
Abbildung	6.13:Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Kreuz als Konsequenz der Nächstenliebe“	377

Verzeichnis der Abbildungen

Abbildung 6.14:	Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Kreuzestod als Beweis Gottes bedingungsloser Liebe zu den Menschen“	385
Abbildung 6.15:	Erweitertes heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Kreuzestod als Beweis Gottes bedingungsloser Liebe zu den Menschen“	393
Abbildung 6.16:	Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Kreuzestod als Offenbarung Gottes bedingungsloser Liebe zu den Menschen“	394
Abbildung 6.17:	Erweitertes heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Kreuzestod als Offenbarung Gottes bedingungsloser Liebe zu den Menschen“	403
Abbildung 6.18:	Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Kreuz als Erleben von menschlichem Leid“ im Modus des Zweifels	404
Abbildung 6.19:	Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Kreuz als Mitleiden Gottes im Menschsein“ im Modus des Vertrauens	413
Abbildung 6.20:	Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Das Kreuz als Neuanfang“	414
Abbildung 6.21:	Erweitertes heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Das Kreuz als Vollendungs- und Neubeginnsmoment“ . .	423
Abbildung 6.22:	Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Kreuz als dynamischer Stimulus“	424
Abbildung 6.23:	Heuristisches Schema zum Deutungsmodell „Instrument des Marketings“	431
Abbildung 9.1:	Formallogisches Grundmuster einer Bedeutungszuschreibung	512
Abbildung 10.1:	Vorgehensweise der Teilprojekte in Gegenüberstellung	574

Tabellenverzeichnis

Tabelle	5.1:Übersicht über die im Teilprojekt rekonstruierten Codes (in alphabetischer Reihenfolge)	298
Tabelle	5.2:Die Stichprobe des vorliegenden Teilprojekts	313
Tabelle	8.1:Abgleich der Modelle beider Diskurse anhand ihrer zentralen Deutung	484
Tabelle	8.2:Abgleich der Modellfamilie „Sieg“ anhand der Varianten der zentralen Deutung beider Diskurse	486
Tabelle	8.3:Abgleich der Modellfamilie „Stellvertretung“ anhand der Varianten der zentralen Deutung beider Diskurse . . .	490
Tabelle	8.4:Abgleich der Modellfamilie „Vorbild“ anhand der Varianten der zentralen Deutung beider Diskurse	492
Tabelle	8.5:Abgleich der Modellfamilie „Offenbarung“ anhand der Varianten der zentralen Deutung beider Diskurse	493
Tabelle	8.6:Abgleich der Modellfamilie „Leiderfahrung“ anhand der Varianten der zentralen Deutung beider Diskurse	494
Tabelle	8.7:Abgleich der restlichen zentralen Deutungen und Varianten beider Diskurse	495
Tabelle	8.8:Abgleich gemeinsamer Kodierungsbegriffe beider Diskurse nach formallogischer Funktion	499
Tabelle	8.9:Überblick über spezifische Kodierungsbegriffe ausschließlich des analytisch-theologischen Diskurses nach formallogischer Funktion	504
Tabelle	8.10:Überblick über spezifische Kodierungsbegriffe des laientheologischen Diskurses nach formallogischer Funktion .	506
		605

Tabellenverzeichnis

Tabelle	9.2:Tabellarische Bilanz zum Abgleich der Argumentationsmuster	530

Personenregister

- Abaelard, P. 123, 137, 141, 142, 223, 224, 281, 282
Abraham, W. J. 87, 90–92, 94, 141
Adams, R. M. 90, 92, 267
Alber, J. 242
Albert, K. 117
Albrecht-Zenk, M. 65, 66, 553, 554, 556, 562, 563
Alston, W. P. 92
Al Zoubi, O. 572
Amaladoss, M. 50
Amor, C. 89, 90
Andersen, F. 54
Andersen, J. N. 88
Angermüller, J. 545
Anselm von Canterbury 27, 30, 33, 39, 40, 100, 101, 123, 129, 131, 133, 163, 164, 166, 222, 231, 281
Arbour, B. 88
Arcadi, J. M. 88
Aristoteles 239
Armstrong, M. R. 70
Astley, J. 12, 57, 58, 63, 459, 557
Athanasius von Alexandrien 41, 123, 126, 221
Augustinus 123, 221
Aulén, G. 124–126, 157, 221
Aumüller, M. 247
Azaransky, S. 55

Baber, H. E. 88
Balthasar, H. U. v. 123, 152
Barbour, I. 38, 39
Barth, U. 123, 140, 147
Bauer, A. 307
Bauer, C. 45, 46, 51–53, 550, 570
Bayer, K. 77
Bayne, T. 88
Bedford-Strohm, H. 550
Beilby, J. K. 142

Beinert, W. 46, 48
Benasso, M. 89
Benz, S. 65
Bernhardt, R. 89, 90
Blanchette, P. 270
Blümm, A. 65
Böhnke, M. 89
Boersma, H. 161
Boff, C. 50–52
Boff, L. 50, 51
Bohnsack, R. 72, 441, 517, 546
Bonney, R. 569
Boyd, G. 96, 158, 159, 219, 232
Braam, A. W. 536
Braun, V. 295, 296
Bremer, T. 46, 50
Breul, M. 89, 90, 538
Brower, J. E. 92
Brown, D. 92
Brüntrup, G. 89
Brunner, J. 65
Bryan, L. 569
Buck, J. M. 256
Büchner, C. 90
Büttner, G. 65
Buche, A. 82
Bucher, A. 58
Bultmann, R. 12, 44
Byrne, P. 92

Calvin, J. 123, 133, 221
Câmara, H. 51
Cameran, M. 295
Campbell, H. 57, 70
Cardenal, E. 51
Carnap, R. 16
Carstensen, J. 82
Cartledge, M. J. 557
Cartwright, N. 35
Certeau, M. d. 46

Personenregister

- Chenu, M.-D. 45
 Chignell, A. 87
 Clark, V. 295, 296
 Cleveland, L. K. 88
 Coakley, S. 87, 90
 Cobb, J. 54, 92
 Cockayne, J. 88, 95, 138, 240, 255, 256
 Collins, R. 89
 Comstock, G. M. 146, 185
 Copan, P. 89
 Craig, W. L. 88, 89, 92, 94, 123, 124, 133–135, 137, 169–173, 181, 216–220, 222, 232, 238, 239, 248–250, 252, 253, 255, 260, 261, 266, 267, 275, 276, 280, 547
 Creswell, J. D. 74
 Crewell, J. W. 74
 Crisp, O. D. 30, 34, 41, 42, 87, 88, 90–94, 98, 99, 123–126, 138, 157, 160, 169–173, 175, 199, 221, 222, 227, 228, 233, 239, 244, 255, 262, 263, 272, 274, 547
 Crisp, T. M. 87
 Cross, R. 88, 90–93, 95, 123, 166, 259, 260, 278
 Cuneo, T. 88

 Danz, C. 12
 Davis, S. T. 92, 93, 95, 132, 135
 Davison, S. 88
 D'Costa, G. 92
 De Cruz, H. 88
 Deng, N. 89
 DeVries, D. 90
 Dirnbeck, J. 54
 Dirscherl, E. 22
 Dodaro, R. 177
 Dole, A. 87
 Dolezal, J. E. 191
 Dormandy, K. 89
 Draper, P. 89, 92
 Dürnberger, M. 13, 18, 537
 Dürscheid, C. 308, 438
 DuBose, T. 55
 Dunnington, K. 88

 Eddy, P. R. 142
 Edwards, J. 222
 Edwards, O. 57, 71
 Efird, D. 88
 Einstein, A. 37
 Erickson, M. 30–32, 99
 Essen, G. 90, 538
 Eusebius von Caesarea 123
 Evans, C. A. 92
 Evans, S. C. 90
 Exeler, A. 50, 52

 Faix, T. 309, 550, 565, 568
 Farrer, A. 90, 92
 Farris, J. R. 88, 95, 123, 133, 134, 164, 165, 170, 218, 222, 233, 234, 248, 254, 255, 268, 275
 Faustus Socinus 123, 137
 Feenstra, R. J. 92
 Fergusson, D. 88
 Ferré, F. 38
 Fichte, J. G. 16
 Fiddes, P. 90
 Fiehler, R. 308, 438
 Findeis, H.-J. 50
 Fisher, G. 36
 Flint, T. P. 92, 93
 Fludernik, M. 242
 Foroughi, L. 57
 Forrest, P. 92, 95, 123, 195
 Foucault, M. 52
 Frances, B. 90
 Francis, L. J. 71
 Frei, H. 185
 Frigg, R. 35–37
 Fuchs, O. 123, 155

 Gadamer, H.-G. 242
 Gäb, S. 89
 Gäde, G. 123, 166
 Gale, R. M. 92
 Gasser, G. 18, 89, 90
 Geach, P. 90
 Gerhard, J. 123
 Giancoli, D. 37
 Girard, R. 123, 147

- Gläser-Zikuda, M. 74
 Göcke, B. P. 39, 88, 89
 Gordon, J. 140
 Gorman, M. 192, 270
 Graf, F. W. 12
 Graham, G. 90, 95
 Green, A. 88, 95, 123, 187, 188, 274
 Gregor von Nazianz 126
 Gregor von Nyssa 125, 126, 157, 221
 Greshake, G. 28, 29, 40, 125, 165
 Grössl, J. 15, 88, 89, 90, 162, 189, 270, 538
 Grotius, H. 172, 222
 Grudem, W. 137
 Gür-Seker, D. 97, 98
 Gunton, C. 92

 Hachgenei, D. 242
 Härle, W. 55, 568
 Hallensleben, B. 90
 Hamilton, S. M. 95, 133, 134, 163–165, 170, 218, 222, 233, 234, 248, 254, 255, 269
 Hansson, L. 70
 Hare, J. E. 90
 Harré, R. 92
 Harris, J. F. 92
 Hartmann, S. 35–37
 Hartshorne, C. 92
 Hasker, W. 89, 91
 Hebblethwaite, B. 92
 Hegel, G. W. F. 16
 Heidegger, M. 15, 242
 Helm, P. 92
 Hempelmann, H. 131
 Henry, M. 16
 Hereth, B. 88
 Herman, D. 242
 Hick, J. 90, 92, 123, 138, 139, 175, 226
 Hill, D. J. 93, 132
 Hirsch, E. 177
 Hodge, C. 123
 Höhn, H.-J. 19, 20, 21, 43, 89
 Hoff, G. M. 89
 Hofheinz, M. 185

 Howard-Snyder, D. 88, 92
 Hudson, H. 62, 88, 162
 Hunt, D. P. 92
 Husserl, E. 15
 Hutter, R. 90
 Hydinger, K. 559

 Inman, R. 88
 Irenäus von Lyon 41, 123, 161
 Irlenborn, B. 89

 Jantzen, G. M. 90
 Jaskolla, L. 89
 Jedwab, J. 93, 132
 Jefferson, G. 307
 Johnson, E. 54
 Jones, S. H. 71
 Jordan, J. 241

 Kant, I. 16, 17, 37, 40, 178
 Karrer, L. 54
 Keating, D. A. 90
 Kessler, H. 26, 89
 Kiempointner, M. 77
 Kling-Witzenhausen, M. 53
 Knitter, P. 92
 Knop, J. 28, 48, 49
 Konfuzius 174
 Kopf, S. M. 90
 Koritensky, A. 89
 Koschate, M. 289
 Koschel, K.-V. 72, 289–292
 Kotsko, A. 123, 139
 Kraft, F. 55
 Kreiner, A. 89
 Kretzmann, N. 92, 268
 Kronau, J. 126
 Kühn, T. 72, 289–292
 Küng, H. 123
 Kvanvig, J. L. 88
 Kyril von Alexandrien 123, 126

 Lamnek, S. 289–291
 Lamont, J. 87
 Laube, M. 89
 Law, E. 55

Personenregister

- Leavy, P. 74
 Leftow, B. 92, 93
 Leidenhag, J. M. B. 88
 Le Poidevin, R. 93, 270
 Lessing, G. E. 178
 Lewis, D. 90, 92, 132
 Lienhard, M. 28
 Lindbeck, G. 185
 Löffler, W. 18, 89
 Loke, A. T. E. 88
 Losch, A. 42
 Lucas, J. R. 90, 92, 95, 143
 Luckmann, T. 47
 Lüthje, C. 291, 292
 Luther, H. 55
 Luther, M. 27, 123

 Mackie, J. L. 92
 Macquarrie, J. 54
 Marmodoro, A. 93
 Marschler, T. 89, 93, 123, 131
 Marsh, C. 55
 Marshall, B. D. 90, 91
 Martin Soskice, J. 90
 Massimi, M. 36
 Matz, R. J. 190, 191
 McCall, T. H. 87, 88, 90, 91, 93, 281
 McCarroll, P. R. 65
 McCord Adams, M. 88, 91, 92, 95, 123, 149, 152, 154, 225, 235, 249, 253, 273, 280
 McFarland, I. A. 90, 270
 McNabb, T. D. 88
 McNaughton, D. 92
 Meixner, U. 89
 Menke, K.-H. 30, 123, 127, 128
 Merrick, T. 88
 Merricks, T. 91
 Merton, R. K. 295
 Mette, N. 50, 52
 Metz, J. B. 180
 Miller-McLemore, B. 56
 Mitchell, B. 90, 92
 Mitchell, R. 57
 Moltmann, J. 123, 152

 Moon, D. 88
 Moreland, J. P. 92
 Morris, T. V. 92, 252
 Moser, P. K. 90
 Mosser, C. 88
 Müller, C. 54
 Müller, G. L. 24, 25
 Müller, K. 89
 Müller, S. 55, 64
 Müller, T. 89
 Mullins, R. T. 88, 191
 Murphy, M. C. 88, 133
 Murray, M. J. 87
 Mutter Theresa 174
 Myers, B. J. 96, 123, 125–127, 221, 234, 257, 258

 Nemes, S. 88
 Neuner, P. 27
 Newton, J. 264
 Niebuhr, R. H. 185
 Niederbacher, B. 89, 90
 Nitsche, B. 89
 Norheim, B. 57

 O'Connor, T. 92
 O'Neill, O. 90
 Oppy, G. 89
 Origenes 22
 Ovey, M. 124, 157

 Padgett, A. G. 90, 92
 Page, M. D. 62, 145, 223, 241, 268, 269, 282
 Panchuk, M. 88
 Pannenberg, W. 123, 135, 136
 Papst Franziskus 49
 Papst Pius XII. 28
 Pawl, F. G. 88
 Pawl, T. J. 88, 91, 95, 190–192, 244, 246, 269–271, 275
 Pawlowski 248
 Peckham, J. 189
 Peeler, A. 88
 Pelagius 123, 176, 177
 Pemsel-Maier, S. 62

- Pick, I. 306
 Plantinga, A. 15, 16, 90, 92
 Plantinga, C. 92
 Plasger, G. 62, 123, 166
 Pogin, K. 88
 Pojman, L. P. 90
 Polkinghorne, J. C. 42
 Pollack, D. 311
 Pompey, H. 54
 Porter, S. L. 90, 92, 132
 Potochnik, A. 35
 Pottmeyer, H. 50
 Pouivet, R. 186
 Präpper, T. 22, 123, 147, 179, 537–539
 Przyborski, A. 72, 451–564
 Puntel, Laurenz, B. 89
 Purtill, R. L. 90

 Quinn, P. L. 90, 92, 96, 130, 142, 224, 282

 Radzik, L. 237
 Ragin, C. C. 82
 Rahner, J. 550
 Rahner, K. 44, 47, 48
 Ratzinger, J. 152
 Rauser, R. 87
 Ray, D. K. 256
 Rea, M. C. 15, 18, 21, 87, 88, 91–93, 146, 247, 263
 Redfors, A. 70
 Rees, B. R. 177
 Reimann, G. 89
 Rembroff, R. 269
 Reményi, M. 29, 89, 128, 131
 Restall, G. 88
 Ricoeur, P. 242
 Richtmeyer, U. 572
 Ricken, F. 89
 Riegel, U. 68, 568
 Rihoux, B. 82
 Rogers, K. A. 88, 91, 96, 163
 Roose, H. 59
 Rosen, M. 16–19
 Rosenhauer, S. 90
 Rosenkrantz, G. 89

 Rothgangel, M. 65
 Rowe, W. L. 89, 92
 Ruhstorfer, K. 12, 89
 Runzo, J. 92
 Russell, B. 265
 Rusk, R. D. 122, 123, 138, 139
 Rutledge, J. C. 88, 91, 95, 123, 130, 236, 238, 261, 547
 Ryan, M.-L. 183

 Sabellius 123
 Sacks, H. 307
 Sajak, C. P. 13
 Sander, M. 311
 Santer, H. 536
 Sass, H. v. 89
 Sattler, D. 25
 Schäffer, B. 72, 290, 564
 Schärfl, T. 17, 89, 90, 93, 185, 186, 244, 247, 281, 541, 542
 Schambeck, M. 65
 Schank, G. 438
 Schegloff, E. 307
 Schelling, F. W. J. 16
 Schillebeeckx, E. 44
 Schlag, T. 59
 Schleiermacher, F. D. E. 123
 Schlögl-Flierl, K. 89
 Schmidt, E. 89
 Schmidt, J. L. 123, 177
 Schmidt, T. M. 89
 Schmidt-Leukel, P. 89, 123, 175
 Schneider, R. 538
 Schöndorf, H. 123, 195
 Schönecker, D. 89
 Schoenthal, G. 438
 Schröter, J. 26
 Schubert, A. 67, 553
 Schulz, H. 89
 Schwager, R. 123, 147, 161
 Schweitzer, F. 59
 Sedmak, C. 53
 Seewald, M. 12
 Seibert, C. 89
 Senor, T. 88, 93
 Sherry, P. 90

Personenregister

- Siebenrock, R. 89
 Siòn, T. a. 57, 71, 557
 Slade, P. 55
 Slunitschek, A. 46, 49
 Smith, D. 157
 Sokrates 174
 Stachel, G. 54
 Stallmann, M. 177
 Stamps, R. L. 88
 Steinbart, G. S. 177
 Stosch, K. v. 12, 89, 537
 Strabbing, J. T. 132, 168, 238, 245, 267, 269
 Striet, M. 27, 123
 Stump, E. 15, 87, 88, 90, 92, 95, 123, 124, 137, 143, 145, 146, 149–152, 171, 179, 180, 184, 193, 194, 222, 229, 232, 235, 240–244, 246, 247, 250, 263, 264, 267–269, 274, 275, 277, 280, 282, 540, 547
 Sudduth, M. 87
 Sutanto, N. G. 88
 Swinburne, R. 16, 37, 38, 40, 89, 90, 92, 93, 95, 123, 129, 130, 133, 146, 163, 164, 166, 224, 226, 228, 237, 260, 269, 271, 272, 278

 Tanner, K. E. 90, 91, 96, 123, 127, 220, 227, 233, 543
 Tapp, C. 89
 Tappen, J. 89
 Tetens, H. 89
 Thomas von Aquin 25, 30, 123, 189, 190, 222, 223, 269, 277
 Thornhill, A. C. 190, 191
 Thornton, A. K. 62, 145, 223, 241, 268, 269, 282, 540
 Thurow, J. C. 96, 167, 168, 219, 237, 239, 254, 261, 262, 267, 269, 278
 Timpe, K. 88, 91
 Tippins, D. 569
 Tobin, T. 88
 Toolan, M. 183
 Trinidad, S. 54
 Tück, J.-H. 27, 153
 Turner, J. T. 88, 93

 Turretin, F. 255
 Tveitereid, K. 56, 57

 Urmson, J. O. 90

 Vainio, O.-P. 88
 van Inwagen, P. 89, 92, 270
 Verweyen, H. 178
 Viertbauer, K. 18, 89
 Vidu, A. 88
 Visala, A. 88
 Vlach, M. J. 133
 Vogl, S. 72, 564

 Wachter, D. v. 89
 Wainwright, W. J. 92
 Wallace, A. J. 122, 123, 138, 139
 Walsh, S. 90
 Wang, E. T. 132
 Ward, P. 57, 70
 Warman, J. 88
 Weaver, J. D. 96, 123, 142, 143, 160, 179, 227
 Wegener, V. 89
 Weghaus, W.-L. 65
 Weiberg, A. 13, 80
 Weidner, V. 89
 Weingärtner, P. 89
 Weißer, M. 22, 23
 Wendel, S. 89, 179
 Wengst, K. 131
 Wenz, G. 136
 Werbick, J. 31, 123, 155
 Wessling, J. 88
 Westphal, M. 87, 90, 91
 Whitehead, A. v. 261
 Wiertz, O. 89
 Wilk, F. 65
 Williams, C. J. F. 92
 Wintzek, O. 90
 Witherspoon, N. 57
 Wittgenstein, L. 16
 Wolf, S. 90
 Wolterstorff, N. 15, 87, 88, 90–92, 132, 238
 Wood, W. 16, 21, 88, 91

Woznicki, C. 134
Wyma, K. D. 92

Yadav, S. 88
Yancey, H. 88

Yandell, K. 92

Zagzebski, L. 62, 89, 91, 187, 188

Zulehner, P. M. 51, 52