

HANDELN GOTTES – MITHANDELN DES MENSCHEN?

*Ökumenische Perspektiven
auf das Wirken Gottes in der Geschichte*

Thomas Fornet-Ponse

Das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Freiheit darf nach wie vor als eine interkonfessionell (zum Teil sehr kontrovers) diskutierte Frage gelten.¹ Dies gilt zunächst für die Rechtfertigungslehre, in der trotz (oder gerade wegen?) des in der 1999 vom Lutherischen Weltbund und der Katholischen Kirche unterzeichneten *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* [GER] erzielten Konsenses »in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre« die Frage nach der Bedeutung und dem konkreten Verständnis der menschlichen Reaktion auf Gottes gnadenhaften Anruf weiterhin debattiert wird.² Mit dieser gnadentheologischen bzw. soteriologischen Frage hängt die eschatologische Frage nach einem möglichen Beitrag des Menschen im Heilsplan Gottes für die Welt eng zusammen, d. h. welcher Stellen-

¹ Ohne Anspruch auf Repräsentativität beanspruchen zu können, erscheint es mir durchaus aussagekräftig, dass ein guter Teil der kontroverstheologischen Diskussionen im 42. Theologischen Studienjahr in diesem Feld ausgetragen wurde. Vgl. auch SATTLER, Dorothea, *Libertas caritate formata. Ökumenische Wege der Erkundung göttlicher und menschlicher Freiheit*. In: BÖHNKE, Michael u. a. (Hgg.), *Freiheit Gottes und der Menschen*. FS Th. Pröpper. Regensburg 2006, 81–106. Ich danke Gregor Hoff für einige hilfreiche Anmerkungen.

² Vgl. beispielsweise MENKE, Karl-Heinz, *Rechtfertigung: Gottes Handeln an uns ohne uns? Jüdisch perspektivierte Anfragen an einen binnenchristlichen Konsens*. In: *Cath(M)* 63 (2009) 58–72; DERS., *Argumente statt Verdikte. Eine kurze Replik auf Oberdorfers »rhapsodische Anmerkungen«*. In: *Cath(M)* 63 (2009) 138–142; OBERDORFER, Bernd, *»Ohne uns«? Rhapsodische Anmerkungen zu Karl-Heinz Menkes Frontalangriff auf die lutherische Rechtfertigungslehre*. In: *Cath(M)* 63 (2009) 73–80; dazu FORNET-PONSE, Thomas, *Einigung auf Kosten des Judentums? Zur kritischen Funktion des Judentums für die innerchristliche Ökumene am Beispiel der GER*. In: *Cath(M)* 64 (2010) 309–325, hier 316–323 sowie mit Bezug auf die Diskussion zwischen Menke und Oberdorfer als Rahmung ihrer Studie SCHUBERT, Christiane, *mere passive? Inszenierung eines Gesprächs über Gnade und Freiheit zwischen Eberhard Jüngel und Thomas Pröpper* (*Ratio fidei* 55). Regensburg 2014.

wert kommt der menschlichen Freiheit in der Vorsehung Gottes zu? Mit dieser wiederum ist der Themenkomplex des Handelns bzw. Wirkens Gottes verbunden, worin das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Freiheit ebenfalls eine zentrale Rolle spielt.³ Es liegt daher nahe, diesen Problemzusammenhang aus ökumenisch-theologischer Sicht näher in den Blick zu nehmen. Da in der katholischen wie evangelischen Theologie sowohl personale als auch kausale Ansätze bezüglich der Aktivität Gottes vertreten werden, sind konfessionelle Unterschiede eher in den Akzentsetzungen innerhalb der Grundmodelle zu vermuten. So wäre es beispielsweise naheliegend, wenn eine Position, die die menschliche Reaktion auf Gottes Gnadenangebot vor dem Hintergrund der menschlichen Freiheit als Eigenständigkeit vor Gott deutet, von einem personalen Handeln Gottes ausgeht (ohne damit notwendigerweise ein interventionistisches Handeln Gottes zu bejahen), das in einem dialogischen Freiheitsverhältnis der menschlichen Freiheit einen großen Raum zugesteht – bis hin zur Konsequenz einer »offenen Geschichte«. Eine die Macht Gottes (und seiner Vorsehung) betonende Position hingegen stelle in einem personalen Modell eher die Reaktionsmöglichkeiten Gottes in den Vordergrund, um göttliche Souveränität und menschliche Freiheit miteinander zu verbinden.⁴

Um dieser Frage nachzugehen, sollen im Folgenden vor dem Hintergrund der gnadentheologischen (vor allem lutherischen und katholischen) Akzentsetzungen die verschiedenen Modelle des Handelns bzw. Wirkens Gottes mit den damit verbundenen Verhältnisbestimmungen göttlicher und menschlicher Freiheit diskutiert werden. Zuletzt kann dann der Zusammenhang der jeweiligen Verhältnisbestimmungen von göttlicher und menschlicher Freiheit in der Rechtfertigungslehre und bei den Theorien der Aktivität Gottes und damit

³ Nicht eingehend betrachtet werden kann der Zusammenhang mit der philosophischen Willensfreiheitsdebatte bezüglich kompatibilistischer oder inkompatibilistischer Ansätze. An einigen Stellen wird darauf aber zumindest kurz verwiesen werden müssen.

⁴ Vgl. zur Einteilung und den verschiedenen Modellbildungen des Handelns bzw. Wirkens Gottes BERNHARDT, Reinhold, Was heißt »Handeln Gottes«? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung, Münster u. a. ²2008; BÜCHNER, Christine, Wie kann Gott in der Welt wirken? Überlegungen zu einer theologischen Hermeneutik des Sich-Gebens. Freiburg/Br. u. a. 2010; DANZ, Christian, Wirken Gottes. Zur Geschichte eines theologischen Grundbegriffs. Neukirchen-Vluyn 2007; STOSCH, Klaus von, Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt. Freiburg/Br. u. a. 2006 und mit einem Fokus auf die Naturwissenschaften eher einführend BÖTTIGHEIMER, Christoph, Wie handelt Gott in der Welt? Reflexionen im Spannungsfeld von Theologie und Naturwissenschaft. Freiburg/Br. u. a. 2013.

die Frage nach möglichen konfessionellen Unterschieden bzw. Präferenzen betrachtet werden.

1. ERLÖSUNG MIT ODER OHNE ZUTUN DES MENSCHEN?

Der von der GER festgehaltene Grundkonsens in der Rechtfertigungslehre umfasst auch die hier im Blick stehende Verhältnisbestimmung von göttlicher und menschlicher Freiheit, insofern festgehalten wird, die Freiheit des Menschen gegenüber den Menschen und den Dingen der Welt sei »keine Freiheit auf sein Heil hin« (Nr. 19)⁵, d. h. er könne sich von sich aus seine Rechtfertigung nicht verdienen, sondern Rechtfertigung geschehe allein aus Gnade. Die jeweiligen Akzentsetzungen bestehen nun einerseits in der von Katholiken festgehaltenen »Mitwirkung« des Menschen durch seine Zustimmung, wobei diese personale Zustimmung selber gnadengewirkt und »kein Tun des Menschen aus eigenen Kräften« (Nr. 20) ist. Andererseits wird lutherischerseits das *mere passive* betont, womit ein eigener Beitrag des Menschen zu seiner Rechtfertigung ausgeschlossen werden soll, »nicht aber sein volles personales Beteiligtsein im Glauben, das vom Wort Gottes selbst gewirkt wird« (Nr. 21); die Gnade abzulehnen, ist dem Menschen möglich. Es besteht somit eine sachliche Übereinstimmung darin, sowohl den reinen Geschenkcharakter der Gnade als auch eine wahrhafte (schon von Gott gewirkte) Beteiligung des Menschen festzuhalten. Die Passivität ist also nicht derjenigen eines »Steins oder Blocks« bzw. eines »Leblosen« vergleichbar, wie sowohl die Konkordienformel als auch das Trienter Konzil festhalten.⁶ Insofern stellt sich die Frage, wie angemessen der Begriff angesichts des zugestandenen personalen Beteiligtseins ist.

⁵ Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche. In: MEYER, Harding u. a. (Hgg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Bd. 3: 1990–2001. Paderborn – Frankfurt/M. 2003, 419–441. Im Folgenden mit Nummernangabe im Text zitiert.

⁶ »Wer sagt, der von Gott bewegte und erweckte freie Wille des Menschen wirke durch seine Zustimmung zu der Erweckung und dem Ruf Gottes nichts dazu mit, sich auf den Empfang der Rechtfertigungsgnade zuzurüsten und vorzubereiten, und er könne nicht widersprechen, wenn er wollte, sondern tue wie etwas Lebloses überhaupt nichts und verhalte sich rein passiv [*mere passive*]: der sei mit dem Anathema belegt.« (DH 1554)

»Und in diesem Fall mag man wohl sagen, daß der Mensch nicht sei ein Stein oder Block. Dann [sic] ein Stein oder Block widerstrebet dem nicht, der ihn bewegt, versteht auch nicht und empfindet nicht, was mit ihm gehandelt wird, wie ein Mensch dem Herrn widerstrebet mit seinem Willen solange, bis er bekehret wird.« Konkordienformel, Solida Declaratio II, 59: BSLK 894, 35–895,6.

Auch die menschliche Antwort ist nicht als eigenes Werk zu verstehen, sondern verdankt sich selber der Gnade Gottes:

»Die Antwort des Glaubens ist selbst erwirkt durch das unerzwingbare und von außen auf den Menschen zukommende Wort der Verheißung. ›Mitwirkung‹ kann es nur in *dem* Sinne geben, daß das Herz beim Glauben dabei ist, wenn das Wort es trifft und den Glauben schafft.«⁷

Die Begriffe der reinen Passivität wie der Mitwirkung können somit leicht missverstanden werden, was die Lehrverurteilungen (gemeinsam mit einem unterschiedlichen Verständnis von Begriffen wie »Glaube«) des 16. Jahrhunderts wesentlich beeinflusst hat und wodurch die Gemeinsamkeiten verdeckt worden sind.

»Wenn mißverständliche Formulierungen vermieden werden, kann von beiden Seiten gemeinsam bekannt werden, daß da, wo es um das Heil des Menschen geht, alles von Gottes Initiative und seiner bleibenden Aktivität abhängt. Die Aktivität des Menschen ist die des reinen Empfangens.«⁸

Da zudem die lutherische Position explizit an der Möglichkeit, die Gnade abzulehnen, festhält, braucht weder die katholische Position als Synergismus noch die lutherische als Determinismus charakterisiert zu werden.

Die Frage des Synergismus ist in ähnlicher Weise auch in einem lutherisch-orthodoxen Dialog diskutiert worden, bei dem zunächst die absolute Priorität der Gnade herausgestellt wird und der eine

⁷ LEHMANN, Karl/PANNENBERG, Wolfhart (Hgg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Bd. I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute (Dialog der Kirchen 4). Freiburg/Br. 1986, 53. »›Mitwirkung‹ ist in der Sprache der Tradition und des Trienter Konzils nicht ›partnerschaftliches Zusammenwirken‹ mit Gott an der eigenen Rechtfertigung, sondern buchstäblich nur ›Zustimmung‹, also Antwort und Sich-nicht-Sperren.« PESCH, Otto Hermann, Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung. Bd. I/2. Die Geschichte der Menschen mit Gott: Theologische Anthropologie, Theologische Schöpfungslehre, Gottes- und Trinitätslehre. Mainz 2008, 124.

⁸ HILBERATH, Bernd Jochen, Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigung aus römisch-katholischer Sicht. In: DERS./PANNENBERG, Wolfhart (Hgg.), Zur Zukunft der Ökumene. Die »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre«. Regensburg 1999, 79–99, hier 84. Dazu passt die Erläuterung des *mere passive* durch Jüngel, wenn er die Passivität des Menschen im Rechtfertigungsgeschehen mit derjenigen des Menschen am *Sabbat* vergleicht, sodass sie eine »höchst lebendige, spontane und kreative Untätigkeit« ist, die aber keine Leistung werden darf. Die Passivität des Menschen schließt auch nach Jüngel eine gewisse Zustimmung des Menschen nicht aus, wenn er schreibt, der Mensch *gebe* Gott und seinem Handeln zwar damit nicht Raum, aber er lasse ihm den Raum, »den Gott sich nimmt, den Gott schafft«. Gott öffne den Menschen, und der Mensch lasse sich dieses Geöffnetwerden gefallen. Vgl. JÜNGEL, Eberhard, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht. Tübingen 1998, 155, Anm. 77.

Kontroversfrage darin sieht, näher zu beschreiben, wie göttliche Gnade und menschlicher Wille zusammenwirken. Mit Verweis auf die altkirchliche Christologie hält die Orthodoxie fest, Menschen könnten sich in ihrem menschlichen Willen dem göttlichen öffnen oder verschließen, wobei auch die lutherische Seite dem Menschen eine persönliche Verantwortung dafür zuschreibt, die Gnade anzunehmen oder abzulehnen.

»Orthodoxe gewichten die dauerhafte Teilhabe des Menschen am göttlichen Erlösungsgeschehen – konkretisiert im Kampf gegen die Leidenschaft und in der Reinigung des Herzens – stärker als Lutheraner, die besonderen Nachdruck auf die forensische Dimension der Erlösung legen.«⁹

Nicht ausgeführt wird, wie genau der menschliche Anteil am Erlösungsgeschehen verstanden werden kann, ohne die Priorität der Gnade infrage zu stellen.

So überrascht es nicht, wenn die offizielle katholische Antwort auf die Letztfassung der GER noch Präziserungsbedarf hinsichtlich des Verständnisses des *mere passive* sah, da nicht nur die Zurückweisung, sondern auch die Fähigkeit zur Annahme ausgedrückt werden sollte und die Gnadengaben Gottes zwar nicht von den menschlichen Werken abhängig seien, aber der Mensch auch nicht ohne seine Mitwirkung gerechtfertigt werde. Sattler kann somit festhalten:

»In der Frage nach der *redemptio objectiva*, Gottes alleiniger Tat der Gnadewahl der sündigen Schöpfung, sind sich die Konfessionen einig. Schwieriger gestaltet sich die Suche nach einer Übereinstimmung im Blick auf die *redemptio subjectiva*, die personale Anteilnahme des Menschen im Erlösungsgeschehen. Während die lutherische Tradition sich an dieser Stelle allein darauf einzulassen vermag, die Notwendigkeit der Preisgabe des menschlichen Widerstands gegen Gottes Erlösungswillen in die Überlegungen einzubeziehen, gesteht die römisch-katholische Kirche dem Menschen zu, bei der gläubigen Annahme der Verheißungen Gottes auch aktiv freiheitlich beteiligt zu sein.«¹⁰

Sowohl die Lehrverurteilungsstudie als auch die GER können die voneinander abweichenden konfessionellen Positionen durch ein Denken in Spannungen bzw. ein differentielles Modell vermitteln, das die jeweiligen primären Intentionen – reformatorischerseits die Souveränität Gottes zu betonen und katholischerseits die Freiheit

⁹ SATTLER, *Libertas* 90 mit Zitat von Heil: Gnade, Rechtfertigung und Synergie. Erklärung der Gemeinsamen Lutherisch/Orthodoxen Kommission, Sigtuna/Schweden, 31. Juli – 8. August 1998. In: MEYER, *Dokumente* 3, 103–106.

¹⁰ SATTLER, *Libertas* 102.

und Verantwortung des Menschen zu stärken¹¹ – aufnimmt und der paradoxal verfassten Begegnung von Gott und Mensch entspricht.

»Der Glaube ist Antwort, also nicht autonom. Aber er behält ein Moment der Entscheidung, der aktiven Selbsttranszendenz. Sie ist von der Gnade Gottes getragen und beansprucht darin den Menschen in seinem Aktzentrum.«¹²

Der glaubende Bezug des Menschen auf Christus wird als freie, aber nicht absolut unabhängige Haltung charakterisiert, da der Glaube nicht zwingt (der Mensch kann sich Gott versagen). Indem er darin Anteil an Christus hat, diese Christusförmigkeit über das Heil entscheidet und einen entsprechenden Lebensstil fordert (vgl. GER Nr. 21–22), wird »endgültig das Gnade-Freiheit-Verhältnis prekär. Der Glaube ist Freiheitstat und zugleich Gnadengeschenk. Diese Beziehung lässt sich weder erkenntnistheoretisch noch soteriologisch auflösen.«¹³

Können somit mit einer (auch auf das Chalkedonense rekurrierenden) christologisch-differenzhermeneutischen Perspektive die unterschiedlichen konfessionellen Positionen miteinander vermittelt werden, ohne sie als einander kontradiktorisch widersprechende Gegensätze anzusehen, lässt sich (mindestens) ein Großteil der Kritikpunkte – gerade auch des durch die GER ausgelösten innerlutherischen und innerprotestantischen Streits – als Ausdruck anderer Denkformen, beispielsweise einer identitätshermeneutischen oder subjektphilosophischen, verstehen.

Im Rahmen dieses Beitrags soll exemplarisch die Kritik Menkes an der lutherischen Akzentsetzung bezüglich der Verhältnisbestimmung von göttlicher und menschlicher Freiheit untersucht werden, da hier der Zusammenhang mit der zugrunde gelegten Theorie des Handelns Gottes sehr deutlich wird.¹⁴ Menke kritisiert in Nr. 21 der GER

¹¹ Frieling sieht die unterschiedlichen Akzentsetzungen als Ausdruck zweier archetypischer Ansätze, die sich gegenseitig nicht ausschließen (und mittlerweile auch quer durch die Konfessionen gehen), nämlich in der Christologie katholischerseits ein Inkarnationsmodell (mit sapientialem Hintergrund) und reformatorischerseits ein kerygmatisches Modell (mit existentialem Hintergrund). Vgl. FRIELING, Reinhard, Wie ist es zum Streit über die Rechtfertigungslehre gekommen? In: HILBERATH, Bernd Jochen/PANNENBERG, Wolfhart (Hgg.), Zur Zukunft der Ökumene. Die »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre«. Regensburg 1999, 9–23, hier 14–16.

¹² HOFF, Gregor M., Ökumenische Passagen – zwischen Identität und Differenz. Fundamentaltheologische Überlegungen zum Stand des Gesprächs zwischen römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche. Salzburg 2005, 54.

¹³ HOFF, Passagen 149.

¹⁴ Vgl. die in Anm. 2 und 4 genannte Literatur. Die identitätshermeneutische Perspektive Menkes zeigt sich sehr deutlich in seiner jüngeren Monographie, in der er beispielsweise die These einer Grunddifferenz zwischen den Konfessionen vertritt: MENKE, Karl-Heinz, Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus. Regensburg ²2012.

neben einem logischen Widerspruch zwischen den Aussagen, einerseits widersetze sich der Mensch als Sünder aktiv dem rettenden Handeln Gottes und trage nichts zu seiner Rechtfertigung bei und andererseits sei er im Glauben voll personal beteiligt und er könne die Gnade ablehnen, sie setze sich also nicht gegen seinen Willen durch, vor allem das *mere passive*. Er hebt also auf den Unterschied bezüglich der *redemptio subjectiva* ab.

»Denn diese Position bedeutet doch, dass Gott im Rechtfertigungs-geschehen an uns ohne uns handelt; dass das Verhältnis des Sünders zu Gott abgekoppelt werden kann von seinem Verhältnis zu den Brüdern und Schwestern; dass Rechtfertigung und Erlösung an der Versöh-nung mit den betroffenen Brüdern und Schwestern vorbei geschieht.«¹⁵

Menke sieht vom *mere passive* somit die menschliche Freiheit in zwei-facher Hinsicht betroffen: Zum einen negiere es die menschliche Freiheit gegenüber Gott, und zum anderen werde sie insofern igno-riert, als dass das zwischenmenschliche Verhältnis keine Rolle spiele. Sein Verständnis des *mere passive* tendiert somit stark zu demjenigen, wonach Gott am Menschen wie an einem Stein handelt, was aber von der Konkordienformel abgelehnt wurde. Es entspricht aber we-gen des dort genannten personalen Beteiligtseins nicht dem in der GER vorgelegten Verständnis, zumal das *mere passive* durch die Auf-nahme in diese »als zumindest nicht unvereinbar mit der römisch-katholischen Position erklärt«¹⁶ wird. Da im Rahmen seines freiheits-analytisch geprägten Ansatzes ein personales Beteiligtsein des Men-schen ohne dessen Eigenständigkeit auch gegenüber der Gnade nicht denkbar ist, stellt sich die Frage, ob die personale Zustimmung selbstursprünglicher Freiheit gemäß diesem Denkmodell nicht doch ein Tun des Menschen aus eigenen Kräften ist und die menschliche Mitwirkung über das reine Empfangen hinaus geht (und er sich da-mit auch gegen das Verständnis der »Mitwirkung« in Nr. 20 richten müsste). Zu klären wäre dazu, wie sich die angenommene Selbstur-sprünglichkeit der Freiheit zur menschlichen Geschöpflichkeit ver-hält, und ob nicht sowohl die jeweilige Situation einer Freiheit, die

¹⁵ MENKE, Rechtfertigung 62. Auf die von Menke hier angesprochene (und im weite-ren Artikel ausführlicher behandelte) Frage, ob eine (eschatologische) Vergebung der Opfer notwendig ist für eine Rechtfertigung der Täter und ihre eigene Erlö-sung, kann hier nicht weiter eingegangen werden – sie formuliert aber einige Kon-sequenzen aus der noch zu diskutierenden Position, Gott bestimme sich dazu, sich vom Menschen bestimmen zu lassen. Vgl. zur Frage der eschatologischen Verge-bung FORNET-PONSE, Thomas, Eschatologische Vergebung als Pflicht? In: SaThZ 17 (2013) 361–381; WIRTH, Mathias, Trostlose Eschatologie? Zu einer unerledigten Kontroverse über Versöhnung in der neueren Dogmatik. In: NZStH 58 (2016) 259–284.

¹⁶ SATTLER, Libertas 102.

immer schon kontextuell bedingt ist, als auch der Charakter der Gnade als unerwartbarer und unverrechenbarer Gabe stärker berücksichtigt werden sollte. Vor diesem Hintergrund kann Menke die von Oberdorfer genannte Unterscheidung nicht übernehmen, »dass wir für unser Heil schlechterdings nichts tun können, dass es aber *unser* Heil ist, das wir im Glauben – der, wiewohl ganz und gar geschenkt, ganz und gar individueller, je eigener Akt des Vertrauens ist – empfangen«¹⁷. Umgekehrt charakterisiert Oberdorfer Menkes Anliegen, gegen eine Tendenz zur doppelten Prädestination die personale Verantwortung des Subjekts zu sichern und daher von der Ermöglichung bzw. dem Angebot des Heils, das angenommen oder abgelehnt werden kann, zu sprechen, sodass das Heilshandeln Gottes von der im Akt einer selbstursprünglichen geschöpflichen Freiheit getätigten Zustimmung abhängt, als »offen anti-reformatorisch« und »offen anti-augustinisch«¹⁸.

Auf der gleichen Linie fragt Menke bei Nr. 23, was eine Rechtfertigung frei von menschlicher Mitwirkung eigentlich sein könne, ob etwa Sünde und Sünder so identifiziert würden, dass der Sünder durch einen neuen Menschen ersetzt werden müsse. Dagegen betont er, die Gnade sei Geschenk, ein Handeln Gottes mit dem Sünder und Gericht, das zur Umkehr befähigt. »Die durch Christus ermöglichte Rechtfertigung ist erst dann an ihr Ziel gelangt, wenn die Versöhnung mit Gott zugleich eine Versöhnung zwischen Tätern und Opfern ist.«¹⁹ Im Hintergrund steht die Überzeugung, mit dem Geschenk der Gnade handele Gott mit den Menschen, indem er jedem einzelnen Gläubigen das Mittun, also die freie Zustimmung oder Ablehnung ermöglicht und sich zugleich von den Folgen dieser Zustimmung oder Ablehnung bestimmen lässt – »falls nötig bis zur Konsequenz eines Geschichtsverlaufes, der die Hoffnung Gottes,

¹⁷ OBERDORFER, Anmerkungen 74.

¹⁸ OBERDORFER, Anmerkungen 79. Zumindest der zweiten Einschätzung dürfte Menke selber zustimmen, wenn er in seinem »Grundriss der Gnadenlehre« für eine Überwindung des Augustinismus votiert und beispielsweise bemerkt, in der augustinischen Gnadenlehre komme »zu kurz, dass sich Gott als Schöpfer und Erlöser (als Gnade) unwiderruflich dazu bestimmt hat, sich von der geschöpflichen Freiheit real (bis zur Konsequenz der Kreuzigung) bestimmen zu lassen.« MENKE, Karl-Heinz, Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre. Regensburg 2003, 214.

¹⁹ MENKE, Rechtfertigung 64. »Kann ein Mensch vollkommene Gemeinschaft mit dem trinitarischen Gott leben, wenn er unversöhnt ist mit auch nur einem einzigen Mitmenschen?« MENKE, Argumente 140. Hierin zeigt sich deutlich, dass Menke eher die effektive Dimension der Gnade im Blick hat, während es Oberdorfer um die forensische gehen dürfte. Wenngleich beide Dimensionen nicht voneinander zu trennen sind, können die unterschiedlichen Perspektiven doch gewisse Missverständnisse in der Diskussion zwischen beiden erklären.

nämlich die universale Versöhnung, nicht erfüllt²⁰. Die Freiheit der Adressaten*innen der Rechtfertigung besteht nach Menke in Aufnahme der theologischen Rezeption der Freiheitsanalyse Hermann Krings' durch Thomas Pröpper und seine Schule nicht nur in der Bejahung Christi, sondern auch gegenüber der Gnade, was allerdings keine Unabhängigkeit von Gott meint, sondern den Willen Gottes ausdrückt, sich von der geschöpflichen Freiheit bestimmen zu lassen. Daher ist das Verhältnis von Gnade und Freiheit »kein *Grund-Folge-Verhältnis*, sondern ein *Bestimmungsverhältnis*«²¹, auch wenn die menschliche Freiheit von Beginn an sich der Gnade verdankt. Wenn Gott dagegen ausschließlich am Sünder ohne ihn handele, sei dieser auch nicht frei, die Gnade abzulehnen, womit nur noch eine doppelte Prädestination oder Apokatastasislehre bliebe – Gott handele dann sogar gegen die Freiheit des Menschen. »Was ist die Personalität bzw. Freiheit eines Menschen, wenn sie sich zu dem Geschenk der Rechtfertigung nicht positiv *oder* negativ verhalten kann?«²² Auf die paradoxe Verfasstheit zu rekurrieren (wie es die GER oder auch Oberdorfer in seiner Replik tun), was es ermöglichte, ein ausschließliches Handeln Gottes mit dem personalen Beteiligtsein des Menschen zu vereinbaren, umgeht seiner Ansicht nach das Problem – insofern verwundert es, wenn er den Konsens der GER selbst nicht infrage stellt, sondern für gerechtfertigt hält.²³

²⁰ MENKE, Rechtfertigung 64.

²¹ MENKE, Kriterium 182 [Hervorhebung im Original].

²² MENKE, Argumente 138 [Hervorhebung im Original]. »Wenn nicht nur die Rechtfertigung selbst, sondern auch die Annahme der Rechtfertigung durch den gerechtfertigten Sünder ausschließliches Werk der Gnade ist, dann kann der Beschenkte nicht ›Nein!‹ sagen; dann ist die von Oberdorfer betonte ›Freiheit eines Christenmenschen‹ *identisch* mit dem Ja-Sagen zu Christus. Denn von einer Freiheit *gegenüber* der rechtfertigenden Gnade kann keine Rede sein, wenn der Mensch derjenige ist, der die Gnade verweigert, und Gott derjenige ist, der die Annahme der Gnade gegen den Willen ihres Adressaten durchsetzt.« (138) Gleichwohl geht dieser Entscheidung des Menschen zur Annahme oder Ablehnung zumindest das Angebot der Gnade voraus. Wendel geht möglicherweise noch darüber hinaus: »Doch keines der menschlichen Vermögen, weder der Wille noch der Intellekt oder Gefühle, sind so durch die Sünde entstellt, dass der Mensch überhaupt nicht in der Lage wäre, aus sich selbst heraus und durch den Einsatz seiner Vermögen Wege zum Heil zu finden.« WENDEL, Saskia, Vergebung und Zusage. Hannah Arendts Begriff des Handelns und seine Bedeutung für die Bestimmung des Handelns Gottes. In: ZKTh 135 (2013) 414–432, hier 428. Dabei ist allerdings das an Arendt orientierte Schöpfungsverständnis als Freilassung des Menschen zu berücksichtigen, sodass diese Freiheit des Menschen sich der Schöpfung Gottes bzw. die Macht des Menschen, den Willen in Liebe zu transformieren, sich der unbedingten Macht Gottes verdankt. Die Gnade Gottes bestehe darin, »überhaupt einen Anfang gesetzt zu haben und die Zusage, das Versprechen eines ›Lebens in Fülle‹ gegeben zu haben, welches den status quo unterbricht.« (429)

²³ Vgl. MENKE, Rechtfertigung 58.

Die Unterschiede zwischen der Position Menkes und den lutherischen Akzentsetzungen in der GER (und ihrer Verteidigung durch Oberdorfer) können gut mit den Unterschieden zwischen einer libertarischen und einer kompatibilistischen Position in der philosophischen Diskussion über Willensfreiheit verglichen werden,²⁴ ohne damit zu behaupten, dass eine lutherische Position notwendigerweise kompatibilistisch argumentieren muss. Wenn Menke die Fähigkeit des Menschen betont, sich sowohl gegen als auch für das Angebot der Gnade Gottes entscheiden zu können, und dieser Fähigkeit eine Eigenständigkeit gegenüber der Gnade zuschreibt, steht die Freiheit *zu* einer Entscheidung zwischen Annahme und Ablehnung im Vordergrund. Ähnlich besteht die Kernaussage des libertarischen Freiheitsbegriffs darin, unter gegebenen Bedingungen das So-oder-Anderskönnen zu behaupten, also ein Zwei-Wege-Vermögen anzunehmen – nicht behauptet wird dabei, der Wille sei durch nichts bedingt bzw. die Willensbildung auf keine Weise eingeschränkt; damit wird bei einer freien Entscheidung ein Anfang gesetzt, wozu u. a. auf den Gedanken der Akteurskausalität oder der indeterministischen Ereigniskausalität zurückgegriffen wird. Luther hingegen geht es nicht darum, objektiv-theoretische Sachverhalte zu beschreiben, vielmehr drückt sich in seinem Verständnis der Alleinwirksamkeit Gottes sein eigenes religiöses Selbstbewusstsein und dessen Zustandekommen und somit seine Frömmigkeit aus.

»Die Bedeutung von Luthers Deutung des göttlichen Wirkens darf damit darin gesehen werden, dass er es ganz auf die religiöse Selbst- und Weltdeutung des Menschen eingestellt hat. Luther bestimmt das Wirken Gottes als Rechtfertigungshandeln in der Spannung von Gesetz und Evangelium.«²⁵

Er löst es damit aus dem in der Antike und dem Mittelalter üblichen objektiven Rahmen. Daher steht bei ihm die Freiheit *von* der Knechtschaft im Vordergrund, in der Menschen nur ihre eigene Ohnmacht erfahren, und es wird ein solches Zwei-Wege-Vermögen abgelehnt, da »der Wille des Menschen durch dessen passiv konstituierte Geneigtheit bestimmt wird«²⁶. Weil der Wille durch die Kraft

²⁴ Vgl. dazu KEIL, Geert, Willensfreiheit. Berlin ²2013. Den Zusammenhang zwischen einer transzendentalen Freiheitstheorie nach Pröpper sowie der von ihr vorgeschlagenen Orientierung an Arendt und einem libertarischen Freiheitsbegriff nennt auch WENDEL, Vergebung.

²⁵ DANZ, Wirken 86f.

²⁶ MARKSCHIES, Christoph, Wie frei ist der Mensch? Einige vorläufige Thesen zu einem großen Thema, Martin Luther nachgedacht von Christoph Markschies. In: *Cardo* 3 (2005) 15–18, hier 16. Vgl. auch WERBICK, Jürgen, »Zur Freiheit hat uns Christus befreit« (Gal 5,1). Was Luthers Widerspruch gegen Erasmus einer theologischen Theorie der Freiheit heute zu denken gibt. In: BÖHNKE, Michael u. a.

des Geistes neu geneigt sein kann, ist er nicht durch eine unveränderliche Zwangsnotwendigkeit determiniert. Gott konstituiert die Willensfreiheit des Menschen durch sein Schöpfungshandeln und befreit sie von Verblendung und irdischen Schranken, wozu sie selber nichts beiträgt.

»Damit ist nicht nur die Willensfreiheit des Menschen als Fähigkeit zur innerweltlichen Selbstbestimmung unter allen möglichen, schon realen und noch ausstehenden, innerweltlichen Konditionen anerkannt, sondern auch die Willensfreiheit als – von Gott geschaffene und von ihm anerkannte – Fähigkeit zur Selbstbestimmung im Gottesverhältnis, nämlich zu Lob und Dank, zur Einstimmung in und Hingabe an das Wollen Gottes; und dem allen zuvor auch schon in der entsetzlichen Freiheit zur Nichtannahme der Gnade, die in der lutherischen Theologie ausdrücklich als möglich anerkannt wird.«²⁷

Dies dürfte sowohl mit einem libertarischen als auch mit einem kompatibilistischen Freiheitsverständnis kompatibel sein, das die Existenz alternativer Möglichkeiten ablehnt, aber an Freiheitsmerkmalen wie Urheberschaft, Willentlichkeit oder Zurechenbarkeit festhält; Freiheit besteht z. B. dann, wenn die Wünsche erster Ordnung mit höherstufigen Wünschen (Frankfurt) oder wenn Urteil und Wille übereinstimmen (Bieri). Denn von Luther her kann an libertarischen Willensfreiheitskonzeptionen kritisiert werden, ultimative Prädikationen würden auf das menschliche Handeln übertragen:

»Wenn sich der freie Wille sowohl gegenüber Gott als auch dem Bösen zunächst einmal neutral verhalten und selbstmächtig entscheiden kann, gewinnt dieser Wille eine Absolutheit, die gerade das Sein wollen wie Gott, also die Ursünde (nämlich Unglauben), wiederholt.«²⁸

Bei Menkes Position zeigt sich somit deutlich der Einfluss der freiheitsanalytischen Position Pröppers mit der Betonung der menschlichen Freiheit auch gegenüber der Gnade und der Bindung Gottes an die Freiheit der Menschen. Die Angewiesenheit des Menschen auf die Gnade Gottes wird dabei nicht bestritten.²⁹ Als liebender Gott

(Hgg.), Freiheit Gottes und der Menschen. FS Th. Pröpper. Regensburg 2006, 41–69, hier 45–51.

²⁷ HERMS, Eilert, Art. Willensfreiheit. V. Dogmatisch. In: RGG⁴ 8 (2005) 1574–1576, hier 1575f.

²⁸ KLEIN, Andreas, Verabschieden wir uns von der Willensfreiheit? In: BECKER, Patrick/DIEWALD, Ursula (Hgg.), Zukunftsperspektiven im theologisch-naturwissenschaftlichen Dialog. Göttingen 2011, 227–245, hier 238f. Auch Marksches votiert dafür, in der Theologie nicht eindeutig für eine bestimmte Position in der philosophischen Debatte Position zu beziehen; vgl. MARKSCHIES, Mensch 18.

²⁹ So spricht auch Pröpper von »der Verfallenheit aller an die Sündenmacht [...], unter deren Tyrannei der Mensch ohne die Gnade Christi zum Heil ohnmächtig wäre«. PRÖPPER, Thomas, Theologische Anthropologie. 2 Bde. Bd. 2. Freiburg/Br. u. a. 2011, 960. Da an dieser Stelle der Ansatz Pröppers nicht thematisiert werden

will Gott Mitliebende und zwingt seine Geschöpfe nicht zur Annahme seiner Liebe, da Liebe der Inhalt selbstursprünglicher Freiheit ist. Das Verhältnis von Gott und Mensch wird hier als dialogische Begegnung zweier Freiheiten beschrieben, bei der Gott die geschöpfliche Freiheit ermöglicht und sich dann an diese bindet. Als Konsequenzen daraus ist zum einen die Rechtfertigung der Menschen abhängig vom Verhältnis der Gerechtfertigten zu ihren Mitmenschen, d. h. die Versöhnung abhängig von der (auch eschatologisch denkbaren) Vergebung der Opfer, und zum anderen die Geschichte offen, insofern eine universale Versöhnung zwar gehofft werden kann, aber nicht stattfindet, sofern nur ein einziger Mensch sich dem Angebot der Gnade verweigert.³⁰ Der Zusammenhang zwischen der von Menke dezidiert eingenommenen (und sich explizit von lutherischen Positi-

kann (was angesichts der guten Sekundärliteraturlage auch nicht nötig ist), sei lediglich auf die einschlägige Literatur verwiesen: DERS., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*. Freiburg/Br. u. a. 2001; DERS., *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*. München 1991 sowie dazu SCHUBERT, *mere passive* 35–124; PLATZBECKER, Paul, *Radikale Autonomie vor Gott denken. Transzendentalphilosophische Glaubensverantwortung in der Auseinandersetzung zwischen Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpfer*, Regensburg 2002 sowie die kritischen Anfragen von FÖBEL, Thomas, *Freiheit als Paradigma der Theologie? Methodische und inhaltliche Anfragen an das Theoriekonzept von Thomas Pröpfer*. In: *ThPh* 82 (2007) 217–251.

³⁰ Ebenso BONGARDT, Michael, *Wie frei ist Gott, wie frei der Mensch?* In: *Cardo* 3 (2005) 12–14, hier 14: »In dieser Perspektive bleibt die Schöpfung ein auch für Gott »riskantes« Unternehmen: Sie kommt erst dann und darin zum Ziel, dass ausnahmslos alle Menschen in göttlichen Vergebungs- und Heilswillen Gottes einstimmen. Im Bild gesprochen: Die Tränen um auch nur einen einzigen ewig Verdammten würden die Seligkeit des Himmels zerstören.« Vgl. ausführlicher DERS., *Verlorene Freiheit? Von Gottes und der Menschen Handeln in einer unüberschaubaren Welt*. In: BÖHNKE, *Freiheit*, 335–357.

Zu dieser Konsequenz gelangt mit anderer philosophischer Begründung auch VERWEYEN, Hansjürgen, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*. Regensburg 2000, 205: »Die Allmacht Gottes wäre dann so zu definieren, daß er unendlich lange auf das Ja geschaffener Freiheit zu warten vermag, ohne Angst, sich dabei selbst zu verlieren. Seine Allmacht fiele also völlig mit einer durch absolut nichts bedingten Liebe zusammen. Nur diese kann unendlich lange auf die ihr gemäße Antwort warten, soviel Leiden ihr das auch abverlangt.« Auf mögliche Gemeinsamkeiten mit dem »Open Theism« kann ich an dieser Stelle nicht eingehen; vgl. aber GRÖSSL, Johannes, *Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes. Der offene Theismus als Konzeption der Vereinbarkeit göttlicher Allwissenheit und menschlicher Freiheit (STEP 3)*. Münster 2015.

Auch Remenyi stellt die Vereinbarkeit eines libertarischen Freiheitsbegriff mit der Konsequenz einer offenen Geschichte heraus, weist aber auch auf die existentiell kontraintuitiven Konsequenzen hin sowie auf den Widerspruch zur biblischen Überzeugung von Gottes Geschichtsmächtigkeit: »Die Möglichkeit eines Scheiterns Gottes an seinen Heilsratschlüssen scheint mir biblisch ausgeschlossen.« Vgl. REMENYI, Matthias, *Zur Freiheit befreit? Theologische Perspektiven auf den Begriff menschlicher Freiheit*. In: *MThZ* 61 (2010) 13–26, hier 24.

onen abgrenzenden) gnadentheologischen Position und dem personalen bzw. aktualen Verständnis des Handelns Gottes (da in einem kausalen bzw. sapiential-ordinativen Modell die Eigenständigkeit des Menschen wohl kaum in der gleichen Weise gewahrt werden kann) ist offensichtlich. Als zwingend kann dieser Zusammenhang aber kaum gelten, da auch Luthers oder Calvins Positionen sowie die *concursum*-Lehre der protestantischen Orthodoxie als aktualistische Positionen zu charakterisieren sind, während Melanchthon stärker die Motive des anderen Modells aufnimmt. Da für die Gegenwart die philosophischen Hintergrundpositionen zentraler erscheinen, sind konfessionelle Unterschiede eher in der konkreten Ausprägung des jeweiligen Modells zu vermuten, wobei sie sich auch in der anthropologischen Grundlage ausdrücken dürften.

2. HANDELN GOTTES MIT UND/ODER DURCH DIE MENSCHEN?

Versucht man, die verschiedenen Deutungsversuche der Aktivität Gottes in Grundoptionen aufzuteilen, sind zunächst die Grenzen theologischer Modellbildung festzuhalten: »Mit *einem* Denkmodell können wir uns dem vielfältigen (unendlichen) Wirken Gottes höchstens annähern; meistens entfernen wir uns wieder, wenn wir denken, es mit diesem Modell erfasst zu haben.«³¹ So können sich die jeweils primär verwendeten Metaphernfelder – anthropomorphe des gegenständlichen wie kommunikativen Handelns sowie naturale biologischer und physikalischer Prozesse – ergänzen, um die Vielfalt der Aktivität Gottes besser auszudrücken, indem die interpersonale Dimension ebenso berücksichtigt werden kann wie das Wirken in der Natur.³² Darüber hinaus lassen sich viele Ansätze nicht eindeutig und trennscharf einem Modell zuordnen, sondern versuchen, auch Anliegen eines anderen Modells zu integrieren; auch sind im Laufe der Geschichte diverse kritische Interaktionen zu notieren. Da bei diesen eine deutliche Akzentuierung zugunsten eines Modells vorliegt und zudem die gewählte Terminologie für die Aktivität Gottes davon abhängt, lohnt es sich dennoch, zumindest zwei Grundoptionen zu unterscheiden, nämlich eher in personalen Kategorien vom Handeln Gottes oder eher in kausalen Kategorien vom Wirken Got-

³¹ BÜCHNER, Gott 24.

³² Dafür votiert auch Büchner (mit Rekurs auf Kessler): »Hilfreich scheint mir daher eine *explizite Verbindung der anthropomorphen und der naturalen Metaphern*, um etwas wie die Möglichkeit eines *vollkommen personalen Verursachens* durch Gott explizieren zu können, das weder auf selbstbewusste Subjekte beschränkt noch im Rahmen einer nicht-personalen Kraft adäquat zu beschreiben ist.« BÜCHNER, Gott 26.

tes zu sprechen.³³ Beide Grundoptionen sind mit den verschiedenen Positionen zwischen den Polen der All- und Alleinwirksamkeit Gottes und keiner (unmittelbaren) Weltwirksamkeit Gottes vereinbar.³⁴

2.1. Das personal-aktuale Modell und die Freiheit des Menschen

Das personale bzw. aktuale Modell verwendet traditionell (besonders biblisch und altkirchlich) die Metaphernfelder des gegenständlichen wie kommunikativen Handelns, in jüngerer Zeit auch des künstlerischen Schaffens, und versteht die Aktivität Gottes somit analog zum personalen Handeln. Interpersonal-kommunikative Aktionen »mit« abhängigen Subjekten »können entweder (2a) unmittelbar oder (2b) vermittelt durch (geistige) Medien erfolgen.«³⁵ Das zwischen Schöpfer und Geschöpf bestehende Abhängigkeitsverhältnis führt in diesem Modell in der Regel nicht dazu, eine Unfreiheit der Schöpfung anzunehmen, als führte diese nur aus, was Gott wolle. Vielmehr wird vor allem in der freiheitsanalytischen Spielart dieses Modells von einem dialogischen Freiheitsverhältnis ausgegangen, in dem Gott aufgrund seines Entschlusses, andere Freiheit zu wollen, liebend um die Liebe des Menschen wirbt. »Letztes Ziel der Schöpfung und Fokus des Handelns Gottes ist in der Perspektive dieses Modells Gottes Absicht, Mitliebende zu gewinnen.«³⁶ Da es Gott um die freie Zustimmung und Liebe des Menschen geht, verschafft er seiner In-

³³ Bernhardt versteht das von ihm in Anlehnung an Pannenberg und Hodgson entworfene Repräsentationsmodell mit einer Betonung der pneumatologischen Perspektive als ein drittes Grundmodell, um sowohl die Anthropomorphismen des personalen Modells als auch die (vermutete) deistische Tendenz des kausalen Modells zu vermeiden. Stosch sieht es als Sonderform des kausalen Modells an, da es »eine Neuausrichtung und Engführung bestimmter schon bei Rahner vorgedachter Punkte« (STOSCH, Gott 76) darstellt. Für die Fragestellung dieses Beitrags ist diese Zuordnungsfrage allerdings sekundär und braucht nicht entschieden werden. Auch der in der entsprechenden (vor allem evangelischen) Tradition stehende Ansatz Danz', das Wirken Gottes als Inbegriff religiöser Selbst- und Weltdeutung zu verstehen, wird hier nicht weiter verfolgt, da die Frage nach einer wirklichen Aktivität Gottes dabei nicht behandelt wird.

³⁴ Vgl. die Tabelle bei BERNHARDT, Handeln 39. Als Zwischenstufen führt er an: »Allwirksamkeit Gottes unter Inanspruchnahme der causa inferiores/instrumentales«, »Zusammenwirken von Erst- und Zweitursachen« und »Mediat-reaktive Wirksamkeit Gottes: Gott wirkt durch den cursus naturae und in Interaktion mit den freien, menschlichen Handlungsobjekten«.

³⁵ BERNHARDT, Handeln 275.

³⁶ STOSCH, Gott 23 mit Verweis auf KESSLER, Hans, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht. Würzburg 2002, 291. Neben Hans Kessler ist dieses Modell im deutschsprachigen Raum vor allem durch Gisbert Greshake, Thomas Pröpper und seine Schule sowie Jürgen Werbick vertreten.

tention innerweltlich nur dadurch Geltung, dass er die geschöpfliche Freiheit und Liebe bejaht und ermutigt und nicht manipuliert. Christlicherseits kann gerade am Beispiel des Kreuzestodes Jesu deutlich gemacht werden, wie weit Gott die menschliche Freiheit achtet und dieser nicht durch direkte machtvolle Interventionen entgegensteht. Pointiert spricht Pröpper auf dem Hintergrund seiner transzendentalen Freiheitsanalyse von einer unbedingt für die Menschen entschiedenen Liebe Gottes, der sich

»selber dazu bestimmt hat, sich von der menschlichen Freiheit bestimmen zu lassen, d. h. die Würde ihrer Zustimmungsfähigkeit zu achten und auf ihr Tun antwortend einzugehen: in der Offenheit einer Geschichte also, die ihre verheißungsvolle Zukunft Gottes unerschöpflicher Innovationsmacht und ihre Kontinuität der Treue seines unbedingten Heilswillens verdankt.«³⁷

Bei Pröpper und vergleichbaren Ansätzen erhält das personale Modell durch die freiheitsanalytische Konturierung (wie schon bei Menke gesehen) klare Konsequenzen für das Verständnis der Allmacht und Gnade (und des Vorherwissens) Gottes, insofern der gute Ausgang der Geschichte und damit die Verwirklichung des universalen Heilswillens Gottes letztlich davon abhängt, dass sich kein Mensch dem liebenden Werben Gottes endgültig verweigert. Anders als bei Luther werden Gottes Allmacht (und sein Vorherwissen) und menschliche Freiheit nicht als Gegensatz zueinander gesehen, sondern wird Allmacht als Liebe, die fremde Freiheit freisetzt und bis in die letzten Konsequenzen bejaht, verstanden. Demnach geht Gott ein Risiko ein, »das Risiko, auf die Ambivalenz endlicher Freiheit setzen zu müssen, die ja in der Differenz von Wollen und Sollen auch scheitern kann«³⁸. Da demnach die Zukunft auch für Gott offen ist, wird auf die Frage des Verhältnisses des Vorherwissens Gottes zur menschlichen Freiheit eine klare Antwort zugunsten der menschlichen Freiheit gegeben.

Wenngleich sich die menschliche Freiheit dem göttlichen Angebot verweigern kann, wird in diesen Ansätzen nicht von einem Konkurrenzverhältnis des göttlichen und des menschlichen Handelns ausgegangen, sondern von einem proportionalen Verhältnis. »Je mehr ein Mensch seine Freiheit realisiert, desto mehr handelt Gott in ihm bzw. wird die Intention göttlicher Freiheit durch ihn Wirklichkeit.

³⁷ PRÖPPER, Thomas, Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik. In: DERS., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*. Freiburg/Br. u. a. 2001, 5–22, hier 19; vgl. auch DERS., *Theologische Anthropologie* Bd. 1, 608f. »By granting us freedom of will, God makes himself vulnerable to our independent action.« BRÜMMER, Vincent, *What Are We Doing When We Pray? On Prayer and the Nature of Faith*. Aldershot 2008, 79.

³⁸ WENDEL, *Vergebung* 430.

Wenn ein Mensch liebt, handelt Gott durch ihn.«³⁹ Dabei werden Gott nicht die menschlichen Freiheitstaten zugeschrieben, sondern er ermöglicht die freiheitliche Selbstbestimmung des Menschen und trägt damit die Autonomie des Menschen. Um diese proportionale Verhältnisbestimmung näher bestimmen zu können, wurde von Austin Farrer die Theorie der doppelten Täterschaft (in Anlehnung an thomistisches Denken) vorgeschlagen und von Vincent Brümmer weiterentwickelt, wonach Gott durch die Handlungen von Menschen handelt, die seinem Willen entsprechen wollen. Er bestimmt somit nicht wirkursächlich das menschliche Handeln, sondern wirkt per Inspiration und reagiert auf das menschliche Handeln, um seine Zwecke auch dann zu erreichen, wenn Menschen etwas tun, was diese behindert. Gleichwohl ist der menschliche Beitrag relevant für den Ausgang, wie Brümmer unter Rekurs auf das Beispiel des persischen Teppichknüpfers von John Lucas ausführt: »To the extent that we refuse to co-operate with him in realizing one plan, our non-cooperation is instrumental in making a new plan possible. Thus, if we refuse to be his *agents*, we become his *instruments*.«⁴⁰ Anders als Pröpfer scheint Brümmer die Möglichkeit abzulehnen, dass Gottes Plan im Sinne eines guten Endes (ohne dass die Details von vornherein festgelegt worden wären) letztlich scheitern könnte, da er die menschlichen Fähigkeiten dazu nicht überschätzen will. Wenn das Handeln Gottes so primär als Inspiration, Arrangement oder Reaktion bestimmt wird, bleibt die Frage, wie eine Handlung zwei Handlungssubjekten zugeschrieben werden kann und ob nicht der Mensch das Subjekt einer von Gott inspirierten Handlung oder Gott das Subjekt des Arrangements ist. Somit kann mit Stosch das Problem dieser Theorie darin gesehen werden, »dass sie behauptet, dass sich das göttliche Handeln in den Handlungen der Menschen ereignet, ohne eine Erklärung der kausalen oder intentionalen Verbindung beider Handlungssubjekte in der einen identischen Handlung zu leisten«⁴¹.

³⁹ STOSCH, Gott 26; vgl. KESSLER, Lebenden 290. Vehement vertreten wurde diese Proportionalität auch von Karl Rahner: »Radikale Abhängigkeit und echte Wirklichkeit des von Gott herkünftig Seienden wachsen im gleichen und nicht im umgekehrten Maße.« RAHNER, Karl, Grundkurs des Glaubens. Freiburg/Br. 1984, 86; vgl. DERS., Immanente und transzendente Vollendung der Welt. In: DERS., SzTh VIII. Einsiedeln u. a. 1967, 593–609, hier 601.

⁴⁰ BRÜMMER, Doing 81. Vgl. FARRER, Austin, Faith and Speculation. An Essay in Philosophical Theology. Edinburgh 1988 [Hervorhebung im Original].

⁴¹ STOSCH, Gott 36; ähnlich BERNHARDT, Handeln, der Farrers Bemühungen, dieses Problem zu vermeiden, als letztlich nicht gelungen kritisiert, während Brümmer Ansatz die Theorie der doppelten Täterschaft sprengt und es unklar bleibt, »wie Gott Einfluß auf das Arrangement der situativen Umstände und Möglichkeiten nimmt« (310).

Innerhalb dieses Modells bestehen zwischen einzelnen Positionen durchaus große Unterschiede, beispielsweise in der Frage nach einem besonderen und unvermittelten Handeln Gottes, da dieses einerseits abgelehnt wird (z. B. mit Verweis auf die Selbstbeschränkung Gottes zugunsten der menschlichen Freiheit)⁴², andererseits aber auch angenommen wird, sofern es nicht als unvermittelt erkennbar ist – Stosch hält beispielsweise eine bewusstseinsimmanente personale Interaktion oder ein Handeln in der kontingenten Öffnung der Naturgesetze für möglich.⁴³ Für unsere Fragestellung bedeutender ist die unterschiedlich beantwortete Frage nach der Reichweite der menschlichen Freiheit: Besitzt sie die Macht, den Heilsplan Gottes für die Welt letztlich zunichte machen zu können, oder behält Gott die Kontrolle über entscheidende Entwicklungen oder zumindest über das Ende der Geschichte, ohne dabei die menschliche Willensfreiheit einzuschränken? Bei den eingenommenen Positionen zeigt sich ein erster Hinweis auf eine konfessionelle Tendenz, da katholische Vertreter wie Pröpfer und seine Schule oder Verweyen für eine Offenheit der Geschichte votieren, während die in anderen Konfessionen beheimateten Farrer und Brümmer von einer Kontrolle Gottes über das Ende der Geschichte zumindest in dem Sinne ausgehen, dass das providentielle Projekt, an dem die Menschen mitwirken, zu einem guten Ende gelangt. Für eine solche zurückhaltende Position votieren auch katholische Vertreter wie Kessler oder Stosch, u. a. mit Rekurs auf die kontrovers diskutierte Möglichkeit eines besonderen und unvermittelten Eingreifens Gottes. Daher kann als eine erste Hypothese formuliert werden, dass ein personales Modell des Handelns Gottes es ermöglicht, die Freiheit Gottes als Selbstbeschränkung zugunsten der menschlichen Freiheit zu denken, was eher von katholischen Ansätzen aufgenommen wird als von evangelischen.

Für dieses Modell spricht, damit die personale Dimension der Beziehung von Gott und Mensch gut ausdrücken zu können, auch wenn insbesondere die Proportionalität göttlichen und menschlichen Handelns ungeklärt bleibt.⁴⁴ Die Art der Bezugnahme Gottes zum

⁴² »Des Weiteren ist ein göttlicher Interventionismus nicht möglich, weil ein Eingreifen Gottes der Autonomie der Schöpfung, insbesondere der Freiheit des Menschen, widerspräche: Gott hat im Setzen eines Anfangs das von ihm Geschaffene seinem Bild entsprechend geschaffen, folglich auch seiner Freiheit entsprechend und so »freigelassen« in eben jene ihm entsprechende Freiheit hinein. Würde er nachträglich in diese Schöpfung intervenieren, setzte er diese Freiheit außer Kraft und nähme darin nicht nur sein Geschenk der Freiheit zurück, sondern auch die Gottbildlichkeit seines Geschöpfes.« WENDEL, Vergebung 426.

⁴³ Vgl. STOSCH, Gott 117f.; 170f.; er modifiziert damit die Position Kesslers (vgl. KESSLER, Lebenden 290–298).

⁴⁴ Zu dieser bemerkte Weismahr, sie sei »eine der schwierigsten metaphysischen Fragen, die es überhaupt gibt. Und nach jahrhundertelangen Kontroversen steht

Menschen, »wie diese in Christus und im Geist Gestalt für uns geworden ist, bejaht die Freiheit des Menschen und die in ihr steckenden Möglichkeiten auf eine so herausfordernde Weise, dass sie nur im Handlungsbegriff angemessen Ausdruck finden kann«⁴⁵. Allerdings darf dies nicht zu anthropomorphen Missverständnissen führen, die in einem kausalen bzw. sapiential-ordinativen Modell von vornherein vermieden werden.⁴⁶

2.2. Das kausale bzw. sapiential-ordinative Modell und die Freiheit des Menschen

Im Unterschied zum personalen Modell geht das kausale bzw. sapiential-ordinative Verständnis der Aktivität Gottes nicht von ihm zugeschriebenen individuellen Geschichtstaten aus, sondern von den Ordnungen, Konstanten und strukturierten Abläufen des Naturgeschehens. Daher werden physiko- und biomorphe anstelle der technischen, handwerklichen, künstlerischen oder sozio- bzw. politomorphen Metaphernfelder verwendet und eine Logizität bzw. Naturgesetzlichkeit der Schöpfung angenommen, »in der sich der Logos des Schöpfers manifestiert hat und die keiner kontingenten Interventionen, sondern nur der Realisierung ihrer selbst bedarf.«⁴⁷ Die Möglichkeit eines unvermittelten und besonderen Wirkens Gottes, mit dem diese Regelhaftigkeit aufgehoben würde, wird eher kritisch gesehen bzw. in der Tradition Schleiermachers ausgeschlossen, da

es wohl fest, daß auf diese Frage keine begrifflich klare Antwort gegeben werden kann.« WEISSMAHR, Béla, Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders. Frankfurt/M. 1973, 174.

⁴⁵ STOSCH, Gott 85; vgl. 42. Er schlägt vor, die Proportionalität göttlicher und menschlicher Freiheit dadurch zu verstehen, dass Gott Freiheit ermöglicht, indem er dem Menschen neue Lebensmöglichkeiten und Handlungsalternativen eröffnet, ihm bei der konkreten Wahl aber die volle Autonomie lässt. »Die Wahl bleibt allein dem Menschen überlassen. Aber Gott kann um den Menschen werben, ihn rufen und locken, indem er ihm neue Lebensmöglichkeiten erschließt und einräumt.« (86) Vgl. auch GRESHAKE, Gisbert, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie. Freiburg/Br. u. a. ⁴2001, 301–303 mit den entsprechenden Konsequenzen für das Gottesverständnis: »indem Gott in voller Freiheit durch sein Wort und seinen Geist als geschichtsmächtige Subjekte in das Wechselspiel der (geschöpflichen) Geschichte eintritt, nimmt er selbst daran teil, verzeitlicht und verendlicht er sich damit. Er wird empfänglich, betreffbar, ja verwundbar von geschöpflicher Freiheit.« (306)

⁴⁶ Vgl. zu Fragen anthropomorphen Redens von Gott (auch mit Blick auf die Menschlichkeit Gottes) nun auch MARKSCHIES, Christoph, Gottes Körper. Jüdische, christliche und pagane Gottesvorstellungen in der Antike. München 2016 sowie schon früher JÜNGEL, Eberhard, Anthropomorphismus als Grundproblem neuzeitlicher Hermeneutik. In: DERS., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen 3. Tübingen ²2003, 110–131.

⁴⁷ BERNHARDT, Handeln 335.

Gott dann lediglich eine innerweltliche Ursache neben anderen wäre und somit sein Gottsein bzw. seine Transzendenz nicht ausreichend gewahrt würde.⁴⁸ Die Tätigkeit Gottes wird universal und kontinuierlich gedacht und durchdringt den gesamten Weltprozess, sie erfolgt nicht durch ein unmittelbares Eingreifen Gottes – das Thomas von Aquin selber nicht ausschloss –, sondern durch ein Wirken »im Paradox einer unmittelbaren Mittelbarkeit in den – und durch die Zweitursachen«⁴⁹.

Bei der auf Thomas von Aquin zurückgehenden Zweitursachentheorie wird zwischen Gott als einziger *causa prima* und den Geschöpfen als *causae secundae* unterschieden, wobei die *causa prima* das Sein verleiht und erhält und als Letztziel die Geschöpfe zum eigenen Tätigsein veranlasst. »Gott wirkt somit bei den Tätigkeiten der Geschöpfe als *ultimus finis* und als *primus movens* mit, ist also immer als Wirk- und Zielursache präsent.«⁵⁰ Die Zweitursachen sind auf die Erstursache angewiesen und besitzen auf der geschöpflichen Ebene eine eigene Wirkursächlichkeit. Erst- und Zweitursache wirken auf unterschiedlichen Ebenen bei jeder einzelnen Tätigkeit in der Welt zusammen. Damit stellt sich auch hier die Frage nach dem Verhältnis von Gottes Geschichtsmächtigkeit und der Bedeutung der menschlichen Freiheit.⁵¹ Ein dialogischer Charakter des Wirkens Gottes ist

⁴⁸ »Die vollkommene Abhängigkeit der Welt von Gott wird aber nur dann in der rechten Weise anerkannt, wenn man nicht nur dies oder jenes, sondern unterschiedslos alles als restlos von Gott abhängig ansieht. Anstatt mit einem ›besonderen Eingreifen‹ Gottes zu rechnen, wissen wir von vornherein und in jedem Augenblick alles längst vollkommen ›in seiner Hand.« KNAUER, Peter, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie. Freiburg/Br. u. a. ⁶1991, 77. Weissmahr argumentiert dafür, Gott wirke zwar überall, aber immer nur durch das Geschöpf. »Er bringt das Gesamt der Welt und jedes Einzelmoment in ihr unmittelbar hervor, betätigt sich aber innerhalb der Welt niemals ohne die (freilich von ihm als Schöpfer herstammende) Eigenwirksamkeit der geschöpflichen Kräfte.« WEISSMAHR, Béla, Philosophische Gotteslehre. Stuttgart 1983, 143. Es kann an dieser Stelle nicht weiter untersucht werden, ob Weissmahr tatsächlich mit seiner Begriffsverwendung die ursprüngliche Unterscheidung von Erst- und Zweitursache verfehlt, wie Schulte annimmt. Vgl. SCHULTE, Raphael, Wie ist Gottes Wirken in Welt und Geschichte theologisch zu verstehen. In: SCHNEIDER, Theodor/ULLRICH, Lothar (Hgg.), Vorsehung und Handeln Gottes (QD 115). Freiburg/Br. 1988, 116–167, hier 123–126. Schulte bemerkt auch vor dem Hintergrund einer Infragestellung der Unterscheidung zwischen »außerweltlich« und »innerweltlich«, es sei noch nicht zwingend metaphysisch oder theologisch begründet, wieso ein In-der-Geschichte-Sein Gottes seiner Transzendenz Abbruch täte (vgl. 145).

⁴⁹ BERNHARDT, Handeln 336.

⁵⁰ STOSCH, Gott 61.

⁵¹ »Die Theorie der Zweitursächlichkeit ist vor diesem Hintergrund eher die Konturierung des Problems als seine Lösung. Sie versucht zwar sowohl an der göttlichen als auch an der menschlichen Freiheit festzuhalten, bedient sich dabei aber einer

nicht ausgeschlossen, da er für den Menschen sinn- und bedeutungsvolle Ereignisse »durch das Zusammenwirken der verschiedenen sowohl determinierten als auch selbstüberbietenden bzw. in vollem Sinne freien innerweltlichen Kräfte«⁵² hervorbringen kann, wobei seine persönliche Liebe am deutlichsten durch die menschliche Freiheit vermittelt wird. Allerdings kann in der Zweitursachentheorie der relationale Charakter der Gott-Welt-Beziehung leicht unterbestimmt werden, sodass der Mensch als Objekt des göttlichen Handelns erscheint.

Dies vermeidet der Ansatz Karl Rahners, der als »transzendente Transformation des thomanischen Denkens«⁵³ charakterisiert werden kann, da er zunächst wie Thomas von Gott als *causa prima* ausgeht und daher annimmt, alle Ereignisse innerweltlich erklären zu können. Als unsagbar unumgreifbare Voraussetzung scheint Gott dagegen nicht in der Welt direkt antreffbar zu sein, sondern als Bedingung der Möglichkeit, weshalb die Unmittelbarkeit zu Gott als (durch das sich selbst erfahrende endliche Subjekt) »vermittelte Unmittelbarkeit« zu bestimmen ist.⁵⁴ Er nimmt die Zweitursachentheorie auf und betont, bei ihr gehe es weniger um ein Wirken Gottes in der Welt, sondern vielmehr darum, dass Gott, indem er die Kette der Ursächlichkeiten trägt und ihre Möglichkeitsbedingung ist, die Welt wirkt und als solcher Grund nicht innerhalb des Begründeten vorkommt. Von einem besonderen Eingreifen Gottes kann dann nur gesprochen werden, wenn die transzendente Selbstmitteilung Gottes geschichtlich konkret wird.

»Ein solches ›Eingreifen‹ Gottes geschieht immer erstens aus der grundsätzlichen Offenheit eines endlichen Materials und biologischen Systems auf den Geist und seine Geschichte hin und zweitens aus der Offenheit des Geistes auf die Geschichte des transzendentalen Verhältnisses zwischen Gott und der kreatürlichen Person in beiderseitiger Freiheit, so daß jedes wirkliche Eingreifen Gottes in seine Welt in all seiner freien Unableitbarkeit immer nur das geschichtliche Konkretwerden jenes ›Eingreifens‹ ist, in dem Gott als der transzendente Grund der Welt sich in dieser Welt als den sich selbst mitteilenden Grund von vornherein eingestiftet hat.«⁵⁵

Wenngleich dies nahelegen könnte, Rahner ginge von einer Offenheit der Geschichte aus, da der Mensch sich in seiner unausweichlich bestehenden Freiheit auch Gott gegenüber weigern könnte, die

letztlich unzureichenden Denkform, insofern ein genuines Freiheitsverhältnis nicht mit Kategorien der Kausalität näher bestimmt werden kann.« STOSCH, Gott 65.

⁵² WEISSMAHR, Wirken 174.

⁵³ STOSCH, Gott 66.

⁵⁴ Vgl. RAHNER, Grundkurs 90f.

⁵⁵ RAHNER, Grundkurs 94.

transzendente Selbstmitteilung Gottes kategorial zu realisieren, sprechen sowohl die von ihm betonte bleibende Souveränität Gottes als auch sein Verständnis des sich siegreich durchsetzenden Heiles Gottes und der Auferstehung Jesu als »der eschatologische Sieg der Gnade Gottes in der Welt«⁵⁶ gegen diese Deutung. Wenngleich die Möglichkeit der Hölle als eines absoluten Verlorenseins der menschlichen Freiheit besteht, sind die eschatologischen Aussagen über den »Himmel« ungleich bedeutsamer.

»Denn da wir in dem Eschaton Jesu Christi des Gottmenschen leben, des für uns Gekreuzigten und für uns Auferstandenen, der in Ewigkeit bleibt, wissen wir im christlichen Glauben und in unerschütterlicher Hoffnung, daß die Heilsgeschichte trotz der Dramatik und der Offenheit der Freiheit des einzelnen Menschen, im ganzen für die Menschheit durch Gottes eigene, machtvolle Gnade positiv ausgeht.«⁵⁷

Wenn Rahner somit einerseits eine endgültige freiheitliche Entscheidung des Menschen gegen Gott für möglich hält, diese andererseits aber von Gottes machtvoller Gnade insofern umfassen sieht, als ein positiver Ausgang der Heilsgeschichte durch die Auferstehung Jesu Christi endgültig besiegelt worden ist, wird dies (vor allem von evangelischer Seite) als »metaphysischer Optimismus« kritisiert.⁵⁸ Wird angesichts der transzendentalen Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses die Gefahr eines sapiential-ordinativen Deismus und einer Unterbestimmung des Wirkens Gottes in der Welt gesehen,⁵⁹ ist diese Kritik zumindest bei Rahner insofern unberechtigt, als dieser durchaus die Personalität des Verhältnisses im Blick hat. Dies zeigen neben der von ihm unterstrichenen Proportionalität der göttlichen und menschlichen Freiheit seine gebetstheologischen Schriften, in denen er das Gebet u. a. als »Zwiegespräch mit Gott«⁶⁰ charakterisiert.

Da somit zumindest bei Rahner die Kritik einer (semi)deistischen Tendenz überzogen scheint,⁶¹ ist es möglich, aufgrund der bestehen-

⁵⁶ RAHNER, Grundkurs 263.

⁵⁷ RAHNER, Grundkurs 418.

⁵⁸ Vgl. BERNHARDT, Handeln 345 mit Verweis u. a. auf PLATHOW, Michael, Das Problem des concursus divinus. Das Zusammenwirken von göttlichem Schöpferwirken und geschöpflichem Eigenwirken in K. Barths »Kirchlicher Dogmatik«. Göttingen 1976, 96f. und MOLTSMANN, Jürgen, Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen. München 1989, 324f. Bei diesem Vorwurf wird aber übersehen, dass Rahner sehr wohl die negativen Folgen menschlicher Freiheitsentscheidungen kennt – es sei lediglich an seine Deutung der Erbsündenlehre erinnert.

⁵⁹ Vgl. BERNHARDT, Handeln 343f.

⁶⁰ Vgl. RAHNER, Karl, Zwiegespräch mit Gott. In: DERS., SzTh XIII. Einsiedeln u. a. 1978, 148–158.

⁶¹ Auch bei Thomas liegt kein Deismus vor, wie Jorissen ausführt: »Der Schöpfungsakt, der die Kreatur in totaler und bleibender Abhängigkeit von Gott konstituiert,

den Affinitäten zum kausalen Modell auch das von Bernhardt vorgeschlagene Repräsentationsmodell diesem zuzuordnen, mit dem er sowohl Anthropomorphismen als auch eine deistische Tendenz vermeiden will; auch die von ihm hervorgehobene partizipative Option kann in diesem Rahmen verortet werden.⁶² Bernhardts Vorschlag »versteht Gottes ›Welthandeln‹ als operative Präsenz, die sich als Ausstrahlung des göttlichen Wesens ereignet, per Partizipation aufgenommen wird, sich in Repräsentationen dieses Wesens manifestiert und durch deren Radiation weiterwirkt.«⁶³ Als Metaphernfelder werden hier diejenigen überpersonaler und die Menschen verändernder Energien (wie der Liebe) gewählt. Gott wirkt eher durch den Geist in Form der Inspiration oder eines Impulses, ohne dabei garantieren zu können, dass das gewünschte Ziel tatsächlich erreicht wird. Erklärt wird dies mit der universalen Gegenwart des Geistes, die Bernhardt in kritischer Aufnahme von Pannenberg's Übertragung des physikalischen Feldbegriffs in die Theologie mit dem Modell des »Kraftfeldes der Liebe« beschreibt. Da dieses Kraftfeld sich nicht unbedingt durchsetzt, aber effektiv wirksam ist, indem es sowohl affirmativ stabilisierend (indem Liebe z. B. Lebenskraft gibt und stärkt) als auch kritisch (indem gottfeindliche Strukturen aufgebrochen werden) wird, sieht Bernhardt keine Gefahr eines Konkurrenzverhältnisses der göttlichen Macht zur menschlichen Eigenwirksamkeit.

»Der von der ›Macht der Liebe‹ Erfasste handelt ›in‹ der Liebe und ›aus‹ Liebe, ohne daß man sinnvollerweise sagen könnte, diese Macht ersetze seine Selbstbestimmung und determiniere sein Handeln. Sie begründet vielmehr gerade seine Freiheit, indem sie andere Bindun-

begründet in strenger Identität zugleich die Kreatur in ihrer Eigenwirklichkeit und Eigenwirksamkeit. So ist auch die menschliche Freiheit als von Gott konstituierte kein von Gott losgelöster Freiraum; in ihrer kreatürlichen Abhängigkeit ist sie aber als wirkliche Freiheit (sowohl ihrem Vermögen als auch ihrer Betätigung nach) schöpferisch von Gott begründet.« JORISSEN, Hans, Schöpfung und Heil. Theologiegeschichtliche Perspektiven zum Vorsehungsglauben nach Thomas von Aquin. In: SCHNEIDER/ULLRICH, Vorsehung und Handeln Gottes, 94–108, hier 101.

⁶² Bei Bernhardts Abgrenzung vom zweiten Modell ist auch sein Akzent auf der Vorsehungslehre zu beachten, da er das zweite Modell mit dem Begriff »sapiential-ordinativ« charakterisiert, um »›Vorsehung‹ als ein primär ›intellektuales‹ Geschehen der gott-internen Logizität und der davon ausgehenden Manifestation dieser Logizität in der Struktur bzw. Ordnung des geschöpflichen Seins (in Natur, Geschichte und im individuellen Leben)« (BERNHARDT, Handeln 29) zu verstehen. Dazu besteht in der Tat ein Unterschied seiner Überlegungen; wird aber eher aus der Perspektive der Frage, wie Gott in der Welt wirkt, ein personales und ein kausales Modell unterschieden, ist der Unterschied als geringer einzuschätzen.

⁶³ BERNHARDT, Handeln 352. In der Konsequenz ähnlich bezeichnet Pröpper den Geist als »Gottes wirksame Selbstpräsenz in uns« und das gläubige Handeln als »darstellendes Handeln«. PRÖPPER, Theologische Anthropologie Bd. 2, 1339; 1341.

gen ›löst‹ und damit von ihnen ›erlöst‹. Gott wirkt als kreatives, ver-söhnendes und den Kosmos vollendendes Kraftzentrum durch das von ihm ausgehende Kraftfeld des Lebens.«⁶⁴

Signifikant repräsentiert wird der Gott-Geist dort, wo geschöpfliche Akteure der Sinnrichtung seines Kraftfeldes folgen und sie entsprechend handelnd ausdrücken. Gott wirkt als qualitativ unterschiedene Kraft unter Kräften und verhindert kein Handeln, das gegen seine eschatologische Sinnrichtung verstößt, gibt aber den (postcurativen) Impuls zur heilshaften Sinnstiftung, indem er Sinnzusammenhänge neu schafft. Da der Mensch seine kreatürliche Bestimmung verfehlen kann, kann auch der gute Ausgang der Geschichte nicht als sicher gelten – aber aufgrund der ›Kraft der Schwachheit‹ Gottes gehofft werden. »Das ›Evangelium der Schöpfung‹ steht unter eschatologischem Vorbehalt. Es lebt aus dem Evangelium Jesu Christi und ist unhintergebar auf die darin verheißene eschatologische Verwirklichung bezogen.«⁶⁵ Auch wenn Bernhardt nicht eindeutig einen guten Ausgang der Geschichte für eschatologisch gewiss hält, kann angesichts des Stellenwerts des postcurativen Wirkens Gottes gefragt werden, ob er damit nicht doch den Rahmen seines Modells verlässt, da dieses Wirken nicht eschatologisch am Menschen vorbeihandelnd gedacht werden soll und insofern über eine bloß inspirierend-motivierende Kraft hinausgehen dürfte.⁶⁶

Bernhardt geht somit wie Rahner von der Möglichkeit des Menschen aus, sich dem Willen Gottes verweigern zu können, d. h. die transzendente Selbstmitteilung Gottes nicht kategorial zu realisieren bzw. gegen die eschatologische Sinnrichtung Gottes zu verstoßen. Zugleich betonen beide (mit christologischer Begründung) die Hoffnung auf ein gutes Ende der Geschichte, wobei dies bei Rahner dezidiert erfolgt. Damit wiederum lassen sich beide Ansätze in den Konsequenzen mit Brümmers Überlegungen vergleichen, der ebenfalls der menschlichen Eigenwirksamkeit einen hohen Stellenwert einräumt, dies aber nicht mit der Konsequenz des offenen Ausgangs der Geschichte verbinden will.

⁶⁴ BERNHARDT, Handeln 354.

⁶⁵ BERNHARDT, Handeln 410. »Christliche Hoffnung hält daran fest, daß sich diese Präsenz letztlich gegen alle Widerstände durchsetzen wird, weil ihre ›schwache‹ Kraft unerschöpflich ist und sich aus allen Überwältigungen wieder neu zu erheben vermag.« (355)

⁶⁶ Vgl. STOSCH, Gott 83. Zudem werde fraglich, wieso Gottes Wirken nur als über-personale Energie zu verstehen sei. »Unklar bleibt nicht nur, wie ein kaum anders als personal zu verstehender Begriff wie der der Liebe von einer strikt überpersonal verstandenen Entität ausgehen soll, sondern auch, ob Bernhardt Gott noch als alles bestimmende Wirklichkeit denken kann, und vor allem, wie die Singularität von Gottes Handeln in Jesus Christus noch gedacht werden soll.« (83f.)

3. WELCHE FREIHEIT?

Bei allen zu notierenden Unterschieden zwischen den zwei (oder drei) Modellen, die Aktivität Gottes zu verstehen, lässt sich ein gemeinsames Grundanliegen feststellen, das unsere Fragestellung unmittelbar betrifft: Wie lassen sich die Souveränität und Freiheit Gottes und die geschöpfliche Freiheit des Menschen miteinander vermitteln, sodass beide gewahrt bleiben, also weder die Souveränität Gottes die menschliche Freiheit so aufhebt, dass von einem Determinismus gesprochen werden müsste, noch die menschliche Freiheit die göttliche unzulässigerweise beschränkt? Gemeinsam ist auch der (je unterschiedlich begründete und entfaltete) Lösungsvorschlag, von einer Proportionalität göttlicher und menschlicher Freiheit auszugehen, sodass die eine nicht auf Kosten der Anderen ausgeübt wird. Dabei wird oft ein durch die Handlungen der Menschen vermitteltes Handeln bzw. Wirken Gottes angenommen, wobei Gott nicht wirkursächlich dieses Handeln bestimmt, sondern per Inspiration (oder Radiation des Kraftfeldes der Liebe) wirkt, wozu im personalen Modell beispielsweise bewusstseinsimmanente Akte Gottes vorgeschlagen werden.⁶⁷ Freie Handlungen des Menschen können als Handlungen Gottes verstanden werden, wenn dieser sie trägt bzw. sie sich ihm öffnen, damit er durch sie handeln kann. Gemeint ist dann nicht ein menschliches Handeln aus eigener Initiative, sondern darüber hinaus, »daß menschliche Akteure, die sich Gott frei überantworten, (nun als ›Instrumentalursachen‹) durch Gottes Urheberchaft und Kraft zu einer Wirkung erhoben werden, welche ihre eigenen Fähigkeiten übersteigt und doch ihre eigene Wirkung ist.«⁶⁸ Danach handelt Gott, indem Menschen seinen Willen ausführen, also vermittelt; ob sich dies einer Anregung durch ein bewusstseinsimmanentes Handeln Gottes verdankt, wird unterschiedlich beantwortet. Auch bei einer strikten Identität des göttlichen und menschlichen Handelns kann die Autonomie des menschlichen bewahrt werden, wenn dieses als darstellendes Handeln Gottes verstanden wird. Die göttliche Handlung kann dem Menschen neue Alternativen aufzeigen.

⁶⁷ Vgl. STOSCH, Gott 170.

⁶⁸ KESSLER, Lebenden 294; vgl. auch WERBICK, Jürgen, Soteriologie. Düsseldorf 1990, 122ff. »Wenn und insoweit gezeigt werden kann, daß nur Gott als Subjekt und Urheber des Heils, daß als Heilswirklichkeit nur Gottes Selbstmitteilung in Frage kommt, kann auch legitimiert werden, daß alles Geschehen, das auf dieses Heil hinführt bzw. es antizipiert, Gott zugerechnet werden darf, daß also in allem, was auf dieses Heil hinführt und die Gottesherrschaft vergegenwärtigt, Gott selbst am Werk ist und sich mitteilt.« (123) Ähnlich auch BONGARDT, Freiheit 356 und HÜNERMANN, Peter, Gottes Handeln in der Geschichte. Theologie als Interpretatio temporis. In: BÖHNKE, Freiheit, 109–135.

»Die menschliche Handlung ist in diesem Fall Antwort auf den göttlichen Aufweis neuer Lebensmöglichkeiten. Menschliche und göttliche Handlung sind nicht identisch, aber aufeinander bezogen und stehen in einem dialogischen Verhältnis zueinander.«⁶⁹

Gott reagiert auf die menschlichen Handlungen und kann auch dann, wenn der Mensch seinem Willen zuwiderhandelt, immer neue Lebensmöglichkeiten und Handlungsalternativen eröffnen.⁷⁰ Dies kann, muss aber nicht mit der Möglichkeit eines besonderen unvermittelten Handelns Gottes, einhergehen – ein solches wird zuweilen abgelehnt aufgrund der Selbstbeschränkung Gottes, der sich dazu entscheidet, nicht einzugreifen, selbst wenn er es könnte, oder als möglich angesehen, da besondere Akte Gottes im dialogischen Geschehen zwischen Gott und Mensch notwendig sind und nicht der Freiheit des Menschen entgegenstehen.

Der entscheidende Differenzpunkt bezüglich der Verhältnisbestimmung von göttlichem und menschlichem Handeln zwischen den beiden Modellen scheint in den Konsequenzen der menschlichen Freiheit im Rahmen des göttlichen Heilsplans zu liegen. Wird die menschliche Freiheit in Entsprechung zu einem libertarischen Freiheitsverständnis mit der unerlässlichen Komponente des So-oder-Anderskönnens verstanden und mit der Annahme verbunden, Gott bestimme sich dazu, sich von der Freiheit des Menschen bestimmen zu lassen, ist die Konsequenz einer Offenheit der Geschichte nicht zu vermeiden. Andernfalls müsste angenommen werden, Gott gestehe dem Menschen seine Freiheit nur in einem Rahmen zu, der seinen Plan nicht vollständig sabotieren könne. Die Positionen, die auf der Basis der christlichen Hoffnung auf ein positives Ende der Geschichte eher zurückhaltend gegenüber einer Offenheit der Geschichte sind, erklären ihre Zuversicht meist mit den Reaktionsmöglichkeiten Gottes, der auch negatives Verhalten des Menschen noch positiv wenden kann. Die Möglichkeit einer individuellen Entscheidung gegen Gott wird in beiden Modellen und von katholischer wie lutherischer Seite festgehalten, aber nicht notwendigerweise mit einem Scheitern des Heilsplans Gottes verbunden – wozu auf die Position des späten Augustinus rekuriert werden kann.⁷¹ Denn wäh-

⁶⁹ STOSCH, Gott 88.

⁷⁰ Ähnlich WERBICK, Freiheit 43: »Gottes ›All-Macht‹ ist die Macht, den guten Anfang vom guten Ende zu setzen und ihn – trotz der Verirrungen der Menschen in die Sackgassen und Wirrnisse ihrer Lebenswege – niemals verloren geben zu müssen.«

⁷¹ »If all men had been damned, there would have been no place for God's mercy; if all had been saved, none for His justice; and it must be added that the number of the damned exceeds that of the redeemed, so that the elect may praise the wonderful mercy which has set them free.« BONNER, Gerald, Augustine of Hippo. Life and Controversies. Norwick ³2002, 379 mit Rekurs auf De civ. Dei XXI und De Corrept. et Grat. X.

rend auf der einen Seite angenommen wird, die Verweigerung auch nur eines winzigen Teils geschaffener Freiheit »würde das Absolute an einer völligen Einheit mit sich selbst hindern«⁷², wird auf der anderen Seite entgegnet, hinter einer solchen Position drohe

»[t]he demand of the loveless and the self-imprisoned that they should be allowed to blackmail the universe: that till they consent to be happy (on their own terms) no one else shall taste joy: that theirs should be the final power; that Hell should be able to *veto* Heaven«⁷³.

Während der leidende Aspekt des Mitleids verschwinde, bleibe die Handlung aus Mitleid, die zur Annahme der Gnade motiviert. Der Unterschied zwischen diesen Positionen besteht somit nicht in der Frage, ob sich Menschen endgültig dem Willen Gottes verweigern können, da dies prinzipiell zugestanden wird, wobei Gott auf jedes Nein des Menschen mit einem neuen Angebot reagiere, sondern darin, ob damit der Plan Gottes scheitere bzw. die himmlische Freude auch für die Erlösten getrübt sei. Aus dieser Perspektive wirkt der Unterschied zwischen Menke und den von ihm kritisierten lutherischen Akzentsetzungen in der GER nicht mehr unüberwindbar groß – schließlich wird auch in der lutherischen Theologie davon ausgegangen, dass Gott die freiheitliche Selbstbestimmung trägt und der Mensch die Gnade auch ablehnen kann.

Hinsichtlich des Zusammenhangs mit der Rechtfertigungslehre ist der gerade in der lutherischen Theologie betonte Unterschied in der Willensfreiheit zwischen einer Freiheit, bürgerliche Gerechtigkeit zu leben, und der nur durch den Heiligen Geist ermöglichten Freiheit zur göttlichen Gerechtigkeit (vgl. CA 18) zu beachten.⁷⁴ Allerdings ist die vom Menschen nicht machbare Freiheit, zu der Christus befreit, als Vorform der eschatologisch verheißenen Freiheit nicht völlig zu trennen von der »innerweltlichen« Freiheit; vielmehr erscheint sie in den Freiheitsbemühungen und als Mut zur Freiheit.

»Die Kunde von der Gnade als befreiender Freiheit weist ihren Hörer – den Glaubenden – nicht aus den scheiternden Freiheitserfahrungen hinaus, sondern in sie zurück. Nicht um sie zu bestätigen, sondern um aus neuer Vollmacht zu ihrer Veränderung zu ermutigen.«⁷⁵

⁷² VERWEYEN, Gottes letztes Wort 205.

⁷³ LEWIS, Clive Staples, *The Great Divorce*. London 2002, 135.

⁷⁴ Da der Mensch die innere Geneigtheit wie einen Affekt nicht willentlich herstellen kann, »unterliegt auch die grundsätzliche affekthafte Ausrichtung menschlichen Daseins nicht dem menschlichen Willen; es gibt also keine freie Entscheidungssphäre zwischen Glauben und Unglauben, wohl aber eine Entscheidungssphäre im alltäglichen Handeln, weil wir durch den Verstand Distanz zu unseren affekthaften Geneigtheiten nehmen können. Ich kann eine Frau sehr lieben, muß sie aber nicht heiraten.« MARKSCHIES, *Mensch* 16.

⁷⁵ PESCH, Otto Hermann, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*. Freiburg/Br. 1983, 320 [Hervorhebung im Original].

Daher kann durchaus von Entsprechungen zwischen dem Verhältnis göttlicher und menschlicher Freiheit in der Rechtfertigungslehre und bei den Überlegungen zur Aktivität Gottes in der Welt gesprochen werden. Eine erste besteht darin, dass in der Rechtfertigungslehre sowohl ein Determinismus (der die Form einer strengen doppelten Prädestinationslehre annehmen kann) als auch ein Synergismus, bei dem die menschliche Freiheit von sich aus etwas beiträgt und somit die Rechtfertigung nicht allein aus Gnade geschieht, vermieden werden sollen. Eine weitere Parallele besteht in der Proportionalität von göttlicher und menschlicher Freiheit, da diese nicht nur einem Verständnis der ›Mitwirkung‹ als reinen Empfangens zugrundeliegt, sondern auch mit den Positionen vereinbar ist, die von einer Freiheit gegenüber der Gnade ausgehen, da die als Liebe gedachte Freiheit Gottes gemäß dieser Denkform gerade darin ihren wahren Ausdruck findet, die geschöpfliche Freiheit unbedingt zu achten.

Gerade dies markiert auf den ersten Blick eine gravierende Differenz hinsichtlich der Frage, ob der Mensch etwas von sich aus zu dem Wirken der Gnade beiträgt. Eine transzendentalphilosophische Argumentation, die eine selbstursprüngliche Freiheit des Subjekts in der reflexiven Struktur seines Selbstbewusstseins verortet, wird diese Frage bejahen, während eine Argumentation auf der Linie Luthers ein »radikales Sichtentzogenensein des Menschen«⁷⁶ vertreten wird und von einer Selbstursprünglichkeit der Freiheit das *sola gratia* gefährdet sieht. Allerdings müssen Selbst-Entzogenheit der Freiheit und ihre Selbst-Begründung nicht als kontradiktorische Gegensätze, sondern können auch als Ausdruck unterschiedlicher Paradigmen – der gebundenen und hervorgerufenen Freiheit sowie der Wahlfreiheit als Selbst-Bestimmung des Willens – verstanden werden, die beide nötig sind, um die Erfahrung der Willensfreiheit adäquat zu beschreiben.⁷⁷ Das Paradigma der gebundenen Freiheit nimmt primär das Wahrnehmenkönnen des Gesollten in den Blick und das Paradigma der Wahlfreiheit die Alternative. Wenn aus freiheitsanalytischer Sicht strikt das So-oder-Anders-Können der Freiheit festgehal-

⁷⁶ WERBICK, Freiheit 55. Aus Sicht einer transzendentalen theologischen Freiheitstheorie kann die Rückfrage gestellt werden: »Wird die Freiheit des Menschen im Widerfahrnis ihres Woher denn nicht zu *sich selbst*, zum Selbst der Freiheit hervorgerufen, sodass sie eben doch ihren transzendentalen Grund *in sich* haben müsste?« Ebd. 56 [Hervorhebung im Original].

⁷⁷ Vgl. WERBICK, Freiheit 56f. »*Hervorgerufene Freiheit, Hervorgerufensein des Selbst in seine freie Selbstbestimmung*: das ist nach Luther der rechtfertigungstheologische Begriff der Freiheit: Gott schenkt den Menschen, dass ihre innerste Neigung dem schlechthin Guten – Gottes guter Herrschaft und dem in ihr geschehenden guten Gotteswillen – gelten kann und von ihm hervorgerufen, weil auf sich gezogen wird.« Ebd. 66f [Hervorhebung im Original].

ten wird, geht es gemäß ihrer Unterscheidung um die formale Unbedingtheit der Entscheidung. Wenn andererseits von einer Freiheit ausgegangen wird, die von allen Hindernissen befreit »nicht anders kann« als das Gute zu wählen, meint dies nicht, sie sei formal dazu gezwungen, sondern argumentiert eher mit Blick auf die konkrete Entscheidungssituation – die letztlich die eschatologische Begegnung mit Christus ist.

»Ist vollendete Freiheit nicht doch dies: gar nicht anders zu können als diesem Ruf oder dieser Herausforderung zu folgen, weil sie mich in meine Wesens-Vollendung hineinführt? Frei bleibt dieses Nicht-anders-Können darin, dass ich mich voll und ganz mit dem *identifizieren* kann, was von mir gar nicht anders gewollt und getan werden könnte. Das Sich-identifizieren-Können ist aber keine Gestalt der Wahlfreiheit, sondern – was den Menschen angeht – das dankbare Empfangen des Jasagenkönnens zu mir und zu der Zukunft, die Gott mir ist.«⁷⁸

Diese Überlegung dürfte mit dem in der GER bezüglich des *sola gratia* festgehaltenen Konsenses vereinbar sein. Folgt man ihr, besteht das Wirken der Gnade darin, von all dem zu befreien, was die Entscheidung zwischen Leben und Tod als solche nicht erkennen lässt und von dem, was als höherer Wert als die Gemeinschaft mit Gott erscheinen kann. Dann erscheint eine Annahme selbstverständlich. Vergleichbar kann bei der auch innerkatholisch umstrittenen Frage, ob die zwischenmenschliche Versöhnung notwendig ist für die Erlösung, überlegt werden, ob nicht durch das Wirken der Gnade Täter wie Opfer von all dem befreit werden, was sie an einer Versöhnung untereinander hindert, diese dadurch ermöglicht und nicht zu einem zusätzlich zu erfüllenden Kriterium erhebt – ohne die (tödliche) Differenz und das Aktiv/Passiv-Verhältnis zwischen ihnen zu nivellieren. Wird somit eher die konkrete Entscheidungssituation berücksichtigt, ohne damit ein abstraktes So-oder-Anders-Können zu leugnen, erweisen sich die Unterschiede nicht als unüberbrückbar, sondern können durch ein Denken in Spannungen bzw. ein differentielles Modell miteinander vermittelt werden, ohne dieses Spannungsverhältnis einseitig auflösen zu müssen.

Allerdings sollten die Unterschiede auch nicht unterschätzt werden. Die entscheidenden Differenzen bestehen dabei weder zwischen den Konfessionen noch zwischen den verschiedenen Modellen des Handelns Gottes, sondern zwischen den Ansätzen, die von einem libertarischen und neuzeitlichen Freiheitsverständnis ausgehend die menschliche Freiheit auch gegenüber der Gnade Gottes hervorheben und die entsprechenden Konsequenzen hinsichtlich der Offenheit der Geschichte auch für Gott und/oder der Abhängigkeit der

⁷⁸ WERBICK, Freiheit 68.

Versöhnung mit Gott von der zwischenmenschlichen Versöhnung ziehen, und den Ansätzen, die dies nicht tun. Während die freiheitstheoretische Argumentation aufgrund des Akzentes auf dem dialogischen Miteinander bzw. Gegenüber von Gott und Mensch auf ein personales Modell des Handelns Gottes angewiesen ist, sind die Ansätze, die stärker die Souveränität Gottes betonen, sowohl mit einem personalen bzw. aktualen als auch mit einem kausalen Modell vereinbar. In der Wahl des bevorzugten Verständnisses des Handelns Gottes dürfte sich dann vor allem niederschlagen, ob das Verhältnis zwischen Gott und Mensch primär als Beziehungsgeschehen konzipiert oder Gott als transzendentaler Urgrund der Welt herausgestellt werden soll. Dies sind aber ebensowenig einander kontradiktorisch ausschließende Perspektiven (wenngleich sie nicht unbedingt einfach kommensurabel sind) wie die rechtfertigungstheologischen Akzentuierungen jenseits missverständlicher Deutungen des *mere passive* oder der »Mitwirkung«. Somit besteht beim Handeln bzw. Wirken Gottes wie bei der Rechtfertigung des Menschen ein unauflösbares Spannungsverhältnis, dem in der Christologie die negativ-theologische Perspektive Chalkedons als Ausdruck eines Beziehungsgeschehens entspricht, das nur negativ umschrieben werden kann und bei dem die Bestimmung bei Gott bleibt: So wie der Glaube Freiheitstat und Gnadengeschenk zugleich ist und Gott nicht gegen den Menschen handelt, bindet er die menschliche Freiheit auch bei seiner Aktivität in der Welt ein und handelt durch ihn, ohne damit seine Allmacht und Geschichtsmächtigkeit aufzugeben.