

Die Crux der Freiheit

Systematisch-theologische Anmerkungen aus evangelischer Sicht¹

Christine Axt-Piscalar²

Als Beitrag für die diesjährige Tagung des *Interkonfessionellen Arbeitskreises* bin ich um Erläuterungen zum evangelischen Verständnis der Crux der Freiheit gebeten worden, die in der Debatte mit den neuzeitlichen Freiheitstheorien zu bewähren sind. Ich will dem nachkommen, indem ich – freilich thetisch – die grundlegenden Aspekte lutherischer Sündenlehre herausstelle und vor diesem Hintergrund exemplarisch eine bestimmte Auffassung von Freiheit kritisiere, die mehr oder weniger begründet an neuzeitliche Freiheitstheorien anknüpft³ und ein Verständnis von Freiheit und Unfreiheit des Willens vertritt, das aus meiner Sicht der evangelischen Aussageintention in Sachen Rechtfertigungsgeschehen nicht entspricht. Gemeint ist eine Vorstellung von Freiheit und Unfreiheit des Willens im Gnadengeschehen, die für den Willen ein Vermögen „ursprünglicher Selbstbestimmung“ bzw. das jeweils neu aktualisierbare Vermögen der „Zustimmung“ bzw. „Ablehnung“ der Gnade als eine unveräußerliche Qualität des Willens behauptet. Nachdrücklich vertreten wird diese Position von Thomas Pröpper und seinen Schülern.⁴ Indes steht hier jede Position zur Diskussion, die mit dem Verständnis von Indifferenzfreiheit ope-

¹ Gekürzte Fassung des auf der Tagung des ITA „Die Crux mit der Freiheit: Der Streit um die theologische Legitimität des neuzeitlichen Freiheitsverständnisses“ am 15. Januar 2010 in Erfurt gehaltenen Vortrags.

² Christine Axt-Piscalar ist Professorin für Systematische Theologie und Leiterin des Instituts Lutheranum an der Georg-August-Universität Göttingen.

³ Was die neuzeitlichen Freiheitstheorien angeht, so bin ich der Auffassung, dass vielfach zu wenig beachtet wird, dass die ‚Heroen‘ derselben, allen voran Kant und Schelling sowie die von ihnen beeinflussten Denker, insbesondere Theoretiker der *Ambivalenz* der Freiheit, will heißen ihrer faktischen Verkehrung waren.

⁴ Siehe dazu unten Anm. 10 und 11 sowie die Beiträge von *Georg Essen*, *Martin Hailer*, *Ralf Miggelbrink* und *Uwe Swarat* in diesem Heft.

riert, um die Aneignung bzw. Ablehnung der Gnade als Akt der Zustimmung bzw. der Ablehnung des „freien“ Willens meint behaupten zu müssen.

I.

Das spezifisch evangelische Verständnis von der Unfreiheit des Sünders und der Freiheit des Gerechtfertigten hängt im Kern an zwei sich wechselseitig bedingenden Aussagen. Die eine Aussage betrifft das Verständnis der Radikalität der Sünde. Sie wird auf evangelischer Seite verstanden als eine *grundlegende Verkehrung* des Willens, die dem Einzelnen *unvorgreiflich ist, will heißen, sie steht ihm nicht zur Disposition*, und sie ist von einer solchen Bestimmtheit, dass der Mensch sie aus sich selbst heraus nicht zu überwinden vermag, dafür vielmehr auf das Wirken der Gnade angewiesen ist. Die lutherische Tradition drückt dies aus, indem sie in *Confessio Augustana* Art. II festhält, dass jeder natürlich geborene Mensch „mit Sünde“ (*cum peccato*) geboren wird und betont, dass das *peccatum originale* wirkliche, das heißt schuldhaftige Sünde (*vere sit peccatum ... damnans aeternam mortem*) ist.⁵

Die damit unmittelbar zusammenhängende zweite Aussage evangelischer Theologie hält fest, dass die wahre Freiheit des Menschen allererst im Glauben begründet wird, und zwar so, dass darin der menschliche Wille „*mere passive*“ – wie die lutherische Tradition sagt – dabei ist und dass gerade derart und nur so, *indem der menschliche Wille „mere passive“ dabei ist*, dieser im Geschehen der Rechtfertigung als *freier* Wille begründet wird.⁶

In der Konkordienformel wird betont, dass „des Menschen wiedergeborener Wille nicht müßig gehe, sunder in allen Werken des H. Geistes, die er durch uns tut, auch mitwirke“. Das „*pure passive*“ des Willens (S. 780, Abs. 18) in der Rechtfertigung wird unterstrichen und als der Wirkgrund des durchaus tätigen Mitvollzugs des glaubensbestimmten Willens in den guten Werken festgehalten, indem gesagt wird: „[D]es Menschen Wille [werde] *allein durch seine* (i. e. des Heiligen Geistes) *göttliche Kraft* und Wirkung geändert und erneuert, [und] als dann ist der neue Wille des Menschen ein Instrument und Werkzeug Gottes des Heiligen Geistes, daß er nicht allein die Gnade annimmt, sondern auch in folgenden Werken des Heiligen Geistes mitwirkt.“ (780 f).

Dabei ist sogleich hinzuzufügen, dass im Geschehen der Rechtferti-

⁵ Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche, Göttingen 9/1982 u. ö., 53.

⁶ Vgl. zum Folgenden *Konkordienformel*, Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche, 780 f, Abs. 17 und 18.

gung des Sünders die wahre Freiheit des Christenmenschen so begründet wird, dass mit ihr zugleich die *Heiligung des christenmenschlichen Lebens* einhergeht.

Den unauflöselichen Zusammenhang von Glaube und guten Werken betont die lutherische Tradition durchgehend. Sie tut es freilich in der beschriebenen Zuordnung, dass nämlich im Glauben als Vertrauen auf Gott der neue Mensch konstituiert wird und er darin *zugleich* zu einem christenmenschlichen Handeln instand gesetzt wird. So etwa besonders die *Apologie zur Confessio Augustana*: „Derselbige Glaube, dieweil es ein neu göttlich Licht und Leben im Herzen ist, dadurch wir ander Sinn und Mut kriegen, ist lebendig, schäftig und reich von guten Werken. Darum ist das recht geredt, daß der Glaube nicht recht ist, der ohne Werke ist.“⁷

Der Glaube ist kein müßiger Glaube, wie die lutherische Theologie nachdrücklich festhält. Sie macht geltend, dass gerade der Glaube *als Vertrauen* auf Gottes Barmherzigkeit jenen ‚Impuls‘ mit sich führt, der den Christenmenschen über sich hinaus treibt und zum Tun der guten Werke bringt. So ist „der Glaub ein göttlich Werk in uns, das uns wandelt und neu gebüret aus Gott und tötet den alten Adam, macht uns ganz andere Menschen von Herzen, Mut und Sinn und allen Kräften und bringet den Heiligen Geist mit sich. O, es ist ein lebendig, gschäftig, tätig, mächtig Ding umb den Glauben, daß unmöglich, daß er nicht ohn Unterlaß sollt Guts wirken“.⁸

Rechtfertigung und Heiligung gehören zusammen, nämlich so, dass durch erstere die *Konstitution* wahrer Freiheit geschieht, aus der letztere, die Heiligung des christenmenschlichen Lebens, unmittelbar hervorgeht. Die Heiligung gehört zum Vollzug wahrer Freiheit unabdingbar hinzu; ja, in der Heiligung des christenmenschlichen Lebens legt sich die im Glauben gewonnene Freiheit eines Christenmenschen *als Freiheit* aus. Mit Luther zu sprechen: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr aller Dinge und niemandem untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.“⁹

II.

Diese zentralen Aussagen evangelischer Theologie von der Unvorgreiflichkeit des Sündenseins, dem *mere passive* Dabei-Sein des Willens im Ge-

⁷ *Apologie zu Confessio Augustana*, Art. II, Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche, 209, Abs. 252.

⁸ Das Zitat aus Luthers *Vorrede zur Römerbriefvorlesung* ist aufgenommen in der *Konkordienformel*, Bekenntnisschriften der lutherischen Kirchen, 941, Abs. 10.

⁹ *Martin Luther: Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520), WA 7, 20–38. Der Text ist in mehreren Ausgaben gut zugänglich; etwa hg. v. *Gesche Linde*, Stuttgart (Reclam), 2011.

schehen der Rechtfertigung und der unauflöselichen Zusammengehörigkeit von Rechtfertigungsgeschehen und Heiligung sind in der traditionellen kontroverstheologischen Auseinandersetzung strittig gewesen. Sie sind es offenbar immer noch, zuvörderst bei Thomas Pröpper und dem an ihn anschließenden Zweig der Münsteraner Schule, wo relativ steile Antithesen gegen die lutherische Rechtfertigungslehre vertreten werden.¹⁰

In Pröpfers Soteriologie ist das Interesse leitend, ein „Grundmotiv neuzeitlichen Denkens“ (179), das hier im Verständnis der Freiheit als „ursprünglicher Selbstbestimmung“ (174) gesehen wird, wahren zu wollen und damit die Behauptung zu verknüpfen, dass dies in der katholischen Gnadenlehre (zumindest derjenigen Pröpferscher Prägung) gewahrt ist, während die Rechtfertigungslehre lutherischer Prägung mit dem Vorwurf belegt wird, im Gnadengeschehen das Subjekt „auszuschalten“ (174).¹¹

Wenn ich recht sehe, ist die beschriebene evangelische Position auf katholischer Seite indes durchwegs nicht vollends akzeptabel. Die Frage, ob die besagte Strittigkeit durch die *Gemeinsame Erklärung* für die katholische Seite und *vice versa* bereits vollständig behoben ist, müssen wir hier auf sich beruhen lassen.

Karl-Heinz Menke hat dies bestritten, indem er die lutherische Position, wie sie in der *GER* bestimmt ist, als widersprüchlich und das seiner Meinung nach unveräußerliche Moment „selbstursprünglicher Freiheit“ als festzuhaltende katholische Position behauptet.¹² Ob dies die lehramtliche katholische Lehre zutreffend wiedergibt, bleibt zu fragen und ist offenbar auch innerkatholisch strittig. Für die lutherische Position hält die *Gemeinsame Erklärung (GER)* Nr. 21 fest: „Nach lutherischer Auffassung ist

¹⁰ Vgl. *Thomas Pröpper*: Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München ²1988 (die angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf diese Ausgabe).

¹¹ Vgl. hierzu auch die jüngste Auseinandersetzung mit den genannten Argumenten durch *Karl-Heinz Menke*: „Rechtfertigung: Gottes Handeln an uns ohne uns? Jüdisch perspektivierte Anfragen an einen binnenchristlichen Konsens“, in: *Catholica* 63 (2009), 58–72. Seiner Kritik hat *Bernd Oberdorfer* aus evangelischer Sicht widersprochen, vgl. *ders.*: „Ohne uns“? Rhapsodische Anmerkungen zu Karl-Heinz Menkes Frontalangriff auf die lutherische Rechtfertigungslehre, in: *Catholica* 63 (2009), 73–80. Menke wiederum hat daraufhin seine Position noch einmal bekräftigt. Vgl. *Ders.*: Argumente statt Verdikte. Eine kurze Replik auf Oberdorfers „rhapsodische Anmerkungen“, in: *Catholica* 63 (2009), 138–142. Sein zentrales Argument lautet, dass das lutherische „mere passive“ die menschliche Freiheit gegenüber der Gnade völlig ausschalte, während Menke ein im Sünden restverbleibenes Vermögen des freien Willens annehmen will, aufgrund dessen der Mensch der Gnade zustimmt oder sie ablehnt. „Was ist Personalität bzw. Freiheit eines Menschen, wenn sie sich zu dem Geschenk der Rechtfertigung nicht positiv oder negativ entscheiden kann?“. A. a. O., 138.

¹² S.o., Anm. 11.

der Mensch unfähig, bei seiner Errettung mitzuwirken, weil er sich als Sünder aktiv Gott und seinem rettenden Handeln widersetzt. Lutheraner verneinen nicht, daß der Mensch das Wirken der Gnade ablehnen kann. Wenn sie betonen, daß der Mensch die Rechtfertigung nur empfangen kann (*mere passive*), so verneinen sie damit jede Möglichkeit eines eigenen Beitrags des Menschen zu seiner Rechtfertigung, nicht aber sein volles personales Beteiligtsein im Glauben, das vom Wort Gottes selbst gewirkt wird [vgl. Quellen zu Kap. 4.1.].“ Menkes Konzeption der „Zustimmung“ scheint mir mit dem, was in *GER* Nr. 20 als katholische Auffassung formuliert ist, nicht vereinbar. Hier heißt es nämlich: „Wenn Katholiken sagen, daß der Mensch bei der Vorbereitung auf die Rechtfertigung und deren Annahme durch seine Zustimmung zu Gottes rechtfertigendem Handeln ‚mitwirke‘, so sehen sie in solch personaler Zustimmung selbst eine Wirkung der Gnade und kein Tun des Menschen aus eigenen Kräften.“ Ein solches Vermögen aus „eigenen Kräften“ nimmt Menke als unveräußerliches Moment menschlicher Freiheit an.

Als spezifischer Beitrag zum Thema dieser Tagung seien hier die zentrale Aussageintention evangelischer Sündenlehre konturiert und für die Debatte um die menschliche Freiheit im Kontext neuzeitlicher Freiheitstheorien die folgenden Aspekte hervorgehoben:¹³

Die Verkehrung der Freiheit – also die Sünde – im Sinne des *peccatum originale* liegt nach evangelischer Auffassung darin und ist mithin theologisch nur erreicht, wenn die Unfreiheit des Willens *als eine strukturelle Verkehrung der Freiheit in ihrem Vollzug verstanden wird*. Und weiterhin ist festzuhalten, dass diese strukturelle Verkehrung der Freiheit in ihrem Vollzug eine solche ist, zu der die Freiheit nicht noch einmal im Verhältnis der „Wahl“ bzw. der „Entscheidung“ steht. Die Verkehrung ihrer selbst steht der Freiheit nicht zur Disposition, sie ist vielmehr *immer schon* in und mit dem Vollzug der Freiheit des natürlichen Menschen ver-

¹³ Damit soll hier zumindest implizit eine Antwort auf die in der Pröpper-Schule vertretene Konzeption von Freiheit und Unfreiheit des Willens gegeben werden. Für eine einlässige Auseinandersetzung, die vor dem Hintergrund der idealistischen Freiheitskonzeptionen und deren Rezeption durch Hermann Krings und Thomas Pröpper sowie durch seine Schüler zu geschehen hätte, ist hier nicht der Ort. Verwiesen sei dafür auf die folgenden Beiträge: *Christine Axt-Piscalar*: Ohnmächtige Freiheit. Studien zum Verhältnis von Subjektivität und Sünde bei August Tholuck, Julius Müller, Friedrich Schleiermacher und Sören Kierkegaard (BhTh Bd. 94), Tübingen 1996. *Dies.*: Sünde und Freiheit des Subjekts. Zur Entwicklung der Lehre von der Sünde in der Theologie und der Philosophie der Moderne, in: Le péché. Veröffentlichungen der Académie internationale des sciences religieuses, Editions du Cerf, Paris 2000, 335–360. *Dies.*: Die Krise der Freiheit. Überlegungen zur Erbsündenlehre im Anschluss an Kierkegaard, in: *Helmut Hoping/Michael Schulz* (Hgg.): Unheilvolles Erbe? Zum Verständnis der Erbsündenlehre, Quaestiones disputatae 231, Freiburg 2009, 142–160.

wirklicht.

Diese Aussage des immer schon im Vollzug-Seins der Freiheit in ihrer Verkehrung hat Aufnahme gefunden in der katholischen Theologie bei Helmut Hoping, Julia Knop und Eva Kaufner-Marx, wenngleich sie zudem an der Frage nach dem Woher dieser Verkehrung interessiert sind, um die Verkehrung der Freiheit als Selbstzuehungsakt verstehen zu können. Hoping und Knop knüpfen dafür an Kants Vorstellung eines intelligiblen (vorzeitlichen? außerzeitlichen?) Actus der Freiheit an, haben jedoch, wie ich meine, das Problem, gerade diese Bestimmung plausibel machen zu können. Ihr Aus-sageinteresse ist indes klar: Es soll auf diese Weise eine ‚Urstandsbestimmung‘ gedacht werden, damit die Unfreiheit, in welcher der Wille sich faktisch vorfindet, als ein Aktus der Freiheit behauptet werden kann.¹⁴

Wenn ich so formuliere, dann ist damit das Verständnis von Freiheit im Sinne der *Wahl zwischen Gut und Böse* als ein m. E. nicht überzeugender Freiheitsbegriff zurückgewiesen und ebenso die Vorstellung einer *Indifferenzfreiheit*, die für den Vollzug der Freiheit als „Wahl“ oder als „Entscheidung“ bzw. „Zustimmung zu“ vorausgesetzt wird – sei es gegenüber dem Bösen, sei es gegenüber dem Guten. Diese, wie ich meine, nicht überzeugenden Vorstellungen von Freiheit, nämlich als Wahl- oder Indifferenzfreiheit, setzen ein unbedingtes Freiheitsvermögen gleichsam *abstrakt voraus*, das sich aus sich selbst heraus bestimmt, nämlich zum Guten bzw. zum Bösen.

Ein solches Verständnis von Freiheit wiederum hat nicht nur Luther zurückgewiesen. Für die Ablehnung des Verständnisses der Freiheit als Wahlvermögen bzw. als Indifferenzvermögen sei darüber hinaus auf eine nicht unhonorige Reihe an philosophischen Denkern verwiesen – allen voran Spinoza, Leibniz, Hegel. Aber auch Kant lehnt die Vorstellung einer gegenüber dem Guten indifferenten Gesinnung als widersinnig ab, und Kierkegaard hält sie für ein „Gedanken-Unding“. Das zentrale Argument gegen die Indifferenzfreiheit liegt darin, dass ein gegenüber dem Guten indifferentes Freiheitsvermögen eben kein indifferentes, sondern bereits ein

¹⁴ Vgl. *Helmut Hoping*: Freiheit im Widerspruch. Eine Untersuchung zur Erbsündenlehre im Ausgang von Immanuel Kant, Innsbruck u. a., 1990; *ders.*: Bewusstes Leben, Egozentrität und die Macht des Bösen. Zum Verständnis der „Erbsünde“, in: *Ders.*: Unheilvolles Erbe? Zur Theologie der Erbsünde (Quaestiones disputatae 231), Freiburg i. Br. 2007, 180–191. *Julia Knop*: Sünde – Freiheit – Endlichkeit. Christliche Sündentheologie im theologischen Diskurs der Gegenwart, Regensburg 2007; *Eva Kaufner-Marx*: Freiheit zwischen Autonomie und Ohnmacht. Eine Untersuchung der theologischen Anthropologien Wolfhart Pannenberg und Thomas Pröppers, Regensburg 2007.

¹⁵ Vgl. dazu *Christine Axt-Piscalar*: Sünde und Freiheit des Subjekts. Zur Entwicklung der Lehre von der Sünde in der Theologie und der Philosophie der Moderne, in: *Le péché*. Veröffentlichungen der Académie internationale des sciences religieuses, Editions du Cerf, Paris 2000, 335–360.

sündhaftes Freiheitsvermögen ist, insofern es gegenüber dem Guten nur Entschiedenheit im Guten, nicht aber eine abwägende Indifferenz geben kann, die noch als gut und nicht schon als sündhaft zu verstehen wäre.¹⁵ Ein Wille, der dem Guten gegenüber indifferent ist und sich in der Position des abwägenden Entscheidens hält, ist eben kein guter, sondern bereits ein sündhafter Wille.

Gegenüber dem Verständnis von Freiheit als Wahl- bzw. Indifferenzvermögen will die von mir vertretene Auffassung darauf hinaus, die Vorstellung von einem abstrakt vorausgesetzten Freiheitsvermögen aufzuheben und den Vollzug, *in dem sich die Freiheit immer schon vorfindet*, an ihm selbst zu analysieren. Dies hat zum Ziel zu zeigen, dass die Freiheit des natürlichen Menschen als *ein in sich strukturell verkehrter Vollzug von Freiheit zu begreifen ist*.

Wenn deutlich ist, dass die Freiheit nicht als ein abstraktes Vermögen der „Wahl“ oder der „Entscheidung“ bzw. der „Zustimmung zu“ vorausgesetzt werden kann, sondern als ein Vollzug zu verstehen ist, der in sich selbst durch eine strukturelle Verkehrung bestimmt ist, dann ist damit – und so möchte ich meinen *nur* damit – die radikale Sündhaftigkeit des Willens des natürlichen Menschen ausgesagt. Der natürliche Wille *wird* insofern nicht erst dadurch böse, dass er *etwas Böses* „wählt“ oder sich dazu „entschließt“, wie es auch die Rede von einer bloßen Neigung nahe legt, die allererst durch Zustimmung zum Bösen zur eigentlichen, nämlich schuldhaften Sünde wird.¹⁶ Die Vorstellung, dass der Wille erst böse wird durch Wahl eines bösen *Objekts*, scheint mir nicht überzeugend. Vielmehr ist darauf zu sehen, *wie* der Wille *in sich selbst* verfasst ist, *indem* er so will, *wie* er will – im Grunde genommen nämlich *selbstbezüglich* in allen seinen Vollzügen. Anders gesagt, es ist der Wille böse aufgrund seiner selbstbezüglichen strukturellen Verfasstheit, die allen seinen Vollzügen prägend zugrunde liegt. Und auf diese strukturelle Verfasstheit des Willens, die allen seinen Vollzügen zugrunde liegt und sie bestimmt, hebt die luther-

¹⁶ Dies ist die Position des *Tridentinums*, der zufolge erst durch Zustimmung die bloße Neigung zur Sünde zur schuldhaften Sünde wird. Vgl. *Denzinger-Hünemann*, Nr. 1515. Wenn ich recht sehe, ist diese Auffassung von einer erst durch Zustimmung sich ereignenden schuldhaften Sünde nach wie vor durchaus prägend für die katholische Theologie. Hermann Krings und Thomas Pröpper haben dafür eine freiheitstheoretische Grundlegung in Anknüpfung an Kant und vor allem Fichte zu geben versucht, die freilich – so meine ich – auch der katholischen Lehrtradition nicht ganz geheuer sein kann und ist.

¹⁷ In der lutherischen Theologie geht damit eine Verlagerung des Interesses von den Tatsünden auf das *peccatum originale* als das allen sündhaften Taten, Worten und Gedanken zugrunde liegende einher. Die strukturelle Verkehrung des unfreien Willens, die sich in all seinen Vollzügen ausdrückt, sehen die Reformatoren im *amor sui* – in der Selbstbezüglichkeit des natürlichen Willens.

rische Lehre vom *peccatum originale* ab.¹⁷

Damit ist dann zugleich ausgesagt, dass der in sich verkehrte Wille *aus sich selbst heraus* diese seine strukturelle Verkehrung nicht zu ändern vermag, weil er darin wiederum auf sich selbst – als einen in sich verkehrten – zurückgreifen müsste, was einen Zirkel bzw. eine Antinomie darstellt.¹⁸ Damit ist folglich auch deutlich, dass die Konstitution wahrer Freiheit den *Grund* des Freiheitsvollzugs angeht und angehen muss, weil die Freiheit in ihrem Grund verderbt ist und diesen nicht durch sich selbst zu ändern vermag. Es kann mithin im Geschehen der Gnade nicht darum gehen, dass ein dafür vorausgesetztes Freiheitsvermögen das Gute im Sinne eines „Objekts“ wählt und es „annimmt“ bzw. es „ablehnt“ oder sich „entscheidet“, es anzunehmen bzw. abzulehnen. Es geht im Gnadengeschehen vielmehr darum, dass es dazu kommt, dass der Wille *überhaupt* „gut“ *wollen können kann*, was er aus sich heraus eben nicht kann, wozu er vielmehr erst ermächtigt werden muss – und genau dies vollzieht sich im Rechtfertigungsgeschehen.

III.

Noch einmal gesteigert wird die Vorstellung von der Möglichkeit der Zustimmung als dem unabdingbaren Moment von Freiheit im Vollzug der Aneignung der Gnade bzw. ihrer Verweigerung in der Sünde, wenn gesagt wird, dass dieser Akt der Zustimmung des Willens sich *immer wieder aufs Neue* aus der Position der Indifferenzfreiheit heraus vollzieht – und dies als schlechterdings unabdingbares Moment von Freiheit behauptet wird. Von der Freiheit des Menschen soll dann nämlich gelten, dass sie, so wird hier gesagt, das „schlechthin ursprüngliche und vom Menschsein untrennbare Vermögen“ bedeutet, „zu jeder Gegebenheit und Bestimmtheit, zu den Systemen der Notwendigkeit und noch der Vorfindlichkeit des eigenen Daseins sich verhalten, d. h. sie distanzieren, reflektieren und affirmieren (oder negieren) zu können“.¹⁹

Wird der besagte Unbedingtheitscharakter der Freiheit als ein ihr unveräußerliches Vermögen vorgestellt, das sowohl der Sünde als auch dem Gnadengeschehen im Sinne eines Aktes der „Zustimmung“ zugrunde liegt,

¹⁸ Diese Antinomie hat gerade Kant, auf den sich die besagten Freiheitstheoretiker mit Verve beziehen, betont, nämlich dort, wo er das *radikale Böse* bestimmt und die Frage stellt, wie ein radikal verderbter Wille zu einem guten Willen werden kann, wenn denn gilt, dass der Grund des Willens, aus dem heraus sich diese Umwandlung zu vollziehen hätte, radikal verderbt ist. Vgl. *Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Akademie-Ausgabe, Bd. VI, bes. 44–53.

¹⁹ *Thomas Pröpfer: Erlösungsglaube*, 184.

und dieses noch dazu als „ursprüngliche Selbstbestimmung“ behauptet, auf die der Wille sozusagen jeweils neu zurückkommen kann, dann ist aus evangelischer Sicht weder das Interesse der Erbsündenlehre angemessen aufgenommen, weil direkt oder wenigstens indirekt behauptet wird, der natürliche Wille könne sich auch gegen die Sünde entscheiden und habe auch fortwährend das Vermögen dazu. Noch auch wird dadurch der evangelischen Gnadenlehre – und wohl auch nicht der katholischen, zumindest nicht in ihrer augustinischen Fassung – entsprochen. Denn die Gnade wird dann nur als ein Gnadenangebot, gleichsam als „Objekt“ verstanden, dem zugestimmt wird, nicht aber als der *Konstitutionsgrund wahrer Freiheit*, als welcher sie u. E. gedacht werden muss.

Da die besagten Konsequenzen für evangelische Theologie nicht tragbar und auch innerkatholisch nicht unumstritten sind,²⁰ sei das dahinter stehende Interesse noch eigens berücksichtigt, dass nämlich die personale Aneignung der Gnade durch den Einzelnen im Vollzug des Glaubens ausgesagt werden soll. Denn es wird unterstellt, dass dies in der lutherischen Variante der Gnadentheologie nicht der Fall sei, hier vielmehr nur eine „*Ausschaltung des Subjekts*“ gedacht werde.²¹ Dass wir keine Baumstümpfe sind, wie die Konkordienformel festhält, wo sie vom Wirken des Heiligen Geistes im Sünder spricht,²² und „der Himmel nicht für die Gänse gemacht ist“, wie Luther in *de servo arbitrio* betont,²³ sei hier erinnert. Es erfordert dies freilich, für die innerevangelische (und nicht minder für die innerkatholische) Debatte eine Verhältnisbestimmung von göttlicher Allwirksamkeit und personalem Dabeisein im Vollzug des Glaubens und der

²⁰ Gegenüber dieser Auffassung kann dann auch von katholischer Seite der Pelagianismusvorwurf erhoben werden.

²¹ Dies unterstreicht auch *Oberdorfer* „als das treibende Motiv“ von Menkes Ausführungen. „Denn im Kern geht es Menke offenkundig darum, die personale Verantwortung, die unvertretbare Beteiligung des individuellen Subjekts im Blick auf seine Rechtfertigung zu sichern. Gott bzw. Christus erscheint dementsprechend regelmäßig als der Ermöglicher, der Anbieter des Heils, das das Subjekt dann annehmen und in seiner Lebensführung bewahren muss“; *Bernd Oberdorfer*: „Ohne uns“?, a. a. O. (s. Anm. 11), 78.

²² Vgl. Konkordienformel, *Solida Declaratio*, Art. II, Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche, 894 f; 897.

²³ WA 18, 636, Z. 21.

²⁴ Was durch die Rede von der *Konstitution* der endlichen Freiheit angedeutet ist. Damit ist zugegebenermaßen erst die Aufgabe umrissen, die eine Freiheitstheorie aus evangelischer Sicht dann auch konstruktiv zu leisten hat. Jene Aspekte zu problematisieren, die für eine solche Freiheitstheorie nicht zu überzeugen vermögen, ist dafür nur ein erster, wenngleich wichtiger Schritt.

²⁵ *Karl-Heinz Menke*: *Argumente und Verdikte*, a. a. O. (s. Anm. 11), 140.

Heiligung des christenmenschlichen Lebens zu denken,²⁴ die *ohne* die Annahme eines dafür vorauszusetzenden „unbedingten Freiheitsvermögens“ auskommt und ohne von einer – wie Karl-Heinz Menke im Anschluss an Pröp-per formuliert – in „selbstursprünglicher Freiheit“²⁵ des Geschöpfes getätig-ten Zustimmung zur Gnade zu sprechen.

Ich halte diesen Gedanken nicht nur aus erbsünden- und gnadentheoretischen Gründen,²⁶ sondern auch deshalb für wenig überzeugend, weil er mir schon glaubensphänomenologisch betrachtet nicht einleuchtet. Ist es denn im Blick auf den Glaubensvollzug und das Zum-Glauben-Kommen wirklich so, dass gesagt werden kann, der natürliche Mensch stimmt der Gnade – und sei es auch durch die zuvorkommende Gnade bedingt – zu? Hat diese Auffassung phänomenologisch einen Anhalt an dem, wie sich der Glaube konstituiert weiß und sich vollzieht? Oder ist es nicht vielmehr so, dass der Glaubende sich als von der Gnade Ergriffener vorfindet, sich als ein von der Gnade unverfügbar in den Glauben Eingeholter erfährt?²⁷ – Und dann auch mit Paulus so spricht: „Von Gottes Gnade bin ich, was ich bin“ (1 Kor 15.10). „Zur Freiheit hat Christus uns Christus befreit“ (Gal 5,1). „Ich lebe, nun aber lebe nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,19). In diesem Fall aber besteht die höhere Kunst der Verhältnisbestimmung von göttlicher Allwirksamkeit und endlicher Freiheit – um der wahren Freiheit des Christenmenschen willen! – darin, *dieses* Gottes- und Selbstverhältnis einzuholen und es als die wahre Freiheit des Subjekts aussagen zu können.²⁸

²⁶ Da ich in den neuzeitlichen Freiheitstheorien einen anderen Fokus sehe als die Krings-Pröp-per-Linie, überzeugt mich deren Freiheitskonzeption auch aus freiheitstheoretischen Gründen nicht wirklich.

²⁷ Einen Versuch, diesen Gedanken im Anschluss an Luthers *de servo arbitrio* auszuleuchten, hat *Jürgen Werbick* unternommen; vgl. *ders.*: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“ (Gal 5, 1). Was Luthers Widerspruch gegen Erasmus einer theologischen Theorie der Freiheit heute zu denken gibt, in: *Freiheit Gottes und der Menschen*, Festschrift Thomas Pröp-per, hg. v. *Michael Böhnke*, Regensburg 2006, 41–71.

²⁸ Nähere Ausführungen dazu habe ich in den unter Anm. 13 genannten Beiträgen gegeben. Sie gehen auch detaillierter auf die philosophischen Freiheitstheorien der Neuzeit und deren Interpretation ein. Erst vor diesem Hintergrund wäre dann auch eine einlässige Auseinandersetzung mit der Position von Thomas Pröp-per zu führen. Diese ist jedenfalls diejenige Konzeption, welche die freiheitstheoretischen Grundannahmen in der katholischen Theologie am weitesten getrieben hat und in der Folge die Allmacht Gottes auch entsprechend unbestimmt, will heißen, in bestimmter Weise ‚zurücknimmt‘.