

KLAUS VON STOSCH

Der Jesuit und exzellente Kenner des Islams und des muslimisch-christlichen Gesprächs *Felix Körner* benennt in seinen Auseinandersetzungen mit dem Islam drei Grundimplikationen, die charakteristisch für den christlichen Glauben sind und die aus seiner Sicht zwischen dem Islam und dem Christentum umstritten sind. Eine dieser Implikationen formuliert Körner folgendermaßen: „Der Mensch ist zu schwach, seine Bestimmung zu leben.“¹ An anderer Stelle spricht er in der gleichen Stoßrichtung von einer „Unfähigkeit des Menschen, aus eigener Kraft gut zu sein.“² Während Muslime der Ansicht seien, dass der Mensch von sich aus gut sein und seine Bestimmung im Leben finden kann, ist Körners Diagnose zufolge das Christentum pessimistischer und realistischer zugleich und diagnostiziert einen grundsätzlichen Defekt an der Wurzel menschlicher Existenz. Offenbar denkt er dabei an ein Theologumenon, das in der Tat muslimischen Interpreten immer wieder Kopfschmerzen bereitet hat und das auch in der gegenwärtigen Theologie heftig umstritten ist: die theologische Rede von der „Erbsünde“.

In meinem vorliegenden Beitrag will ich so vorgehen, dass ich zunächst einmal zu verdeutlichen versuche, wie dieser Begriff traditionell im Christentum verstanden wurde und wie er ausgehend vom biblischen Zeugnis formuliert werden kann (1.). Danach will ich die hier verwendeten biblischen Grundlagen mit ihrer koranischen Rezeption vergleichen (2.), um dann in einem weiteren Schritt nach einer zeitgemäßen Aneignung der Theologie der Erbsünde zu suchen, die die Anfragen des Korans ernst nimmt (3.). Schließlich will ich untersuchen, ob der auf diese Weise plausibilisierte Begriff der „Erbsünde“ bzw. die damit gemeinte Sache eine spezifisch christliche Sicht auf die Wirklichkeit impliziert oder ob hier in mythologischer Sprache eine auch mit der philosophischen Vernunft nachvollziehbare allgemeine anthropologische Erkenntnis formuliert wird, die auch für Nichtchristen und also auch Muslime zustimmungsfähig sein könnte (4.). In der Tat möchte ich in diesem Beitrag die These vertreten, dass die gegenwärtig verantwortbaren Gestalten der Lehre von der „Erbsünde“ im Christentum nicht dazu geeignet sind, um unterschiedliche Grundimplikationen von Christentum und Islam aufzuzeigen. Vielmehr

¹ FELIX KÖRNER, *Kirche im Angesicht des Islam. Theologie des interreligiösen Zeugnisses*, Stuttgart 2008, 328.

² Ebd., 345.

scheinen mir die von Körner angedeuteten Differenzen eher auf reversible, unterschiedlich erfolgte theologiegeschichtliche Weichenstellungen aufmerksam zu machen.

1. Eckpfeiler einer Theologie der Erbsünde

Die biblische Grundlage der Theologie der Erbsünde ist die alttestamentliche Geschichte des Sündenfalls (Gen 3). Als ätiologische und mythologische Erzählung über die *conditio humana* will sie verdeutlichen, dass Menschen in sich eine Neigung haben, die ihnen von Gott gesetzten Grenzen zu übertreten und so sein zu wollen wie Gott (Gen 3,5). Bildlich wird dies in der Sündenfallerzählung durch die Übertretung des Verbotes des Essens vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse ausgedrückt (Gen 2,17). Dieser Baum steht symbolisch für eine dem Menschen gegebene Grenze, die ihm in der Mitte seines Lebens – eben in der Mitte des Gartens (Gen 3,3) – gesetzt ist.³ Es handelt sich dabei um eine Grenze, deren Übertretung den Menschen in einen grundlegenden Zwiespalt bringt. Während Adam und Eva vor dem Sündenfall in einer bruchlosen Einheit mit sich und Gott leben, erkennen sie nun eine grundlegende Ambivalenz im Leben. Sie erkennen, wie sehr jede gute Handlung auch mit Negativem zusammenhängt und wie alles Böse auch verlockende Seiten hat. Die Anziehungskraft des Bösen wird in der Sündenfallerzählung durch die Schönheit des Baums und die Verlockung göttlicher Klugheit und Erkenntnis beschrieben (Gen 3,6). Umgekehrt ist es gerade die unerfüllbare Sucht nach der Ewigkeit, die die Lust leidvoll macht.⁴ So gilt also: „Es gibt tob, das Lustvolle/ Gute/ Schöne nicht ohne dass es immer schon in das ra/ das Leidvolle/ Böse/ Gemeine/ Unechte getaucht wäre.“⁵ Beides gehört nach dem Essen vom Baum der Erkenntnis untrennbar zusammen; das Leben nach dem Sündenfall wird zu einem Leben im Zwiespalt.

Das Essen vom Baum der Erkenntnis hat zur Folge, dass der Mensch diese grundlegende Ambivalenz seiner Situation erkennt. *Stanley Cavell* spricht zur Verdeutlichung der hier beschriebenen Situation von einem inneren Zwiespalt zweier Stimmen, der Stimme der Versuchung und der Stimme der Rechtleitung, wobei die Stimme der Versuchung nie zum Verstummen gebracht werden kann und menschliches Leben bleibend kennzeichnet.⁶ Andere Theologen spre-

³ Vgl. DIETRICH BONHOEFFER, *Schöpfung und Fall*, München 1989 (DBW 3), 80.

⁴ Vgl. ebd., 84.

⁵ Ebd., 83.

⁶ Vgl. ESPEN DAHL, *Finitude and Original Sin. Cavell's contribution to theology*. In: *Modern Theology* 27 (2011) 497-516, hier 502. Ich bin allerdings nicht sicher, ob man Wittgensteins Stil der inneren Dialoge in den Philosophischen Untersuchungen tatsächlich sinnvoll mit diesem Phänomen in Zusammenhang bringen kann.

chen von einem Zustand eines inneren Kampfes⁷, der nach dem Sündenfall unabänderlich das Schicksal des Menschen ist. Der Mensch kann nicht mehr in der Unschuld der fraglosen Gemeinschaft mit Gott leben, sondern erkennt die eigene Bedürftigkeit und Schutzlosigkeit. Bildlich wird dies in der Erzählung durch die Erkenntnis des ersten Menschenpaares ausgedrückt, dass sie nackt waren (Gen 3,7). Sie erkennen ihr Ausgeliefertsein an die Umgebung und schämen sich ihres Soseins. Sie wollen sich schützen und suchen nach neuen Mitteln sich darzustellen. Da die ursprünglich, fraglose Einheit und Gemeinschaft mit Gott und miteinander zerstört ist, müssen sie Wege finden, durch die Ambivalenz der Symbolwelt zueinander zu finden und miteinander umzugehen.

Dabei sind sie unentrinnbar einer Situation ausgeliefert, in der sie sich missverstehen und in der alles Stückwerk bleibt. Die Menschen sind zwar geworden wie Gott, sie erkennen gut und böse (Gen 3,22). Aber sie sind gerade durch die reflexive Distanz zur Wirklichkeit, durch das unvermeidbare skeptische Hinterfragen von allem, aus dem Paradies vertrieben. Denn sonst bestünde die Gefahr, dass sie auch noch vom Baum des Lebens essen und dadurch ewiges Leben erreichen, was sie zwar scheinbar Gott näher bringen würde, eigentlich aber zu einer Endgültigkeit des Zwiespalts führen würde, aus dem sie leben.

Gerade weil sie nicht vom Baum des Lebens gegessen haben und ihr Leben endlich bleibt, können sie darauf hoffen, aus der grundlegenden Ambivalenz ihres Lebens gerettet werden zu können. Eben an dieser Stelle setzt etwa Felix Körner an, wenn er betont, dass die Menschen „sich nur auf Christus hin verlassen (können; Vf.), das heißt auf Gottes Handeln, das in Christus gezeigt, erlebbar und nachvollziehbar geworden ist.“⁸ Nur in ihm kann die grundlegende Ambivalenz des Lebens geheilt werden, wie wir gleich unter 3. noch einmal genauer begründen wollen.

An dieser Stelle geht es mir zunächst einmal noch nicht um die Frage nach der christlichen Erlösungsbotschaft, sondern um die ihr vorausliegende Problemdiagnose. Paulus beschreibt sie ausgehend von der Sündenfallerzählung und betont insbesondere die durch die grundlegende Ambivalenz und Gestörttheit der Welt entstehende Geneigtheit zur Sünde. Er beschreibt sich als „verkauft an die Sünde. Denn ich begreife mein Handeln nicht: Ich tue nicht das, was ich will, sondern das, was ich hasse.“ (Röm 7,14f.) Felix Körner erläutert diesen Punkt so: „Die Schwierigkeit besteht nicht darin, die Normen kennenzulernen, sondern sie zu erfüllen. Klassisch bringt Paulus das menschliche Dilemma auf den Punkt: Was ich will, tue ich nicht, aber was ich nicht will, tue

⁷ Vgl. STEVEN COTTAM, *Self-control failure in Catholicism, Islam, and Cognitive Psychology*. In: *Zygon* 46 (2011) 491-499, hier 493, der hier Parallelen zu Einsichten der modernen Psychologie zur Erläuterung dieses Phänomens zieht.

⁸ F. KÖRNER, *Kirche im Angesicht des Islam*, 329f.

ich (vgl. Röm 7,15). Er benennt damit ein Strukturproblem menschlicher Existenz; Paulus verwendet hierfür das Wort ‚Sünde‘. Damit meint er nicht einzelne Taten, sondern die Schwäche, die den Menschen hindert, das – bekannte – Gesetz zu befolgen.“⁹ Paulus geht es also um das Phänomen, dass Menschen gerade dann das Böse tun und auch Lust haben, das Böse zu tun, wenn sie genau erkannt haben, dass es böse ist. Oder in den Worten des Paulus: „das Wollen ist bei mir vorhanden, aber ich vermag das Gute nicht zu verwirklichen. Denn ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will. Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, dann bin nicht mehr ich es, der so handelt, sondern die in mir wohnende Sünde.“ (Röm 7,18-20)

Damit macht Paulus deutlich, dass diese Erfahrung des Tuns des nicht Gewollten eigentlich eine Erfahrung von Unfreiheit ist. Natürlich tun wir das Böse aus eigenem Antrieb. Natürlich eignen wir uns die böse Tat je neu an, so dass sie Folge meiner Selbstbestimmung ist (Röm 5,12). Aber in dieser Selbstbestimmung erfahre ich mich gerade als ausgeliefert und unfrei. Auch wenn Paulus in seinen Formulierungen bereits eine bestimmte Erlösungslehre im Kopf hat, so knüpft er doch zunächst einmal an ein allgemein menschliches Phänomen an, das sich durch das gesamte menschliche Leben zieht und den Menschen immer wieder einholt. Man denke nur an die Lust in einer Gruppe, einen Schwächeren an den Rand zu drängen, oder an die verschiedensten Lüste und Süchte, denen Menschen nachgeben und denen sie sich unterwerfen, obwohl sie genau wissen, dass sie nicht gut für sie sind. Obwohl ich eigentlich um die Schattenseiten meines Handelns weiß, blende ich sie immer wieder aus und lasse mich verführen von der lustvollen und kraftvollen Seite meines Tuns, die gerade nicht reflektiert, welche Nebenfolgen es für Schwächere mit sich bringt.

Die Erbsündenlehre geht also aus von einer grundlegenden Ambivalenz menschlicher Freiheitsbestimmung und reflektiert eine grundlegende Geneigtheit zum Bösen, die Menschen offenbar in sich haben und der sie immer wieder nachgehen. Systematisiert und zu einem äußerst ambivalenten theologischen System ausgebaut wurde diese Lehre allerdings erst vom Kirchenvater Augustinus (354-430). Es handelt sich hierbei um eine spezifisch westliche Entwicklung der Erlösungslehre in der lateinischen Christenheit, die der späte Augustinus ursprünglich als notwendige Prämisse seiner Gnadenlehre kontruiert hat. Genau wie Paulus geht es auch Augustinus um die Verarbeitung der bedrängenden Erfahrung, dass der Mensch sündigt, obwohl er gar nicht sündigen will¹⁰ – ein Zustand aus dem er nur aus Gnade errettet werden kann. Nun fragt sich aber natürlich, warum ein unendlich gnädiger Gott nicht alle Menschen durch diese seine Gnade aus der Sünde rettet. Angesichts dieser Frage, spielt

⁹ Ebd., 291.

¹⁰ Vgl. THOMAS PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, Bd. 2, Freiburg im Breisgau 2011, 1011.

die Erbsündenlehre eine im System des Augustinischen Denkens und der ihm folgenden Kirche unverzichtbare Funktion zur Verteidigung der Gerechtigkeit Gottes. Denn da durch die Erbsündenlehre gesichert ist, dass alle Menschen die Verdammnis verdient haben, wird verständlich, dass Gott aus moralischer Sicht nicht jeden zur Gnade prädestinieren muss. Auf diese Weise erhält der seit Augustinus immer wieder vertretene Gedanke der doppelten Prädestination eine Scheinplausibilität und soll mit der Güte und Gerechtigkeit Gottes vereinbar erscheinen.

Natürlich kann dieser Schachzug nicht überzeugen, weil das Gottesbild durch diese Lehre in ein dämonisches Zwielficht gerät. Gott würde dann in nicht nachvollziehbarer, letztlich willkürlicher Weise manche Menschen aus ihrer Geneigtheit des Bösen befreien und andere aus ihr retten. An dieser Stelle vermag die Erbsündenlehre deshalb nicht mehr überzeugend die Aufgaben zu lösen, für die Augustinus sie noch verwenden konnte. Dennoch bleibt sie ein interessantes Denkangebot zur Deutung der menschlichen Daseinsverfassung, das auch kirchenamtlich immer wieder verteidigt wurde. So legt etwa das Tridentinum fest, dass die „Sünde Adams, die ihrem Ursprung nach eine ist und, durch Fortpflanzung, nicht durch Nachahmung übertragen, allen – einem jeden eigen – innewohnt.“¹¹ Wichtig und bis heute bedenkenswert scheint mir dabei die Art der Übertragung, von der hier die Rede ist, wenn von einer Übertragung *propagatione, non imitatione*, gesprochen wird. Die genaue Bedeutung dieser Formel ist zwar umstritten. Aber deutlich ist so viel¹², dass die pelagianische Vorstellung, dass ich allein durch einen eigenen Freiheitsentschluss das Problem der Geneigtheit zur Sünde lösen kann – also allein durch eine *imitatio Christi* etwa –, zu kurz greift.

Bevor ich im Abschnitt 3. nach einer zeitgemäßen neuen Aneignung der Erbsündenlehre frage, will ich zunächst einmal einen Blick auf die koranische Rezeption der Erbsündentheologie zugrunde liegenden Geschichte vom Sündenfall eingehen und überlegen, ob es koranisch Anknüpfungspunkte für die soeben explizierten Punkte gibt.

2. Eine koranische Relecture der biblischen Grundlagen der Erbsündentheologie

An der ersten Stelle im Koran, an der die Sündenfallgeschichte aufgegriffen wird¹³, erzählt der Koran von den Bedenken der Engel gegen die Erschaffung der Menschen. Angesichts der Absicht Gottes, den Mensch zu erschaffen,

¹¹ Ebd., 1071.

¹² Vgl. ebd., 1078.

¹³ Aus historisch-kritischer Sicht handelt es sich dabei wahrscheinlich um die jüngste Geschichte, die als einzige bereits aus medinensischer Zeit stammt. Doch scheint mir diese bei Rüdiger Braun

fragen sie: „Willst du jemanden auf ihr einsetzen, der Unheil auf ihr anrichtet und Blut vergießt – wo wir dir Lobpreis singen und dich heiligen?“ (2:30) Von daher kann man dem Koran keineswegs vorwerfen, naiv die Wirklichkeit menschlichen Lebens zu romantisieren. Schon im Schöpfungsakt selbst ist Gott auch aus koranischer Sicht völlig klar, wie zwiespältig die Erschaffung des Menschen ist. Und doch werden die Engel von Gott dazu gezwungen vor Adam niederzufallen (2:34) und also ihm in all seiner Ambivalenz Ehre zu erweisen.¹⁴ Denn auch wenn Adam aus koranischer Sicht der erste Prophet ist, wird er doch auch kritisiert, weil er den Bund mit Gott vergaß und „keinen festen Willen“ hat (20:115). Der fehlende feste Wille könnte eine Anspielung auf den Zwiespalt sein, die dem menschlichen Willen immer schon innewohnt und der die biblische Geschichte so sehr prägt. Eben wegen ihrer mangelnden Festigkeit im Willen, wegen ihrer Verfallenheit an die Ambivalenz essen die ersten Menschen auf Einflüsterung des Teufels hin vom verbotenen Baum. Interessanterweise findet im Koran der biblisch für den Sündenfall entscheidende Baum der Erkenntnis von Gut und Böse keine direkte Erwähnung; beim Sündenfall geht es – zumindest nach Aussage von Iblis – um den Baum des ewigen Lebens (vgl. 20:120f.), also den Baum von dem Adam und Eva gerade nicht essen dürfen und auch nicht essen können, weil sie aus dem Paradies gejagt werden, bevor sie sich überhaupt an diesen Baum heranwagen können. Gelockt wird das erste Menschenpaar koranisch ebenfalls von Iblis bzw. dem Teufel, der behauptet: „Nur deshalb hat euch euer Herr von diesem Baum verboten, damit ihr keine Engel werdet oder gar ewig lebt!“ (7:20)

Damit tritt eine erstaunliche Wende in der Geschichte ein. Die Menschen wollen also ausgerechnet das werden, was eigentlich unter ihnen steht und ihnen dienen soll und sie begehren nicht nach Erkenntnis, sondern nach Unendlichkeit. Sie sind also in ihren Wünschen eigentlich fehlgeleitet, so dass hier noch einmal zusätzlich die Ambivalenz des menschlichen Wollens reflektiert wird. Zudem wird deutlich, wie sehr Menschen mit der eigenen Endlichkeit und Kontingenz hadern, obwohl diese ihre Schwäche eigentlich auch mit ihrer Stärke zu tun hat, die sie gegenüber den Engeln in eine überlegene Position bringt. Eine besondere Pointe des Korans besteht darin, dass man nicht erfährt, welche Natur der Baum tatsächlich hat, von dem Adam und seine Gefährtin essen, insofern man ja nicht weiß, inwiefern man den Einflüsterungen des Iblis trauen darf. Offensichtlich bleibt allerdings die erhoffte Wirkung des ewigen Lebens aus, sondern es stellt sich stattdessen dieselbe Erkenntnis wie in der

in diesem Band referierte Einsicht für die inhaltliche Auswertung der entsprechenden Koranstellen von begrenztem Wert zu sein.

¹⁴ Iblis, eine dem Satan aus dem Hiob-Buch verwandte Figur, empört sich sofort über diese unerhörte Forderung Gottes und rächt sich dann auch bitter am Menschen für diese Demütigung (15:31-40).

biblischen Geschichte ein. So heißt es im Koran, dass nach dem Essen vom Baum „ihnen ihre Blöße sichtbar wurde“ (7:22). Der Sündenfall führt also auch hier zur Erkenntnis und trägt dann auch dazu bei, dass die Menschen einander feind sind (vgl. 2:36; 7:24; 20,123). Von diesen Folgen her betrachtet scheint auch dieser Baum der Baum der Erkenntnis gewesen zu sein und die biblische Analyse des Zwiespalts der menschlichen Situation wird auch koranisch geteilt. Allerdings wird das Grundproblem nicht im Wunsch nach Erkenntnis gesehen, so dass der Koran offenbar ein positiveres Verhältnis zum menschlichen Erkenntnisstreben hat als die Bibel. Als Grundproblem menschlichen Daseins wird vielmehr diagnostiziert, dass der Mensch nicht mit seiner Endlichkeit klar kommt und aus dieser Angst heraus danach strebt so zu sein wie Gott.

Auffällig ist auch die Änderung des Abschlusses der Sündenfallgeschichte im Koran. Während Adam und Eva biblisch aus dem Paradies vertrieben und bestraft werden, folgt bei dem ersten Menschenpaar auf den Fall die Bekehrung und die Rechtleitung durch Gott (20:122). Gott wendet sich ihnen gnädig zu (2:37) und wendet so ihr Schicksal, so dass Adam trotz seiner Fehler zum ersten Propheten werden kann. Diese Wendung steht durchaus im Einklang mit der Bibel, die ja auch die Barmherzigkeit Gottes betont, wenn Gott Kleider für die Menschen macht und die bleibende Gottebenbildlichkeit betont. Dennoch fokussiert der Koran noch stärker die Möglichkeit des Neuanfangs und des Segens Gottes für diesen, so dass die koranische Wendung der Geschichte Mut machen kann, dass der Mensch auch in seine Schwäche und Überheblichkeit hinein, gewissermaßen durch seine Brüche hindurch zum Propheten werden kann. Auch dann bleibt er von der Sünde bedroht und auch dann bleibt er in der Ambivalenz und strukturellen Schuldverfallenheit menschlicher Existenz verhaftet (20,123). Aber offenbar traut der Koran dem Menschen grundsätzlich zu, mit der Hilfe und Rechtleitung Gottes diese seine Situation zu wenden.

Der Koran betont also gewissermaßen die individuelle Verantwortung des Menschen. Während eine augustinisch geprägte Erbsündentheologie auch dazu führen kann, die eigene Verantwortung auf die vorgegebenen Strukturen des Bösen abzuwälzen, betont der Koran, dass die Sünde eben nicht nur eine überindividuelle Macht und strukturelle Vorgabe ist, sondern ein „den Tätern deutlich zurechenbares Vergehen.“¹⁵ Eben deshalb ist es im Islam auch nie zur Ausbildung einer Lehre von der Erbsünde gekommen¹⁶, und das menschliche Leben wird grundsätzlich positiver gesehen. Jedenfalls geht man im islamischen Kontext nicht von einer so grundsätzlich gestörten Beziehung zwischen

¹⁵ HANS ZIRKER, *Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen*, Düsseldorf 1993, 96.

¹⁶ Vgl. ABDOLDJAVAD FALATURI, *Die islamischen Glaubensrichtungen aus religionsphilosophischer Sicht*. In: ALOIS HALDER u.a. (Hg.), *Religionsphilosophie heute. Chancen und Bedeutung in Philosophie und Theologie*, Düsseldorf 1989, 195-224, hier 199.

Gott und Mensch aus, wie sie aus der christlichen Erbsündentheologie zu sprechen scheint, sondern von vielen mehr oder weniger gravierenden Störungen, die aber jeweils durch Gottes Handeln grundsätzlich heilbar sind, wenn der Mensch sich Gottes Rechtleitung öffnet.

Besonders auffallend ist jedenfalls die unterschiedliche Einschätzung des menschlichen Erkenntnistrebens. In dieser Stoßrichtung betont etwa auch *Mahmoud Ayoub* in diesem Band (17) gegen die biblische Urelternerzählung: „Erkenntnis, Wissen war nicht die Ursache seiner (Adams; Vf.) Verurteilung und Verdammung, sondern die Ursache seiner Errettung. ... Also bestand Adams Sünde nicht im Wissen, sondern im Ungehorsam. ... Erlösung beginnt also im Islam mit Adam, der für die Erde geschaffen wurde. Er steigt auf die Erde hinab, und der Kampf zwischen Gut und Böse beginnt auf seiner eigentlichen Bühne, der Erde. Erlösung geschieht, wenn dieser Kampf durch den göttlichen Sieg, den Sieg des Guten, beendet wird.“ An dieser Stelle fragt sich allerdings, wie genau dieser göttliche Sieg im Verhältnis zur menschlichen Willensfreiheit steht und wie die Einsicht in die strukturelle Verstrickung menschlicher Existenz in Schuldzusammenhänge koranisch in das richtige Verhältnis zu den Freiheitsmöglichkeiten des Menschen zu setzen ist. Umgekehrt griffe es, wie bereits unter 1. deutlich geworden sein sollte, zu kurz, wenn man den Gedanken der Erbsünde ausgerechnet am menschlichen Erkenntnistreben festmachen wollte. Dennoch blieb bisher einiges in der christlich-theologischen Theoriebildung zur Erbsünde im Dunkeln, so dass wir uns noch einmal eigens der Frage nach einer zeitgemäßen neuen Aneignung dieser Lehre stellen wollen.

3. Neuere Aneignungen der Rede von der Erbsünde und ihre Kritik

Einen der bekanntesten und einflussreichsten neueren Reformulierungsversuche der Erbsündenlehre stellt die Interpretation dieses Theologoumenons durch den vielleicht wichtigsten katholischen Theologen des 20. Jahrhunderts *Karl Rahner* dar. Er geht von der Diagnose aus, dass die menschliche Freiheit „unweigerlich das Material, an dem sie sich vollzieht, als inneres, konstitutives und durch sie selbst ursprünglich mitbestimmtes Moment in die Endgültigkeit des sich frei gesetzt habenden Daseins auf[nimmt].“¹⁷ Der Mensch ist also in seinem Freiheitsvollzug mitgeprägt durch die Freiheitsgeschichte aller übrigen Menschen. Da diese Menschen aber nun faktisch ihr Leben immer schon auch sündhaft vollziehen, ergibt sich unausweichlich und von Geburt an eine „ursprüngliche und bleibende Mitbestimmtheit durch fremde Schuld.“¹⁸ Der

¹⁷ KARL RAHNER, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/ Basel/ Wien 51984, 113.

¹⁸ Ebd., 115.

Mensch ist also in seiner eigenen Freiheitsbestimmung immer schon in unabänderlicher Weise durch Schuld mitbestimmt.¹⁹

Diese Schuld ist nun allerdings keine persönlich ratifizierte Schuld, sondern eher ein Ausgesetztsein gegenüber den Objektivationen fremder Schuld. Rahner denkt dabei an Schuldverstrickungen, die in der Tat jede menschliche Existenz prägen. So ist bereits der Verbrauch von Strom in einem öffentlichen Gebäude, der nicht aus regenerativen Energiequellen gespeist ist, eine Verstrickung in Schuldzusammenhänge, insofern auf diese Weise der Treibhauseffekt verstärkt wird oder aber ungeklärte Müllentsorgungsprobleme in Kauf genommen werden. Schon das Tragen von konventionell hergestellter Kleidung oder der Verzehr entsprechenden Essens kann den Menschen in Schuldzusammenhänge verstricken. Selbst ein Baby ist von diesen Objektivationen fremder Schuld betroffen, weil auch dieses Baby Anzielsachen trägt und Ressourcen der Umwelt verbraucht und insofern immer wieder in Schuldzusammenhänge verstrickt ist. Und selbst wenn ein Mensch immer wieder versucht, diesen Schuldverstrickungen zu entkommen, so führt allein schon die notwendig gegebene Ambivalenz seiner Handlungen dazu, andere Menschen zu verletzen und zu schädigen. Alle menschlichen Handlungen haben negative Nebenfolgen und wirken auch in nichtintendierter Weise Böses. So kann beispielsweise ein gut gemeintes Zeichen der Zuneigung als unangenehm empfunden werden und das Ausbleiben eines solchen Zeichens den anderen in tiefe Depressionen stürzen. Kleinigkeiten haben mitunter ungeheure Wirkungen und Menschen können es nicht verhindern, dass ihre gute Absicht immer wieder auch böse Folgen nach sich zieht.

So richtig diese Diagnose ist, die nach Rahner auch viele andere weiterentwickelt und ausdifferenziert haben²⁰, so wenig leuchtet es auf den ersten Blick ein, wieso diese Schuldverstricktheit etwas mit Schuld oder Sünde zu tun hat. Entweder handelt es sich um eine unausweichliche unentrinnbare Situation der Schuldverstricktheit – wie etwa das Nutzen von Strom in einem Haus, dessen Energieversorgung ich nicht beeinflussen kann. Dann kann man mit Fug und Recht von etwas Ererbtem sprechen, aber nicht von zurechenbarer Schuld. Oder aber ich kann diese Energieversorgung ändern und etwa mit dafür sorgen, dass es zu einer Umstellung der Versorgung kommt. Wenn ich das dann unterlasse, begehe ich eine konkret anrechenbare Schuld und bin nicht mehr nur von Objektivationen fremder Schuld beeinflusst, so dass hier zwar von Sünde zu sprechen wäre, aber nicht von etwas Ererbtem. Rahner gibt auch selbst zu,

¹⁹ Vgl. ebd., 116: „Die Universalität und Unüberholbarkeit der Schuldbestimmtheit der Freiheitssituation in der einen Menschheitsgeschichte impliziert eine ursprüngliche, schon am Anfang mitgegebene Schuldbestimmtheit der Menschheitssituation, impliziert eine ‚Erbsünde‘.“

²⁰ Besonders eindrucksvoll sind etwa die entsprechenden Diagnosen von Eugen Drewermann, Dorothee Sölle oder Piet Schoonenberg.

dass nach seinem Verständnis „Erbsünde“ auf jeden Fall ... wesentlich verschieden ist von dem, was wir meinen, wenn wir von personaler Schuld und Sünde sprechen.²¹

Bei Rahner erscheint die Erbsünde also nicht so sehr als Sünde als vielmehr als „ein sündiges Situiert-Sein, das allen individuellen Entscheidungen vorausliegt und sie umfasst.“²² Dadurch wird die Erbsünde aber – so die Diagnose von Georg Essen – „in die *externen* Bedingungen der Genese menschlicher Freiheit“²³ gelegt und ist gar nicht die ursprüngliche Kennzeichnung des Freiheitsvollzuges selbst, den das Tridentinum eigentlich vor Augen hatte. Aber – so wendet Essen gegen diese Konzeption ein – man darf „die qualitative Differenz zwischen der Disposition zur Sünde und dem Faktum der Sünde nicht überspringen.“²⁴ Eine Anlage zur Sünde ist eben noch keine Sünde, so dass es schon rein sprachlich nicht gerechtfertigt ist, eine solche Disposition oder auch derartige Formen der Verstricktheit als Sünde zu bezeichnen.

An dieser Stelle taucht ein grundlegendes Problem auf, das alle neueren Interpretationsversuche der Erbsündentheorie betrifft und das den Begriff der „Erbsünde“ fragwürdig macht. Sünde und Schuld sind offensichtlich immer etwas, das aus der Freiheitsentscheidung des Menschen folgt und nicht etwas, das ihr vorausliegt. „Denn Schuld ... kann immer nur *eigene* Schuld sein. Sofern sie wesentlich ursprüngliche Selbstbestimmung der Freiheit ist, ist ihre Übertragung schon apriori ein unsinniger, widerspruchsvoller Gedanke.“²⁵ Schuld bzw. Sünde kann also per definitionem nichts sein, das geerbt wird. Bereits Karl Barth hat deswegen die Rede von der Erbsünde als *contradictio in adiecto*, also als hölzernes Eisen, bezeichnet. Denn – so Barth wörtlich – „wo man – wie es da und dort geschehen ist – mit dem Begriff ‚Erbe‘ ernst zu machen versucht hat, da musste der Begriff der ‚Sünde‘ aufgelöst werden. Und umgekehrt: wo man ... den Begriff der ‚Sünde‘ ernst nahm, da musste der Begriff ‚Erbe‘ bis zur Unkenntlichkeit umgedeutet, offen oder unter der Hand aufgelöst“ werden.²⁶

Geht man also den von Rahner eingeschlagenen Weg in der soeben angedeuteten Rekonstruktion wird zwar die Universalität der Erbsünde verständlich, nicht aber ihr Charakter als Sünde. Sie erscheint eher wie ein unausweichliches Verhängnis und es wird mysteriös, wie Jesus oder Maria von ihr frei sein sollten. Auch bei Wolfhart Pannenberg wird Erbsünde aus den Naturbedingungen

²¹ Ebd., 118.

²² GEORG ESSEN, „Da ist keiner, der nicht sündigt, nicht einer ...“ Analyse und Kritik gegenwärtiger Erlösungstheologien und ihr Beitrag für das seit Paulus gestellte Problem. In: THOMAS PRÖPPER, Theologische Anthropologie, Bd. 2, Freiburg im Breisgau 2011, 1092-1156, hier 1119.

²³ Ebd., 1121.

²⁴ Ebd., 1122.

²⁵ T. PRÖPPER, Theologische Anthropologie, 1024.

²⁶ KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik IV/1, 58.

menschlichen Daseins erklärt, so dass auch bei ihm eigentlich das, was Sünde ausmacht, nicht erreicht werden kann. Georg Essen spricht in diesem Zusammenhang von der Gefahr einer „Naturalisierung der Sünde“²⁷ und dem Problem der „Entkopplung von Urheberschaft und Schuld.“²⁸ Offenbar ist es „ein Widerspruch, die Erbsünde als Freiheitsgeschehen deuten zu wollen und gleichzeitig den für Kant freiheitstheoretisch so zentralen Begriff der individuellen Imputabilität fallen zu lassen.“²⁹ Will man also den Sündenbegriff nicht ganz ad absurdum führen, ergibt auch die Rede von einer prä-individuellen Schuldverfallenheit, wie sie Helmut Hoping entwickelt hat, keinen Sinn. „Es ist somit das Fazit zu ziehen, dass es im Rahmen des neuzeitlichen Freiheitsdenkens nicht möglich ist, eine Sündhaftigkeit zu denken, die jeder persönlichen Stellungnahme vorausliegt und individuell nicht zurechenbar sein soll.“³⁰

Will man die in der Erbsündentheorie gemeinte Sache also theologisch neu verstehen, muss man entweder den Begriff der „Sünde“ so reinterpreten, das von ihm am Ende nichts mehr übrig bleibt oder aber der Begriff des Erbes wäre neu zu fassen und von seinen naturalen Konnotationen zu säubern. Auch wenn in der neueren theologischen Tradition immer wieder auf prominente Weise – etwa bei Kants Rede von einem Hang zum Bösen³¹ – der zuerst genannte Weg verfolgt worden ist, will ich hier den zuletzt genannten verfolgen, weil er mir eher der oben referierten paulinischen Diagnose gerecht wird. Wenn ich das Böse tue, das ich nicht tun will, so bin schon ich es, der sich in ein Handeln verstrickt, das ich eigentlich nicht wollen kann und auch ich bin es, der Urheber seiner bösen Tat ist, obwohl ich mich gerade als ohnmächtig verstrickt erfahre.

Denkt man noch einmal an die oben im Anschluss an Rahner entwickelten Beispiele zurück, so ist die Objektivation fremder Schuld, in die ich immer schon verstrickt bin, wenn ich beispielsweise den Lichtschalter betätige und dabei Atom- oder Kohlestrom verwende, noch keine Sünde. Wenn ich hier unwissentlich und ohne es wissen und ändern zu können, in Schuldzusammenhänge hinein agiere, hat das nichts mit Sünde zu tun. Umgekehrt wäre es auch nicht Ausdruck der hier gesuchten Form von Sünde, die ich im Folgenden als *Ursünde* bezeichnen will, um den Begriff von allzu naturalisierenden Interpretationen zu reinigen, sondern ganz konkrete persönliche Schuld, wenn ich beispielsweise bei meinem eigenen Stromanschluss nicht auf regenerative Energiequellen umstelle. Dennoch ist es so, dass ich bei diesen Umstellungen an Grenzen komme. Ich kann nicht immer rein sein, weil ich als endlicher Mensch

²⁷ G. ESSEN, „Da ist keiner, der nicht sündigt, nicht einer ...“, 1128.

²⁸ Ebd., 1130.

²⁹ Ebd., 1137.

³⁰ Ebd., 1150.

³¹ Vgl. ebd., 1102.

nicht an alles denken kann und weil ich nicht alle Folgen meines Handelns übersehen kann. Wenn ich dennoch meine, mein Leben vollständig zu kontrollieren und alle Folgen meines Handelns beherrschen zu können, dann lebe ich aus der Ursünde, weil ich gewissermaßen wie das erste Menschenpaar so sein will wie Gott. Genauso gilt: Wenn ich die konkrete mühsame Arbeit am Einzelfall aufgabe, ratifiziere ich genauso die Ursünde wie wenn ich meine, diese konkrete und unabschließbare Arbeit schon geleistet zu haben.

Freiheitsanalytisch könnte man die hier verfolgte Interpretationslinie der Ursünde so fassen: Menschen können in ihrer Freiheit nie ganz das ausdrücken, was sie meinen. Alle ihre Zeichen können missverstanden werden, alle ihre Handlungen haben negative Nebenfolgen. Diese Bestimmung der Freiheit ist unausweichlich – auch für Jesus und Maria – und hat nichts mit Sünde zu tun. Metaphorisch könnte man sagen, dass das menschliche Ja notwendig immer auch ein Nein ist, dass meine Zuwendung immer auch missverstanden werden kann, dass im Guten eben immer auch das Böse ist und umgekehrt. Dies kann den Menschen in eine tiefe Verzweiflung und Angst bringen, die dann Wurzel der Sünde wird, weil Menschen dazu verleitet werden können, es aufzugeben noch wirklich zu lieben, weil sie diese im letzten sowieso nie realisieren können. Mit anderen Worten die Verstricktheit menschlicher Freiheit kann zu einem grundsätzlichen Misstrauen gegenüber der Möglichkeit der Liebe und des Lebens führen, so dass man gar nicht mehr versucht, „Ja“ zu sagen, weil das reine „Ja“ sowieso nicht zu gelingen scheint. Diese Haltung könnte man als Sünde bezeichnen. Dagegen wäre die Ursünde der Versuch, das unbedingte „Ja“ doch aus eigener Kraft herzustellen. Sie wäre der im Menschen liegende Wunsch, doch aus eigener Kraft Klarheit schaffen zu können und Liebe zu leisten. Die Ursünde gibt damit einer zutiefst menschlichen Neigung nach, ohne hierbei das Böse wirklich zu wollen. Im Grund geht es um einen Sog, dem man nachgibt, ohne ihn sich bewusst zu machen. Dennoch könnte man sich diesen Sog bewusst machen, so dass er nicht einfach auf eine Naturanlage zurückgeführt werden kann.

Karl Rahner selbst scheint mir einen interessanten Anknüpfungspunkt zu bieten, wenn er sagt, dass die Erbsünde in der Gespaltenheit des Menschen zwischen Natur und Person liegt und zwar genauerhin in der Unfähigkeit des Sünders, im Guten wie im Bösen ganz er selbst zu sein.³² Dabei würde ich den entscheidenden Moment noch nicht darin sehen, dass der Sünder ganz er selbst sein will, sondern darin, dass er meint, ganz er selbst sein zu können. Dieser verzweifelte Versuch, er selbst zu sein, also das Unbedingte aus eigener Kraft auf die Erde zu holen, steckt in jedem menschlichen Freiheitsakt. Die Ursünde

³² KARL RAHNER, Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz. In: Schriften I (1954) 377-414, hier 392-400.

des Menschen bestünde darin, hier aus eigener Kraft eine Lösung herbeiführen zu wollen.

Die Einsicht in die Unmöglichkeit aus eigener Kraft einen Ausweg zu finden könnte natürlich auch zu blanker Resignation führen, so dass es anthropologisch wichtig ist, dem Menschen einen Ausweg aufzuzeigen, wie er diese vermeiden kann. Hierzu bietet die christliche Erlösungsbotschaft zunächst einmal die Einsicht, dass dem Menschen, das, was er aus eigener Kraft nicht leisten kann, in Christus immer schon geschenkt ist. Denn durch, mit und in Christus weiß ich, dass das unbedingte Ja, das ich selbst nicht aus mir hervorbringen kann, von Gott her bereits gesprochen ist. Aus katholischer Sicht ist Maria hier eine Art anthropologischer Gegenentwurf zu jedem menschlichen Größenwahn und der Möglichkeit sich von Christus her für das Geschenk eines reinen Ja zu öffnen. Wenn die Kirche Maria als ohne Erbsünde empfangen glaubt, kann man das mit *Karl-Heinz Menke* so deuten, dass „Marias Ja-Wort ... nicht von dieser Gespaltenheit gekennzeichnet [war]. Sie hat ohne jedes Wenn und Aber ‚Ja‘ gesagt.“³³ Sie spricht dabei ihr vom Zwiespalt befreites Ja nicht aus eigener Kraft, sondern im Empfangen des ihr von Gott her geschenkten „Ja“ in Christus und zeigt so beispielhaft, dass ein unbedingtes Ja menschenmöglich ist, wenn ein Mensch sich ganz und gar von Gott in Anspruch nehmen lässt und wenn er das „Ja“ gerade nicht aus eigener Kraft sprechen zu können meint. Genau in dieser Demut ist Maria Urbild der Kirche und Hoffnungsgrund für jeden.

Blickt man auf die oben referierte Formulierung des Tridentinum, so kann man die hier vertretene Deutung der Ursünde auch als Neuinterpretation des dort definierten *propagatione, non imitatione* verständlich machen. Es geht bei der Ursünde eben nicht um eine bewusste Imitation des Sünders bzw. um ein bewusstes Tun des Bösen. Vielmehr geht es darum, dass der Sünder erfasst wird von den Objektivierungen der Schuld und diese meint aus eigener Kraft überwinden zu können, statt sich der immer schon ergangenen Möglichkeit des Neuanfangs von Gott her zu öffnen. Es geht also um ein Ergriffenwerden von einem fremden Wollen, dem ich allerdings auf Grundlage der in Christus allen Menschen gegebenen Zusage Gottes in Freiheit widersprechen könnte, so dass dieses Wollen mir zuzurechnen ist. Zugleich geht es um die gerade mit dem Bewusstsein der Freiheit verbundene Versuchung, der eigenen Freiheit aus eigener Kraft die Lösung der hier angedeuteten Konflikte und damit ein reines Ja zuzutrauen.

³³ KARL-HEINZ MENKE, Fleisch geworden aus Maria. Die Geschichte Israels und der Mariengläubiger der Kirche, Regensburg 1999, 141.

4. Ursünde als das entscheidend und unterscheidend Christliche?

Nimmt man die soeben angedeuteten Überlegungen ernst, so spielt das Theologumenon von der Ursünde nicht auf eine spezifisch christliche Sicht der Wirklichkeit an, sondern expliziert ein allgemeines anthropologisches Phänomen im Zusammenhang und im Dienste der christlichen Erlösungslehre. Spezifisch christlich ist also der Gedanke, dass die Wirksamkeit der Ursünde in Christus durchbrochen ist, nicht aber bereits die eher allgemein anthropologisch ansetzende Diagnose der ursündlichen Verfasstheit menschlicher Freiheit. Im Grunde sollte auch jeder Nichtchrist und jede Nichtchristin, zumindest einsehen können, dass es Menschen aus eigener Kraft nicht gelingen kann, sich unbedingte Zuwendung zu schenken und sich in allem zu verstehen. Die Einsicht, dass Menschen, die Bestimmung zu der sie erschaffen sind – bzw. weniger theologisch formuliert: die Sehnsüchte, aus denen sie leben –, im Letzten nicht aus eigener Kraft erfüllen können, ist eine Einsicht, die jeder Mensch machen kann, der ein wenig nachdenklich auf sein Leben schaut. Die Einsicht, dass gerade in der Liebe das Entscheidende nie aus eigener Kraft geleistet werden und von daher der Mensch sich – schon als Baby – immer wieder Entscheidendes und Unverfügbares schenken lassen muss, ist ebenfalls auch ganz ohne christliche Voraussetzungen verstehbar.

Natürlich sind diese Einsichten christlicherseits faktisch im Rahmen der Soteriologie entwickelt worden. Aber das scheint mir keine Legitimation dafür zu bieten, sie als christliches Sondergut zu betrachten, sondern es wäre im Gegenteil auch rein anthropologisch, gewissermaßen mit der autonomen philosophischen Vernunft für diese Einsichten einzutreten. Gerade wenn man sich klar macht, dass die Rede von der Erbsünde neu angeeignet werden muss und wörtlich gesehen einigermaßen unsinnig ist, so dass sie als Theorie von der Ursünde zu reformulieren ist, sollte die berechtigte muslimische Kritik an den traditionellen Formen der Erbsündentheologie nicht dazu führen, hier Fronten zwischen beiden Religionen aufzumachen, wo einfach nur unterschiedliche theologische Entwicklungen stattgefunden haben.

Außerdem hat ja auch der Durchgang durch die koranische Relecture der Sündenfallgeschichte gezeigt, dass hier keineswegs die grundlegenden Pfeiler einer wohl verstandenen Theologie von der Ursünde einer Revision unterzogen werden. Im Gegenteil sind die entscheidenden Elemente dieser Theologie – das menschliche Seinwollen wie Gott (und die damit gegebene Verletzung der eigenen Besonderheit und Würde), das Zurückgeworfensein auf die Erkenntnis der eigenen Nacktheit und die Verstricktheit in Ambivalenzen – auch im Koran in leicht modifizierter Form erhalten. Und auch an anderen Stellen des Korans wird eine grundsätzliche Erlösungsbedürftigkeit des Menschen

erkennbar³⁴ sowie die in der Ursünde so wichtige Geneigtheit des Menschen zur Sünde.³⁵ Auch in der islamischen Theologie wurde immer wieder darauf reflektiert, wie sehr das menschliche Herz vielfältigen Versuchungen und Gefährdungen ausgesetzt ist.³⁶ Gerade wegen dieses besonderen Gefährdetseins des Menschen ist Rechtleitung aus koranischer Sicht so wichtig: „Ihr Menschen! Zu euch kam eine Mahnung von eurem Herrn und Heilung für das, was ihr in eurem Inneren tragt, und Rechtleitung und Erbarmen für die Gläubigen.“ (10:57)

Freilich geht der Koran bei aller Bedürftigkeit des Menschen für die gute Weisung Gottes schon davon aus, dass der Mensch auch dazu fähig ist, der göttlichen Rechtleitung zu folgen. Mit der Rede von der Fitra³⁷ behauptet er eine Macht in der menschlichen Natur, die ihm hilft, die Rechtleitung Gottes zu verstehen und als richtig zu erkennen. Schon weiter oben hatten wir gesehen, dass der Koran hier offensichtlich einer überzogenen Deutung der Erbsündentheorie entgegentritt, die von einer gänzlichen Verderbtheit der menschlichen Natur spricht und die die menschliche Willensfreiheit ganz als eigenständigen Akteur aus dem Erlösungsgeschehen eliminiert. Auch hier sollte man freilich zurückhaltend damit sein, grundlegende Unterschiede zwischen Christentum und Islam festmachen zu wollen, insofern auch die hier im Hintergrund stehende Frage nach der Tragweite menschlicher Willensfreiheit Gottes Rechtleitung gegenüber innerislamisch mindestens genauso umstritten ist wie innerchristlich. So wie es für bestimmte Schulen im frühen Islam ebenso wie in der katholischen Tradition selbstverständlich war, der Freiheit des Menschen auch im Gott-Welt-Verhältnis Entscheidendes zuzutrauen, so gab und gibt es auch entgegengesetzte Schulmeinungen im Islam, die eher an die lutherische Position in dieser Frage erinnern.³⁸

Mir scheint es deswegen wenig zielführend Christentum und Islam dadurch unterscheiden zu wollen, dass hier grundlegend verschiedene Haltungen zum Gottesbild, zum Gott-Mensch-Verhältnis oder zur Theologischen Anthropologie behauptet werden. In all diesen Bereichen ist das Verhältnis beider Religionen deutlich komplizierter als es in manchen Kurzfassungen erscheint. Auch die Frage, ob man den Islam als Erlösungsreligion bezeichnen darf, ist

³⁴ Vgl. 35:15: „Oh, ihr Menschen! Ihr seid die Armen gegenüber Gott, und Gott ist der Reiche, der Ruhmenswerte!“ Zirker übersetzt hier sogar: „Ihr Menschen, ihr seid Gottes bedürftig.“

³⁵ Vgl. 75:5: „Nein, der Mensch will auch künftig sündigen.“

³⁶ Vgl. nur die entsprechenden Überlegungen al Ghazalis, die Ayoub in diesem Band referiert.

³⁷ Vgl. dazu die instruktiven Erläuterungen von Rüdiger Braun in diesem Band.

³⁸ Vgl. ULRICH SCHOEN, Gottes Allmacht und die Freiheit des Menschen. Gemeinsames Problem von Islam und Christentum. Mit einem Geleitwort v. K. Hock u. e. akt. Nachw. des Autors, Neudruck Münster 2003 (Christentum und Islam im Dialog: 2), 115-144; TILMAN NAGEL, Geschichte der islamischen Theologie – von Muhammad bis zur Gegenwart, München 1994, 43-77, 101-122, 153-164.

weder in der einen noch in der anderen Richtung so leicht zu beantworten, wie gerade der in diesem Band (22) abgedruckte Beitrag von Mahmoud Ayoub zeigt. Gegen immer wiederholte Behauptungen stellt er klar, dass es im Islam durchaus auch einen Erlösungsgedanken gibt, der gerade schiitisch sogar mit dem Gedanken der Interzession bzw. der Fürsprache verbunden werden kann. Die Imame und Gesandten Gottes können auch islamisch so gedacht werden, dass sie teilhaben an Gottes heilschaffendem Wirken und dieses in der Welt vermitteln.³⁹

Der eigentliche Unterschied zwischen Islam und Christentum scheint mir daher – falls man überhaupt von einem solchen allgemeinen Unterschied sprechen will – in der Haltung zu Jesus Christus zu liegen bzw. in der Einschätzung, dass Erlösung allein durch ihn verbürgt ist. *Hans Zirker* hält an dieser Stelle vermutlich zu Recht fest: „In islamischer Theologie gibt es keinen Ansatz, von dem her man die christliche *Konzentration der Heilsvermittlung auf eine Person* rechtfertigen könnte.“⁴⁰ Und auch Mahmoud Ayoub zielt auf diesen Punkt ab, wenn er in seinem Beitrag in diesem Band festhält: „Abschließend möchte ich sagen, dass Christus uns erlöst hat und uns weiter erlöst, nicht einfach und allein kraft seines göttlichen Aktes, sondern kraft seiner Menschheit, einer heilenden Menschheit. Muhammad hat uns erlöst und erlöst uns auch weiterhin, wenn wir seinem Leben, seiner *sunna* als Modell für unser Leben folgen.“ Dieser Ausweitung des Erlösungsgedankens auf andere gleichberechtigte Heilmittler könnte man christlicherseits sicher nicht zustimmen, so dass man in der Bestimmung der Besonderheit und Exklusivität Jesu in der Vermittlung des Erlösungsgeschehens durch, mit und in Jesus Christus die Besonderheit des Christentums sehen sollte. Dagegen scheint mir die Erbsündentheologie nicht in der Weise auf das entscheidend und unterscheidend Christliche zu weisen, wie Felix Körner das in seiner Charakterisierung der Kirche im Angesicht des Islam vornimmt.

³⁹ Vgl. H. ZIRKER, *Islam*, 104, der an anderer Stelle allerdings die Möglichkeit bestreitet, dass im Islam einer für den anderen eintreten könnte (vgl. ebd., 96, mit Verweis auf 2:48; 2:123; 31:33 sowie v.a. 17:15: „Keine lasttragende Seele trägt die Last einer anderen.“ (vgl. 6:164).

⁴⁰ Ebd., 109.