

Bestimmt zur Freiheit

Anmerkungen zu Thomas Pröppers theologischer Anthropologie – eine baptistische Stimme



Uwe Swarat¹

I.

Die theologische Anthropologie hat nach Thomas Pröpper zur Aufgabe, die Existenz des Menschen in Sünde und Gnade darzustellen.² Das kann aber, wie er mit Recht sagt, nur geschehen, wenn zugleich die sachliche Voraussetzung jeder Rede von Sünde und Gnade berücksichtigt wird, nämlich die Erschaffung und Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott. Nur unter dieser Voraussetzung ist der Mensch überhaupt für Gott ansprechbar. Dass der Mensch zur Gemeinschaft mit Gott erschaffen und bestimmt ist, ist ebenso deutlich eine *theologische* Aussage wie das Reden von Sünde und Gnade. Allerdings betrifft sie das allgemeine Wesen des Menschen, das als solches auch einer nicht von der Offenbarung Gottes herkommenden vernünftigen Einsicht zugänglich ist. Darum ist der erste Teil von Pröppers großem Werk den *philosophischen* Implikationen der theologischen Anthropologie gewidmet.

Pröpper versteht sein Werk als Nachvollzug der anthropologischen Wende des Denkens in der Aufklärung und schließt sich in dieser Hinsicht unter den neueren Theologen ausdrücklich dem evangelischen Dogmatiker Wolfhart Pannenberg an. Laut Pannenberg fällt der theologischen Anthropologie heute der Rang einer Fundamentaltheologie zu, weil die Beweislast für die Wahrheit des Gottesglaubens in der Neuzeit nicht mehr von der Naturerkenntnis, sondern nur noch von der Anthropologie getragen werden

¹ Uwe Swarat ist Professor für Systematische Theologie und Studienleiter des Theologischen Seminars Elstal sowie Vorsitzender des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK).

² Vgl. zum Folgenden *Thomas Pröpper: Theologische Anthropologie*, Freiburg 2011, 2 Bde (s. Rez. i. d. Heft, S. 24–29).

kann.³ In der Auseinandersetzung mit dem Atheismus lautet die entscheidende Frage für Pannenberg, ob der Gottesgedanke notwendiger Bestandteil menschlichen Selbstverständnisses ist. Da menschliche Subjektivität durch Freiheit konstituiert ist, stellt sich damit zugleich die Frage, ob Gott als Grund der menschlichen Freiheit denkbar ist.

In die katholische Theologie hat die anthropologische Wende seit Karl Rahner Einzug gehalten, in die evangelische bereits seit Friedrich Schleiermacher. Schleiermachers Ansatz wurde im 19. Jahrhundert nicht nur von der liberalen, sondern großenteils auch von der sog. positiven Theologie übernommen. Für Schleiermacher ist menschliches Selbstbewusstsein immer Bewusstsein schlechthinniger Abhängigkeit und eben darin auch Gottesbewusstsein. Aus dem christlichen Selbstbewusstsein entwickelt er alle Inhalte der christlichen Lehre. Nicht unähnlich dazu hat die Erlanger Erweckungstheologie des 19. Jahrhunderts die christliche Gewissheit und die Inhalte der christlichen Wahrheit aus der Erfahrung der Bekehrung und Wiedergeburt des Theologen geschöpft, also den Ausgangspunkt ebenfalls bei der menschlichen Subjektivität genommen.⁴

In einem noch anderen Sinne Bewusstseinstheologie ist auch der gewöhnlich nur als Bibeltheologie wahrgenommene Adolf Schlatter gewesen. Er entfaltet seine Theologie nicht wie die alten Erlanger aus der *christlichen* Erfahrung, sondern aus der Beobachtung des allgemeinen menschlichen Bewusstseins. In der Einleitung seiner Dogmatik schreibt er: „Wenn unser Denken Wirklichkeit erfassen will und Wahrheit sucht, hat es sein Arbeitsgebiet in unserem Bewußtsein, weil die Erkenntnis Gottes nur dadurch entstehen kann, daß das göttliche Handeln uns in unserem Bewußtsein erreicht und in dieses die Gewißheit Gottes legt.“⁵ Dementsprechend setzt seine Dogmatik mit der Anthropologie ein, in die er die Gotteslehre integriert und die umfangmäßig nahezu die Hälfte des Buches ausmacht. Für Schlatter ist für uns Menschen der Gottesgedanke unvermeidlich, weil wir uns immer als Objekte von Kausalität verstehen. In der Gewissheit der Kreatürlichkeit sind das Selbst- und das Gottesbewusstsein unlöslich miteinander verknüpft. Auch Schlatters Schüler Paul Althaus stimmt Schleiermacher darin zu, dass die Theologie als Anthropologie einsetzen muss, und unterstreicht zugleich, dass es sich dabei nicht um Kausalschlüsse von einem menschlichen Tatbestand auf eine übermenschliche Ursache handele.

³ *Wolfhart Pannenberg: Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen* ²1978, 9,28.

⁴ Vgl. *Johann von Hofmann: Der Schriftbeweis, Nördlingen* ²1857, 10: „Die Erkenntnis und Aussage des Christentums muß vor Allem Selbsterkenntnis und Selbstaussage des Christen sein.“

⁵ *Adolf Schlatter: Das christliche Dogma, Stuttgart* ²1923, 14.

„Gott wird nicht von der Vernunft *aus* einer irdischen Gegebenheit *erschlossen*, sondern er bezeugt sich *in* und *mit* der Bestimmtheit unseres Seins.“⁶

Karl Barth hat diesen Ansatzpunkt der Gotteserkenntnis bei der Anthropologie und damit auch die Vorstellung von einer allgemeinen Gottesoffenbarung vor und außerhalb der Christusoffenbarung strikt abgelehnt. Für ihn fußt die Theologie ausschließlich auf der Verkündigung des Wortes Gottes und hat auch nichts anderes als das Wort Gottes auszulegen. Aber schon sein früherer Mitstreiter innerhalb der sog. Dialektischen Theologie, Emil Brunner, hat diese Aufgabenbeschreibung als zu eng angesehen. Brunner plädierte für eine „Eristik“ (Debattierkunst) als „andere Aufgabe der Theologie“ neben der Dogmatik.⁷ Die eristische Theologie habe zu zeigen, dass der Mensch sich selbst nur im Glauben richtig verstehen kann. Sie bewege sich also innerhalb der Anthropologie als des gemeinsamen Bodens von Glaube und Nichtglaube. Die allgemein-menschliche Frage nach Gott ist nach Brunner der Anknüpfungspunkt im Menschen für die Verkündigung des Evangeliums.

Eine Anknüpfung der christlichen Verkündigung an das menschliche Selbstverständnis ist nur möglich, wenn dieses Selbstverständnis bereits Reaktion auf eine ursprüngliche, mit dem Menschsein als solchem gegebene Offenbarung Gottes ist. Die Wahrnehmung dieser Ur-Offenbarung oder Schöpfungsoffenbarung ersetzt nicht die Verkündigung des Evangeliums, sondern bildet deren Voraussetzung. Damit Glaube entsteht, ist sie notwendig, aber nicht hinreichend. Die Ur-Offenbarung vermittelt zwar ein Wissen um Gott, aber doch ein zwiespältiges. Die Frage, wie Gott zu uns steht, bleibt bei ihr letztlich offen, so dass der in der Schöpfung offenbare Gott zugleich der verborgene Gott ist. In der Ur-Offenbarung sind die Freiheit des Menschen und damit die Verantwortlichkeit für sein Tun begründet, zugleich aber auch seine Schuld und seine Unfreiheit gegenüber der Macht der Sünde.

Pannenberg hat das ursprüngliche Wissen des Menschen um Gott nicht in dieser Weise als Erfahrung des göttlichen „Gesetzes“ in Relation zum „Evangelium“ gestellt, aber doch ebenfalls seine Unzulänglichkeit für die Erkenntnis Gottes unterstrichen. Indem die Anthropologie die unverlierbar religiöse Dimension des Menschseins aufweist, erreicht sie nach Pannenberg nur eine gewissermaßen „leere“ Transzendenz. Dass der den

⁶ Paul Althaus: Die christliche Wahrheit, Gütersloh 1972, 64.

⁷ Emil Brunner: Die andere Aufgabe der Theologie (1929), jetzt in E. Brunner: Ein offenes Wort, Bd. 1, Zürich 1981, 171–193.

Menschen tragende jenseitige Seinsgrund Gott als Person ist, kann nicht aus der Selbsterkenntnis des Menschen geschlossen werden, sondern nur aus der Geschichte. Die Wirklichkeit Gottes kann sich nämlich nicht nur innersubjektiv, sondern muss sich auch an der Welterfahrung des Menschen erweisen. Die in der Struktur des menschlichen Daseins vorausgesetzte Transzendenz kommt erst in den Religionen mit ihrer Geschichte zur Erscheinung. Insofern ist auch für Pannenberg die natürliche Gotteserkenntnis auf die geschichtliche Gottesoffenbarung in Jesus Christus hingebunden.

Pröpper drückt diese Hinordnung so aus, dass die Liebe Gottes nicht zum Wesensbestand des Menschen gehört, ihre Mitteilung an den Menschen aber doch voraussetzt, dass der Mensch für sie empfänglich ist. Die Sünde muss als Selbstwiderspruch des Menschen begriffen werden und setzt darum die Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott voraus.

II.

Die Bestimmung zur Gemeinschaft mit Gott ist auch gemeint, wenn von der Gottebenbildlichkeit des Menschen gesprochen wird. Pröpper entfaltet und diskutiert diesen Begriff von Schrift und Tradition her – in intensivem Gespräch mit der evangelischen Theologie. Dabei würdigt er vor allem Emil Brunners Konzeption, der die Verantwortlichkeit des Menschen (im Sinne seiner Antwortfähigkeit auf Gottes Anruf) als formalen Aspekt der Gottebenbildlichkeit unterschieden hat vom Leben des Menschen in der Gemeinschaft mit Gott (seinem Sein in der Liebe Gottes durch positive Antwort auf Gottes Anruf) als dem materialen Aspekt der Gottebenbildlichkeit. Trotz der Kritik Barths an Brunners Konzeption wird man sie mit Pröpper als nach wie vor tragfähig ansehen können, da sie sowohl den doppelten biblischen Sprachgebrauch aufnimmt (einerseits der Mensch als solcher, andererseits Jesus Christus das Bild Gottes) als auch dem Umstand Rechnung trägt, dass die durch die Sünde bewirkte Trennung des Menschen von Gott ihren Charakter als Schuld verlöre, wenn der Mensch Gott gar nicht verantwortlich wäre.

So richtig es also ist, dass die Sünde des Menschen seine Gottebenbildlichkeit im Sinne der verwirklichten Gemeinschaft mit Gott zerstört hat, so eindeutig ist damit auch vorausgesetzt, dass die Gottebenbildlichkeit im Sinne der Antwortfähigkeit des Menschen durch die Sünde *nicht* zerstört werden kann. Brunners differenzierter Begriff der Gottebenbildlichkeit integriert sowohl die reformatorische Lehre vom Verlust der Gottebenbild-

lichkeit (als *iustitia originalis*, „Ursprungsgerechtigkeit“, verstanden) durch die Sünde als auch – wie Pröpper anerkennend formuliert – überraschend genau den gültigen Sinn der patristischen Unterscheidung von *imago* und *similitudo*, „Bild“ und „Gleichnis“ Gottes nach Gen 1,26.⁸ Zugleich hat Brunners Konzept den Vorteil, dass es auf die (in der reformatorischen Lehre geläufige) quantifizierende Rede von einem „Rest“ der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit beim Sünder ebenso verzichten kann wie auf das traditionell katholische Zwei-Stockwerks-Schema von Natur und Gnade.

Pröpper befasst sich auch mit Helmut Thielickes Verständnis von der Gottebenbildlichkeit. Dieses Konzept ist in der gegenwärtigen evangelischen Kirche und Theologie vielfach wirksam geworden. Für Thielicke bleibt der Mensch auch als Sünder Gottes Ebenbild – allerdings nur in dem Sinne, dass Gott seinem Liebeswillen zum Menschen dauerhaft treu bleibt. Die Gottebenbildlichkeit ist demzufolge das Bild, das Gott vom Menschen hat; sie liegt nur in Gott und nicht im Menschen. Thielicke setzt die Gottebenbildlichkeit mit dem Personsein des Menschen gleich, definiert Personsein aber nicht wie Brunner als Ansprechbarkeit für Gott, sondern als Angeredetwerden durch Gott. Personalität bzw. Gottebenbildlichkeit ist in diesem Sinne keine Eigenschaft des Menschen, sondern eine *dignitas aliena*, „fremde Würde“. Pröpper fragt mit Recht, ob eine solche, rein passive Vorstellung von der Beziehung des Menschen zu Gott der Abzielung der göttlichen Anrede auf eine menschliche Antwort gerecht wird. Aktuelles Angeredetwerden setze immer ontische Ansprechbarkeit voraus.

Thielickes Anthropologie wurde in den letzten Jahren häufig bei evangelischen Stellungnahmen zu medizinethischen Problemen rezipiert. Dass auch gehirngeschädigte, komatöse Menschen und Embryos eine Würde als Menschen haben und nicht einfach Objekte medizinischer Experimente werden dürfen, wird häufig damit begründet, dass die Menschenwürde eine *dignitas aliena* sei, die allein in der Zuwendung Gottes gründe und deshalb durch keinen geistigen oder organischen Mangel bei den Betroffenen in Frage gestellt werden könne. Diese Argumentation leistet der begrüßenswerten Absicht des Lebensschutzes jedoch einen Bärendienst, da man bewusst auf Vernunftgründe dafür verzichtet, dass die betreffenden Lebewesen tatsächlich Menschen, Personen und Gottes Ebenbilder sind. Man beschränkt sich auf ein theologisches Postulat, das über den Kreis der Gläubigen hinaus keine Geltung beanspruchen und damit auch keine gesellschaftliche Wirkung entfalten kann.

⁸ Thomas Pröpper: Theologische Anthropologie, a. a. O., 237.

Pröpfer dagegen begreift die Gottebenbildlichkeit des Menschen mit guten Gründen als „seine unverlierbare Bestimmung zur Gemeinschaft mit Gott“, wobei diese „Bestimmung“ dem Menschen nicht einfach äußerlich bleibt, auch nicht ein durch die geschichtliche Entwicklung erst zu erreichendes Ziel (im Sinne einer „werdenden Gottebenbildlichkeit“) darstellt, sondern im Sinne einer „im geschöpflichen Wesen des Menschen verankerten Ansprechbarkeit für Gott, die durch Gottes freie Zuwendung erfüllt, aber auch vorausgesetzt wird“, zu verstehen ist.⁹ Der Mensch ist durch seine Erschaffung „Gottes möglicher Partner und Freund“ (so die Überschrift des 6. Kapitels).

Damit ist der Mensch zugleich auch als freies Wesen erkannt. Freilich nicht als ein *unbedingt* freies, sich selbst setzendes Wesen, sondern als ein *bedingt* freies, von Vorgaben abhängiges Wesen. Vielleicht müsste man noch stärker als Pröpfer unterstreichen, dass die menschliche Freiheit eine verdankte Freiheit, also eine ihm gegebene ist. Der Mensch ist ja eben als Geschöpf Gottes frei, d. h. weil er sich als freies Wesen von Gott empfangen hat, und er ist frei, damit er seine ihm gegebene Bestimmung erfüllen kann. Diese Bedingtheit der Freiheit ist aber auch philosophisch deutlich erkennbar. Gerade die seit der Jahrtausendwende durch die Hirnforschung neu angestoßene Diskussion um die Willensfreiheit sollte deutlich gemacht haben, dass weder die idealistische Verabsolutierung noch die naturalistische Leugnung der menschlichen Freiheit der Wirklichkeit gerecht wird. Gegen den Naturalismus kann man schon aus Vernunftgründen festhalten, dass der menschliche Wille nicht determiniert ist. Jeder, der das Gegenteil behauptet, leidet unter dem Selbstwiderspruch, dass diese Behauptung ein Akt menschlicher Freiheit ist und ein freies Denken überzeugen will. Allerdings ist der menschliche Wille nur aufgrund und im Rahmen gegebener Bedingungen frei zur Entscheidung. Dieser anthropologische Sachverhalt ist auch für die Soteriologie, d. h. für die Lehre von Sünde und Gnade bedeutsam.

III.

Innerhalb der Gnadenlehre bildet das Verhältnis von Gottes Gnade und menschlicher Freiheit ein Schlüsselproblem. Die Behandlung dieses Problems hat Thomas Pröpfer in seinem anthropologischen *opus magnum* Michael Greiner überlassen. Im Unterschied zu anderen Kapiteln lässt sich

⁹ Thomas Pröpfer: Theologische Anthropologie, 269.

der Autor hier nicht auf ein Gespräch mit der evangelischen Theologie ein, sondern bleibt ganz im Rahmen der inner-katholischen Diskussion. Dennoch sind die Ausführungen auch für evangelische Leser nützlich, weil das hier verhandelte Problem sich sachlich auch innerhalb der evangelischen Theologie stellt und weil es innerhalb der katholischen Theologie deutlich gründlicher diskutiert worden ist als auf evangelischer Seite – wo man das Problem oft vorschnell durch Berufung auf die Reformatoren für gelöst erklärt. Die Frage ist so komplex, dass sie in der katholischen Theologie bis heute keine lehramtliche Entscheidung gefunden hat.

Die Problematik der Verhältnisbestimmung von Gnade und Freiheit stellte sich der römisch-katholischen Theologie und Kirche vor allem nach dem Trienter Konzil. Dieses Konzil hatte auf die reformatorische Leugnung der menschlichen Willensfreiheit bei der Rechtfertigung mit einer Bekräftigung dieser Freiheit reagiert – allerdings ohne zu erklären, wie sich die Freiheit des menschlichen Willens mit der Unwiderstehlichkeit des göttlichen Gnadenwirkens verträgt, die Augustinus und Thomas von Aquin gelehrt hatten. Folgerichtig kam es um die Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert zu einem Streit über diese Frage, der als thomistisch-molinistischer Gnadenstreit in die Geschichte der Theologie eingegangen ist. Als Vertreter der thomistischen Seite behauptete der spanische Dominikaner Domingo Bañez, dass alle Bewegung in der Schöpfung und damit auch jede menschliche Willensregung vollständig von einer göttlichen *praemotio*, „Vorausbewegung“, bestimmt wird. Demgegenüber plädierte der Jesuit Luis de Molina, ebenfalls Spanier, für die ursprüngliche Selbstbestimmung geschöpflicher Freiheit.

Greiner bietet eine problemgeschichtliche Skizze dieses Gnadenstreits und erörtert dann neuere Antwortstrategien auf die alte Frage. Dabei unterstreicht er, dass die alte Frage nach wie vor aktuell ist und die neueren Antworten sich als unzureichend erweisen. Greiner selbst entscheidet sich im Wesentlichen für die molinistische Seite, also für die Anerkennung „einer formal ursprünglich sich selbst bestimmenden geschöpflichen Freiheit vor und gegenüber Gott und seinem Gnadenwirken, die von diesem als solchermaßen ursprünglich freie in eigener souveräner Schöpferfreiheit ... gewollt ist“.¹⁰ Die von der thomistischen Seite behauptete Allkausalität Gottes widerspricht für ihn dem Gesamtduktus der biblisch bezeugten gottmenschlichen Geschichte und führt zu zwei gleichermaßen inakzeptablen soteriologischen Konsequenzen – nämlich entweder zur Prädestination nur einer Auswahl aus der Menschheit zum Heil oder zur *apokatastasis pan-ton*, zur „Allversöhnung“.

¹⁰ Thomas Pröpper: Theologische Anthropologie, 1432.

Blickt man von evangelischer Seite auf diese Behauptung menschlicher Freiheit auch gegenüber dem göttlichen Gnadenwirken, dann wird man entweder den Kopf schütteln, weil sie einem von der zwinglianischen oder calvinischen Prädestinationslehre und vom *mere passive*, „ausschließlich passiv“, der lutherischen Rechtfertigungslehre her als Semipelagianismus erscheint, oder man wird zuzugeben bereit sein, dass die reformatorische Rechtfertigungslehre ohne eine positive Zuordnung der Gnade Gottes zur Freiheit des Menschen in einem weltanschaulichen Determinismus untergehen muss. Die evangelischen Freikirchen haben, jedenfalls soweit sie in der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts oder in ihrer Folge entstanden sind, in Lehre und Frömmigkeit bisher oft zu einseitig die Willensfreiheit des Menschen betont und an seine Entscheidung zum Glauben appelliert. Die älteren Freikirchen, wie die Mitte des 18. Jahrhunderts hervorgetretenen Methodisten oder die zu Beginn des 17. Jahrhunderts entstandenen Baptisten, haben zu Anfang in ihren eigenen Reihen noch lebhaft theologische Auseinandersetzungen um die calvinistische Prädestinationslehre geführt (siehe die Debatten zwischen John Wesley und George Whitefield sowie die Aufteilung der englischen Baptisten in *General* und *Particular Baptists*), sich dann aber weitgehend gegen die prädestinarianischen Vorstellungen von einer unwiderstehlich wirkenden und die Erwählten sicher im Glauben bewahrenden göttlichen Gnade gewendet (die Baptisten in England und in Deutschland erst Ende des 19. Jahrhunderts, dann aber mit durchschlagender Wirkung).

Innerhalb der evangelischen Theologie des 20. Jahrhunderts gibt es erfreulicherweise auch jenseits der freikirchlichen Tradition die Bereitschaft, die Freiheit des Menschen nicht von Gottes Gnade und Vorsehung verschlingen zu lassen. Wieder wäre hier der Reformierte Emil Brunner zu nennen, der Zwinglis und Calvins Vorsehungslehre einen „Determinismus von oben“ nannte (in Analogie zum naturalistischen Determinismus „von unten“).¹¹ Brunner versteht den Gott der biblischen Offenbarung als einen Gott, der sich selbst begrenzt, um der Schöpfung neben sich und im Menschen sogar als Gegenüber zu sich Raum zu schaffen. Diesen Gedanken von der Schöpfung als Selbstbeschränkung Gottes hat Jürgen Moltmann aufgegriffen und ihn mit der *Zimzum*-Lehre der jüdischen Mystik verknüpft (*Zimzum* als Kontraktion oder Inversion Gottes zum Zweck der Schöpfung aus Nichts).¹²

¹¹ *Emil Brunner*: Dogmatik II, Zürich ²1960, 186 f.

¹² *Jürgen Moltmann*: Trinität und Reich Gottes, Gütersloh 1980, 123–127.

Die nachdrücklichste Begründung für Möglichkeit und Notwendigkeit menschlicher Freiheit auch Gott gegenüber stammt allerdings von einem Lutheraner, nämlich vom Heidelberger systematischen Theologen Peter Brunner. In seinem Aufsatz „Die Freiheit des Menschen in Gottes Heilsgeschichte“ nimmt er den Ausgangspunkt bei der Glaubenserkenntnis, dass Gott sich von Ewigkeit her selbst dazu bestimmt hat, des Menschen Gott zu sein, also nicht nur an sich, sondern auch für uns Gott zu sein.¹³ Damit ist zugleich gegeben, dass Gott mit seinen menschlichen Geschöpfen ein Bundesverhältnis eingeht, sie zu seinen Partnern macht, ihnen die Möglichkeit zur Antwort auf seine Anrede gibt und damit Raum für Heilsgeschichte schafft – eine Geschichte zwischen Gott und Mensch, in der auf beiden Seiten (beim Menschen und ebenso bei Gott!) Reaktionen auf das Handeln des andern, „neue Antworten“ (110f) und „ein echtes geschichtliches Entscheiden“ (112) möglich und nötig sind. Die Selbstbestimmung Gottes zur Partnerschaft mit dem Menschen, seine Kondeszendenz zu den Menschen, begründet für P. Brunner also die Heilsgeschichte und darin eingeschlossen die Freiheit des Menschen. Die aus der Antike überkommenen Vorstellungen von einer abstrakten Unveränderlichkeit und Allwissenheit Gottes müssen dagegen fahren gelassen werden. „Um des in Freiheit eingegangenen Bundesverhältnisses willen will Gott echte Antworten des Menschen, ... auch für Gott kraft seiner Kondeszendenz überraschende Antworten, ... eben Antworten in einer echten Geschichte“ (111 f).

Um der von Gott gewollten Liebesgemeinschaft mit den Menschen willen, so Peter Brunner, muss die Freiheit, mit der Gott sich zum Gott für uns bestimmt hat, ihre Entsprechung finden in der Freiheit, mit der der Mensch sich zum Menschen für Gott bestimmt. Man findet bei Brunner den tiefen Gedanken, dass Gott die Gabe des Lebens und der Liebe von seinem menschlichen Geschöpf nicht einfach unverändert, sondern „angereichert“ zurückbekommen möchte, „angereichert mit dem Höchsten, was wir haben, mit unserem Selbst, mit unserem Herzen“ (115). Weder die Vollendung der Schöpfung noch die Erlösung von der Sünde kann demnach eine einseitige Allmachtshandlung Gottes sein. Zwar kann das Gefängnis der Sünde niemals durch den freien Willen des Menschen, also von innen her, aufgesprengt werden, so dass insoweit Luthers Lehre vom unter die Sünde versklavten Willen (*servum arbitrium*) uneingeschränkt in Kraft bleibt. Nur das Wirken des Heiligen Geistes in Wort und Sakrament kann dem Sünder die Tür zu Buße und Glauben aufstoßen. Aber diesen von außen eröffneten Weg aus der Gefangenschaft in die Freiheit nun auch tat-

¹³ Peter Brunner: Pro Ecclesia, Berlin und Hamburg 1962, 108–125.

sächlich zu gehen, dazu zwingt Gott keinen Menschen. Auch als Heiliger Geist macht sich Gott uns Menschen gegenüber so schwach und arm, „dass der Sünder stärker werden kann als Gott“ (122). Von einer Unwiderstehlichkeit der Gnade kann um der recht verstandenen Gottheit Gottes willen also nicht die Rede sein.

Wenn in der lutherischen Theologie Peter Brunners Gotteslehre stärker rezipiert worden wäre, dann hätte wohl auch in der Gemeinsamen Erklärung des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche zur Rechtfertigungslehre von 1999 noch kräftiger und klarer von der Freiheit des Menschen geredet werden können.¹⁴ Immerhin jedoch betont dort die lutherische Seite, dass sie dem Menschen zwar jede Möglichkeit eines eigenen Beitrags zu seiner Rechtfertigung absprechen, nicht aber sein „volles personales Beteiligtsein im Glauben“ leugnen will (Nr. 21). Wichtig ist auch, dass die Lutheraner ausdrücklich nicht verneinen, „dass der Mensch das Wirken der Gnade ablehnen kann“ (ebd.). Dieser Punkt wird auch durch die Stellungnahme bekräftigt, mit der der Weltrat methodistischer Kirchen 2006 mit Zustimmung der Lutheraner und der Katholiken der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre beigetreten ist.¹⁵ Die Methodisten erklären darin: „Dass Menschen auf den Ruf Gottes antworten können, ist nur dank des vorausgehenden Wirkens Gottes möglich. Nach Wesley ‚unterstützt‘ die Gnade Gottes die menschliche Antwort, aber ‚erzwingt‘ sie nicht ...“ (Nr. 4.1).

Unter dieser Perspektive wird klar, dass die in Thomas Pröppers theologischer Anthropologie dargelegte Lehre von Gnade und Freiheit auch auf evangelischer Seite – bei Reformierten, Lutheranern und Freikirchlern – Zustimmung finden kann.

¹⁴ Text in: Dokumente wachsender Übereinstimmung, Bd. III, Paderborn und Frankfurt a. M. 2003, 419ff).

¹⁵ Dokumente wachsender Übereinstimmung, Bd. IV, Paderborn und Leipzig 2012, 1158ff.