

MAGNUS LERCH · WIEN

GNADE UND FREIHEIT – PASSIVITÄT UND AKTIVITÄT

Anthropologische Perspektiven auf ein ökumenisches Grundproblem

Wie kommt Gottes Gnade – sein freies, geschichtliches Heilshandeln – beim Menschen an, sodass er aus ihr zu leben vermag? Ist das Zustandekommen des Glaubens ausschließlich auf Gottes Wirken zurückzuführen, oder ist hier auch die Freiheit des Menschen beteiligt? «Wie der Mensch», so schreibt *Eberhard Jüngel* in seiner 1998 erstmals erschienenen Gesamtdarstellung des Rechtfertigungsglaubens, «beim Geschehen seiner Rechtfertigung *ausgeschlossen* und wie er in es *einbezogen* ist, das war der eigentliche Kontroverspunkt zwischen evangelischer und römisch-katholischer Rechtfertigungslehre.»¹ Es ist um diesen Kontroverspunkt nicht mehr still geworden. Auch nicht nach der für das ökumenische Gespräch wegweisenden «*Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre*», die 1999 vom Lutherischen Weltbund und der Römisch-Katholischen Kirche unterzeichnet wurde. Sie hält bekanntlich einen Grundkonsens im Verständnis der Rechtfertigung fest, der durch unterschiedliche Auslegungen auf beiden Seiten nicht aufgehoben wird. Die differenten Interpretationen dürfen darum aber auch nicht von vornherein in direktem Widerspruch zueinander stehen. Insbesondere im Gefolge der Aufnahme der lutherischen Formel «*mere passive*» in Paragraph 21 regte sich Widerspruch seitens der katholischen Theologie: Wie ist die Aussage, dass der Mensch «die Rechtfertigung nur empfangen kann (*mere passive*)» vereinbar mit dessen «volle[m] personale[n] Beteiligtsein»?

Luthers Kurzformel «*mere passive*» begegnet in seiner Schrift über den unfreien Willen («*De servo arbitrio*»), die bis heute nichts an provokativer Kraft verloren hat. Dort entwickelt Luther die Passivität und Ohnmacht des menschlichen Willens als anthropologische Kehrseite göttlicher Alleinwirksamkeit: Weil Gott allein aus freier Gnade erwählt und den Glauben bewirkt, «verhält sich der Mensch rein passiv [*mere passive*]»; wir werden «Söhne Gottes [...] durch die uns von Gott gegebene Kraft, nicht durch die uns eingepflanzte Kraft des freien Willensvermögens.»³ Anthropologisch gewendet ist also die ökumenische Zentralfrage nach der Verhältnisbestimmung von Gnade und Freiheit die Frage nach der Zuordnung von Passivität und Aktivität des Menschen: Wird der Glaube primär (oder sogar ausschließlich?) dadurch konstituiert, dass der Mensch von Gottes Gnade ergriffen und bestimmt wird, oder ist er ohne freie Selbstbestimmung, ohne ein Sich-Ergreifen-*Lassen* nicht zu denken?

MAGNUS LERCH, geb. 1982, Dr.theol., ist Universitätsassistent am Institut für Dogmatische Theologie in Wien.

Der vorliegende Beitrag bezieht das Gnade-Freiheits-Problem auf die anthropologische Dimension des Aktivitäts-Passivitäts-Problems und lotet im Rahmen einer *Denkformanalyse* Verständigungsmöglichkeiten zwischen evangelischer und katholischer Theologie aus.⁴ Lassen sich deren Anliegen in ihrem Eigenrecht wahrnehmen und als möglicherweise komplementäre Perspektiven zur Geltung bringen, die sich wechselseitig kritisieren und korrigieren können? In diese Richtung zielen die Überlegungen *Jürgen Werbicks*, die in einem *ersten* Schritt zur Sprache kommen sollen. Werbick sucht in ökumenischer Absicht nicht nur das Gespräch mit der lutherischen Gnadenlehre, sondern auch mit dem Ansatz *Thomas Pröppers*, der in der gegenwärtigen katholischen Systematik am entschiedensten das neuzeitliche Subjekt- und Freiheitsdenken rezipiert und so von der aktiven Freiheit des Menschen auch der Gnade *gegenüber* ausgeht. Dieser Ansatz soll mit dem Konzept *Eberhard Jüngels* konfrontiert werden, das das lutherische Passivitätsmotiv konstruktiv aufnimmt. Gezeigt werden soll: Beachtet man Methode und «Denkform» des jeweiligen Ansatzes – also das ihm zugrunde liegende Vorverständnis, die Denkrichtung und den Sprachstil –, dann können beide sich nicht nur annähern, sondern auch bereichern.

1. Wahlfreiheit versus gebundene Freiheit. Zur Bestimmung des Kontroverspunktes bei Jürgen Werbick

Jürgen Werbick kommt das Verdienst zu, deutlich gemacht zu haben, dass wir es in dem gnadentheologischen Konflikt zwischen katholischer und evangelischer Theologie mit verschiedenen Freiheitskonzeptionen zu tun haben, die beide auf die Überhangprobleme der jeweils anderen bezogen sind – und sich gerade deshalb wechselseitig herausfordern: einerseits das Modell der Freiheit als «Wahlfreiheit» oder auch «Selbstursprünglichkeit»; andererseits das Verständnis der Freiheit als «gebundene Freiheit».⁵ Wenn ich recht sehe, lassen sich zusammenfassend jeweils vier Charakteristika benennen, die Werbick beiden Konzepten zuschreibt und die sich zueinander (zunächst?) konträr verhalten. Um jeweils nur den Kern der Argumente herauszupräparieren, paraphrasiere ich sie im Folgenden und verdeutliche sie z. T. anhand von Aussagen Luthers oder des Trienter Konzils.

a) Freiheit als Möglichkeit der Wahl

Freiheit ist hier, *erstens*, als Selbstursächlichkeit gedacht: Frei bin ich dann, wenn ich von mir aus Handlungen initiieren kann und Urheber meiner Akte bin. Schon Alltagssprachlich würden wir eine Entscheidung wohl dann als unsere eigene und freie bezeichnen, wenn für ihr Zustandekommen nicht ausschließlich externe Ursachen und Bedingungen, sondern auch wir selbst verantwortlich sind, sie also im letzten nicht ableitbar ist, weil sie unserem eigenen, unvertretbaren Willensakt entspringt. Von *meiner* Entscheidung spreche ich dann, wenn *ich* mich – nicht von außen genötigt – gebunden, also «für etwas» entschieden habe. Dazu gehört, *zweitens*, die Fähigkeit des Sich-Verhaltens zu dem, was mir begegnet, des Distanzierens und Reflektierens der Möglichkeiten, die sich mir zur Wahl stellen, des kritischen Abwägens von Gründen, durch die ich mein Handeln bestimmen lassen kann. Gnadentheologisch entspricht dem, *drittens*, die Annahme einer Freiheit des Menschen

gegenüber der Gnade: Er kann sie annehmen oder ablehnen, sie kommt nicht ohne seine freie Zustimmung bei ihm an. Ohne dieses Freiheitsverständnis in anachronistischer Weise unmittelbar dem Konzil von Trient zuordnen zu wollen, kann mit *Michael Greiner* gesagt werden, dass das Tridentinum im Rechtfertigungsdekret genau diese «echte soteriologische Alternativenmächtigkeit des Menschen profiliert», und zwar «in dogmengeschichtlich singulärer Deutlichkeit»⁶. Zwar kann, so heißt es hier, der Mensch sich selbst der Gnade nur öffnen, wenn sie ihm schon zuvor gekommen ist. Des Menschen echte Zustimmung entspringt aber so sehr seinem «Eigenen», dass auch die Ablehnung der Gnade möglich wäre.⁷ Soll der Mensch aber *von sich aus* sein eigenes «Ja» oder «Nein» zur Gnade sprechen können (wenn auch ersteres durch die Gnade bedingt ist), so setzt dies voraus, dass seine Freiheit nicht so radikal durch die (Erb-)Sünde zerstört worden ist, dass er Gott *von sich aus* stets nur *ablehnt*. Im Sündendekret desselben Konzils heißt es daher, dass der freie Wille (*liberum arbitrium*) durch die Sünde «in seinen Kräften zwar geschwächt», aber «keineswegs ausgelöscht»⁸ worden ist. Luthers Passivitätsmotiv wird abgewiesen.⁹ Im Hinblick auf das Zustandekommen des Glaubens wird innerhalb dieses Freiheitsverständnisses, *viertens*, herausgestellt, dass der Glaube *mein* Akt ist und kein auferlegtes Schicksal. Auch als Sünder bleibt der Mensch freies Subjekt seines Denkens, Handelns und Glaubens – und er muss so gedacht werden, wenn gelten soll, dass die Gnade den Menschen nicht *von*, sondern *zu* sich selbst befreit, ihn *erneuert* und nicht durch einen neuen Menschen *ersetzt*. Das unzerstörbare *liberum arbitrium* bildet insofern das formale «Kontinuum», das verbürgt, dass es ein und derselbe Mensch ist, der aus den schuldhaft-tragischen Verstrickungen der Sünde befreit wird und so in neuer Weise *zu sich* findet; der im Glauben die Sinnerfüllung seines Daseins erfährt, auf die er als Geschöpf schon angelegt war. Das beschriebene Modell favorisiert tendenziell die *Aktivität* des Menschen: Freiheit kann sich als eigenwirksame in bestimmter Weise verhalten und entscheiden. Die Leitfrage ist: Welche Instanz im Menschen verbürgt, dass eine Entscheidung, Bindung oder Überzeugung wirklich meine eigene ist, von mir gegenüber meiner Vernunft und der Beurteilung Anderer verantwortet werden kann?

b) Gebundene Freiheit

Das Paradigma «gebundener Freiheit» setzt anders an. Werbick ordnet es Luthers Passivitätsmotiv zu. Freiheit wird hier, *erstens*, nicht formal als Wählen-Können verstanden, sondern von vornherein thematisiert unter der inhaltlichen Perspektive ihrer Erfüllung. Sie ist nur da gegeben, wo Freiheit etwas gefunden hat, mit dem sie sich *identifizieren* kann, was sie nicht nur *sollen*, sondern auch *gerne wollen* kann, wo es also eine Entsprechung zwischen ihr und dem gewählten Gegenstand gibt. Ich wähle, weil mir das Gewählte als «wählbares Gut» erscheint, weil ich mir von meiner Wahl etwas «verspreche». Immer habe ich Motive und Gründe, so und nicht anders zu wählen. Hätte ich sie nicht, wäre meine Entscheidung nicht frei, sondern willkürlich. Das aber bedeutet: Auf der Ebene realer Erfahrung ist der Vollzug der Freiheit ohne Neigung nicht denkbar. Luther beschreibt dies in «De servo arbitrio» an zentraler Stelle, nämlich wenige Zeilen vor der berühmten-berühmtesten Reittiermetapher:

Befrage die Erfahrung, wie wenig die zu überzeugen sind, die irgendeiner Sache leidenschaftlich anhängen. Andererseits: Wenn sie davon abgehen, dann gehen sie unter Gewalteinwirkung davon ab oder, weil sie sich von etwas anderem größeren Vorteil versprechen, niemals aber freiwillig. Wenn sie aber nicht berührt sind, lassen sie die Dinge gehen und geschehen, wie immer es geht und geschieht.¹⁰

Wenn sich Freiheit vollzieht, auf etwas hin öffnet, ist sie von dem Gewählten leidenschaftlich bewegt, berührt und motiviert. Fehlt ihr die Motivation, wählt sie nicht, lässt geschehen, was kommt. An dieser Stelle kommt es, *zweitens*, zu dem entscheidenden Anschlussproblem, das denn auch zu der schon angekündigten Reittiermetapher hinführt: Ist Freiheit ohne Neigung nicht denkbar, so besitzt Freiheit von vornherein ein passives Moment. Denn meine Neigungen, Motive und Antriebe sind mir insofern unverfügbar, als sie, wie *Christoph Markschie*s bemerkt, nicht willentlich herstellbar sind – so wenig wie der «Affekt [...] spontaner Zuneigung oder Abneigung.»¹¹ Werbick erläutert: «Gerade in der Spontaneität der Geneigtheiten, die den Willen bestimmen, erfährt der Mensch sich durch Kräfte bedingt, die ihn von ›irgendwoher‹ zu diesem und eben nicht zu jenem geneigt machen.»¹² Luther bringt eben diese Erfahrung zur Geltung: Es steht nicht in meiner Macht, wovon ich bewegt werde. Aber wovon ich bewegt werde, bestimmt meine Entscheidungen. In äußerster und wohl auch missverständlicher Zuspitzung illustriert er dies an der Reittiermetapher:

So ist der menschliche Wille in die Mitte gestellt, wie ein Zugtier. Wenn Gott darauf sitzt, will und geht es, wohin Gott will, wie der Psalm sagt: «Ich bin gemacht wie ein Lasttier und ich bin immer mit dir.» Wenn Satan darauf sitzt, will und geht es, wohin Satan will. Und es liegt nicht an seinem Willensvermögen, zu einem von beiden Reitern zu laufen oder ihn zu suchen.¹³

Der Mensch, so will Luther hier sagen, wählt nicht neutral zwischen «gut» und «böse». Sondern er wählt das Gute dann, wenn er von ihm berührt, eingenommen, «bewegt» ist – und er wählt das Böse dann, wenn es sein «Herz»¹⁴ gefangen genommen hat. Moderner ausgedrückt: Seine *aktive* Selbstbestimmung richtet sich nach dem, wodurch er *passiv* bestimmt wird. Daraus folgt, *drittens*, dass der Mensch nicht *gegenüber* der Gnade frei ist, sondern nur *in* ihr: Erst da, wo Gottes Liebe und Gnade mich bestimmen und mein Inneres prägen, werde ich frei von den vielen anderen, zweideutigen Einflüssen, Motiven und Manipulationen, in die ich verstrickt bin.

Im Herzensgrund des Gerechtfertigten mobilisiert sie [die Gnade; M.L.] alle Kräfte des Wohlwollens und der Wertschätzung, so dass die von der Gnade und Liebe Gottes Bewohnten frei werden zu guten Werken, weil sie diese zuinnerst und ohne die Nebenabsicht, sich selbst zu rechtfertigen, *wollen* können.¹⁵

Aus *dieser* Perspektive erscheint eine Freiheit, die die Gnade annehmen oder sie ablehnen kann, die das Gute oder das Böse wählen kann, abstrakt. Sofern nämlich die Freiheit *ab ovo* als motivierte und bewegte in den Blick kommt, müsste sie, wenn sie das Böse dem Guten vorzieht, von ihm schon bewegt sein: sie würde es nicht wählen, erschiene es ihr nicht «attraktiv».¹⁶ Das Angezogenensein vom Bösen aber ist Ausdruck nicht der Freiheit, sondern der Unfreiheit, nämlich der Verstrickung in (überindividuelle) Schuldzusammenhänge. Daraus resultiert, *viertens*, dass der

Glaube nicht als Akt der freien Zustimmung zur Gnade, sondern als Widerfahrnis und Bestimmtwerden durch sie beschrieben wird. Dass Menschen zum Glauben finden, sie «Sinn und Geschmack fürs Unendliche» (*Schleiermacher*) haben bzw. «religiös musikalisch» (*Max Weber*) sind, ist nicht herstellbar. Gegenüber freiheitstheoretischen Argumentationsfiguren in der katholischen Theologie hat aus lutherischer Perspektive jüngst *Christine Axt-Piscalar* dieses Argument noch einmal ins Feld geführt und es explizit als «glaubensphänomenologisch» gekennzeichnet:

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? [...] Oder ist es nicht vielmehr so, dass der Glaubende sich als ein von der Gnade Ergriffener vorfindet, sich als ein von der Gnade unverfügbar in den Glauben Eingeholter erfährt?¹⁷

Das beschriebene Modell favorisiert die *Passivität* des Menschen: Freiheit wird als immer schon durch innere Motive und Antriebe bewegte beschrieben, als eine «herkünftige» Freiheit, die sich nach dem richtet, was sie prägt und bestimmt. Die Leitfrage ist hier nicht die nach der formalen Instanz menschlicher Akte, sondern die nach ihrer inhaltlichen Konkretion: Wie kommt es dazu, dass der Mensch sich konkret so und nicht anders verhält, dass er angezogen oder abgestoßen wird von dem Guten oder dem Bösen – und wie findet seine Freiheit ein inhaltliches Ziel, das sie nicht ebenso wählen wie nicht wählen kann, sondern mit dem sie sich so zu identifizieren vermag, dass dagegen die Alternative «verblasst», nicht mehr von existenzieller Bedeutung ist? Nach Luther gelingt ihm dies nicht aus sich selbst heraus, es muss ihm geschenkt werden: durch Gottes Geist, der das «Herz» des Menschen berührt, der Freiheit eine neue Richtung ihres Suchens und Strebens gibt und sie so zu dazu befreit, «gerne zu wollen», was sie von Gott her sein soll und darf.

c) Jürgen Werbicks Vermittlungsvorschlag: Gleichursprünglichkeit von Gnade und Freiheit

Werbick geht nicht davon aus, dass beide Freiheitskonzeptionen sich zu einem einzigen kohärenten Modell verfugen lassen.¹⁸ Vielmehr sieht er Überhangprobleme auf beiden Seiten – aber gerade darin verweisen sie aufeinander. Die Grenze des Paradigmas «gebundener Freiheit» liegt in den Aporien der Prädestinationslehre, die vor dem Hintergrund der Alleinwirksamkeitsthese einerseits und dem Faktum des Nicht-Glauben-Könnens einiger Menschen andererseits offenkundig werden: Wenn der Mensch tatsächlich rein passiv die Gnade empfängt, es also ausschließlich in Gottes Willen begründet liegt, ob jemand zu glauben vermag, fragt sich, warum nicht alle Menschen zum Glauben finden. Der Verdacht einer willkürlichen Gnadenwahl drängt sich auf.¹⁹ Die Grenze des ersten Paradigmas hingegen liegt in einer ebenso willkürlich erscheinenden Entscheidung des *Menschen*: Welche guten Gründe sollte er haben, sich gegen die Gnade zu entscheiden, die ihm doch definitiven Sinn und die Erfüllung des Daseins verheißt? Wenn Gottes Gnade ihm schon nahegekommen und er von ihr berührt worden ist (was angenommen werden muss, wenn er sich bewusst gegen sie entscheiden können soll), scheint existenziell wie theoretisch kaum nachvollziehbar, warum er sich sehenden Auges für sein

Unheil entscheiden sollte. An der zwischenmenschlichen Analogie der Liebe illustriert, wäre dies mit der «unmöglichen Möglichkeit» vergleichbar, sich grundlos, nur aus freiem Entschluss ausgerechnet der Person zu verschließen, die ich als die Liebe meines Lebens erkannt habe. Die Vorstellung einer «grundlosen Wahl» verwickelt also beide Modelle in Widersprüche, die nur dann nicht unauflösbar sind, wenn sich beide durch das jeweils andere Konzept korrigieren lassen:

Einerseits: Gottes Nahekommen in der Gnade erreicht mich nicht, ohne dass ich mich erreichen lasse. Andererseits: Ich kann mich von Gottes Gnade nicht erreichen lassen, wenn sie mir nicht die schlechthin verheißungsvolle Perspektive erfüllten Menschseins von sich aus erschließt. Die entscheidenden Operatoren in diesen Aussagen – sich erreichen *lassen* und erschließendes nahe *kommen* – müssen sich wechselseitig relativieren, wenn sie denkbar bleiben sollen. Man kann nur nachvollziehen, dass das Sich-erreichen-*Lassen* als Korrektiv fungiert zum einfach von sich her (von Gott her) geschehenden Nahe-*Kommen*, und dass das Nahekommen ein Sich-nahe-Gehen-*Lassen* erfordert, wenn es Menschen nicht überwältigen will.²⁰

Werbick plädiert daher für die These einer «Gleichursprünglichkeit von autonomer Selbstbestimmung und Ergriffenwerden»²¹ und für ihre Einbindung in das Freiheitsmodell Thomas Pröppers. Bevor dieser von Werbick gelegten, aber nicht weiter verfolgten Spur weiter nachgegangen wird, soll eine Reflexion zwischengeschaltet werden, die die methodischen Konsequenzen aus Werbicks Überlegungen in den Blick nimmt.

2. Aktivität und Passivität – und ein methodisches Problem von ökumenischer Relevanz

Folgt man dem Verlauf von Werbicks Argumentation, so wird von seinem Ende her deutlich: Die interkonfessionelle Kontroverse kann auch als Hinweis auf die unterschiedlichen Dimensionen des einen, menschlichen Freiheitsvollzugs verstanden werden. Werbicks These der «Gleichursprünglichkeit» von Selbstbestimmung und Bestimmtwerden bzw. Aktivität und Passivität will ja gerade darauf hinaus, dass wir es hier mit zwei irreduziblen anthropologischen Aspekten zu tun haben, die in jeder unserer Entscheidungen «vermischt» auftreten, sich allgemein-begrifflich nicht sauber trennen lassen, sondern nur individuell-biografisch erzählt werden können.²² Erst wenn eine der beiden Seiten (Selbstbestimmung oder Bestimmtwerden) verabsolutiert wird, kommt es zu theoretisch wie existenziell unbefriedigenden Entgegensetzungen.²³ Das eigentliche Problem scheint mir daher ein methodisches zu sein: nämlich die Gleichursprünglichkeit von Selbstbestimmung und Bestimmtwerden tatsächlich auch *denken* zu können und sie in *derselben* Denkform aussagen zu können. «Denkformen»²⁴ bezeichnen das Vorverständnis, den hermeneutische Horizont, von dem aus Menschen ihre verschiedenen Erkenntnisse und Erfahrungen sich aneignen, d.h. die *Art und Weise*, wie sie sich und ihre Umwelt verstehen: *Was* wir erfahren und verstehen, ist immer auch davon abhängig, *wie* wir dies tun. Insofern ist «Denkform» ein wissenschaftstheoretischer Analysebegriff, denn er erfasst «nicht das Wissen selbst, sondern [...] die für unser Verstehen grundlegenden Konstruktionsgesichtspunkte, nach denen ein faktisches Wissen in sich strukturiert und aufgebaut ist.»²⁵ Es gibt mittlerweile eine Reihe

von Versuchen, die interkonfessionellen theologischen Differenzen als eine Auseinandersetzung verschiedener Denkformen zu begreifen, denen jeweils unterschiedliche Kontexte, Erfahrungen und Fragestellungen zugrunde liegen.²⁶ Der Vorteil dieses Verfahrens ist, dass nicht *unvermittelt* inhaltliche Einzelaussagen abgeglichen werden, weil nur auf die propositionale Ebene geachtet wird, sondern danach gefragt wird, *wie* die Einzelaussagen überhaupt zustande kommen, welche leitende Sprach- und Denkform «hinter» ihnen steht – und ob nicht diese der Grund für den inhaltlichen Dissens ist, der daraufhin neu bewertet werden kann: Wenn ich weiß, *wie* jemand denkt, welchem Sprach- und Denkstil er grundsätzlich folgt, fällt es mir leichter, seine Einzelaussagen zu verstehen und mit meinen abzugleichen – ich kann «einordnen», was er sagt und wie er es meint.²⁷

Zwar sind, wie gesehen, die Dimensionen der Aktivität und Passivität faktisch beide der Freiheit («gleichursprünglich») inhärent. Sie sind aber kaum gleichursprünglich in einer einzigen Denkform aussagbar. Denn wir haben es hier mit verschiedenen Erkenntnisinteressen und konträr verlaufenden Reflexionsrichtungen zu tun. In der Thematisierung der erstgenannten Dimension verläuft die Denkbewegung von der Freiheit aus «auf etwas hin»: Sie kann sich verhalten, sich öffnen und sich verschließen, die Gnade annehmen oder sie ablehnen. Zur ihr gehört Spontaneität. Der Mensch wird von seinen Vermögen und Fähigkeiten, von seinem *Selbst*bezug her perspektiviert. Diese Reflexionsrichtung geht *logisch* vor, blickt auf den *formalen* Vollzug der Freiheit: Denken, Entscheiden, Handeln, Erfahren und Glauben setzen vernünftigerweise ein Subjekt dieser Vollzüge voraus – auch wenn damit noch nichts darüber gesagt ist, *wie* genau diese Vollzüge im Konkreten zustande kommen. Das primäre Frageinteresse lautet: Wodurch ist gewährleistet, dass eine Bindung (an Personen, Institutionen, Überzeugungen) meine vernünftig verantwortbare *Selbst*bindung und nicht Fremdbestimmung ist? In der Thematisierung der zweiten Dimension verläuft die Denkrichtung genau umgekehrt: Die Freiheit ist «von etwas her» – sie ist schon bestimmt, bevor sie sich selbst bestimmen kann; mehr noch: Ihre Wahl orientiert sich an dem, was sie schon bestimmt. Die paradox erscheinende Formulierung meint, dass reale Freiheit stets eine *motiviert* ist, sich nach einem «Wovon» richtet – von dem sie angezogen ist, erfreut oder abgestoßen wird. Sie wählt nicht voraussetzungslos. Der Mensch wird von seinen Abhängigkeiten, Bedingtheiten und Vorprägungen, von seinem *Welt*bezug her perspektiviert. Diese Reflexionsrichtung geht *genetisch* vor und blickt auf den *konkreten* Vollzug der Freiheit: Überindividuelle Faktoren und Bestimmungen gehen meinen Entscheidungen voraus und in sie konstitutiv mit ein (wir würden heute etwa nennen: genetische, psychische, soziale, kulturelle Dispositionen). Von ihnen kann ich mich nicht ohne Weiteres distanzieren, sondern ich finde mich umgekehrt in ihnen schon vor. Das primäre Frageinteresse lautet: Welche Bestimmungen prägen – ob ich es weiß oder nicht – meine Selbstbestimmung? Welche Faktoren disponieren meine inneren Motive so, dass meine Entscheidungen zu einer gelingenden Identitätsbildung führen und ich die Erfahrung mache, «ich selbst» – also «ganz» und «heil» – zu sein? Und wodurch wird die Ausbildung meiner Identität verhindert, sodass ich «mir selbst entfremdet» bin?

Mit der Unterscheidung beider Reflexionsrichtungen ist nun aber genau die methodische Differenz markiert, die *Bernhard Nitsche* zwischen transzendental-logischer Freiheitstheorie und Phänomenologie ausgemacht hat:

Bringt die transzendente Reduktion eine Prävalenz der Autonomie, also des formell unbedingten «Auf-hin-Seins» menschlicher Subjektivität zur Geltung, so kommt in der phänomenologischen Reduktion eine Prävalenz von Prozessen der Subjektivierung zum Ausdruck, welche das durch den Weltbezug des Menschen konstituierte «Von-her-Sein» reflektieren.²⁸

Von daher wäre zu fragen (und im weiteren Diskurs zu klären): Korreliert dem Passivitätsmotiv die phänomenologische Methode? Kann mit ihr die Blickrichtung auf den systematischen Begriff gebracht werden, mit der die lutherisch geprägte Theologie die anthropologischen Erfahrungen des passiven Bestimmt- und Ergriffenwerdens sowie die Genese des Glaubens erschließt? *Emmanuel Levinas* hat die Phänomenologie so bestimmt, dass diese «[ü]ber das ‹zurück zu den Sachen selbst› hinaus» die «Weigerung» sei, «sich jemals von ihnen zu lösen. Nicht nur ‹zu den Sachen selbst›, sondern auch ‹nie von den Sachen weg›.»²⁹ Damit übereinbringen ließe sich *zum einen* das der lutherischen Theologie oft zugeschriebene Prädikat eines «relationalen Denkens», wie es etwa der Lutherforscher *Gerhard Ebeling* mit der Kategorie der «coram-Relation» zur Geltung gebracht hat: «Hier wird etwas als etwas nicht in sich selbst bestimmt, sondern in seiner Relation nach außen zu einem andern hin oder richtiger: von einem andern her.»³⁰ Dieses Denken «weigert» sich also (im oben zitierten Sinne), sich selbst von der Relation «zu lösen», in der der Mensch immer schon steht: von seinem Eingebundensein in unverfügbare Widerfahrnisse, Erfahrungen und Begegnungen, denen er zunächst passiv ausgesetzt ist und von denen er sich her empfängt.³¹ *Zum anderen* ist in die phänomenologische Methode integrierbar, was *Otto Hermann Pesch* die «existenzielle Theologie» Luthers genannt und der «sapientialen Theologie» des Thomas von Aquin gegenübergestellt hat. Letztere hat den Glaubensvollzug zu ihrer Voraussetzung, kann aber in der Formulierung theologischer Aussagen von ihm absehen, sie redet «beschreibend». Die existenzielle Theologie lutherischer Provenienz redet «bekennend»; sie wäre (wiederum im oben beschriebenen Sinn) als die «Weigerung» zu verstehen, sich jemals zu «lösen» von dem konkreten Erfahrungs-ort des Glaubensvollzugs.³²

Das phänomenologisch geltend gemachte Passivitätsmotiv und das transzendentallogisch grundierte Aktivitätsmotiv müssen sich nicht ausschließen, sondern können sich hermeneutisch bereichern – im Sinne einer «gegenseitig kritischen Komplementarität»³³. Das gelingt jedoch nur dann, wenn im Rahmen einer Analyse dieser Denkformen deren methodische Differenzen beachtet werden – beide bringen ja eine anthropologische Perspektive ein, die *irreduzibel* und daher in ihrem Eigenrecht zu würdigen ist. Nur auf diese Weise kann dann auch die Grenze der Reflexionsrichtung hervortreten, an der sich zugleich ihre Angewiesenheit auf die jeweils andere zeigt. Dies soll im Folgenden anhand zweier Anthropologien exemplarisch konkretisiert werden, die den hier gegenüber gestellten Dimensionen m.E. genau entsprechen: das phänomenologisch geprägte Modell des evangelischen Theologen Eberhard Jüngel, das dem Leitmotiv der Passivität verpflichtet ist und u.a. die Philosophie Martin Heideggers rezipiert; und das transzendentallogische Freiheitsdenken des katholischen Dogmatikers Thomas Pröpper, das bei der Aktivität endlicher Freiheit ansetzt, philosophisch am subjekttheoretischen Denken von Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte und Hermann Krings orientiert

ist. Es geht mir darum, *erstens*, den Ausgangspunkt und die Denkrichtung herauszuarbeiten (phänomenologisch oder transzendentallogisch bzw. Passivität oder Aktivität); um dann, *zweitens*, zu zeigen, an welcher Stelle die gewählte Perspektive «umschlägt» in die jeweils andere, die kritisch-komplementär geltend zu machen ist.³⁴ Beide Ansätze können hier also weder hinsichtlich ihrer Leistungen noch ihrer Grenzen umfassend gewürdigt bzw. diskutiert werden;³⁵ sie werden nur darauf hin befragt, was sie für die zu bewährende These austragen.

3. Eberhard Jüngel: Kreative Passivität

Jüngels methodischer Ausgangspunkt kann m.E. insofern als «phänomenologisch» bezeichnet werden, als er bei der Beschreibung der Erfahrungswirklichkeit (des Glaubens) ansetzt, diese Ebene nicht mehr verlässt, sondern von ihr her die Interpretations- und Sprachmittel gewinnt: «Theologisches Denken gilt der ‹Rettung der Phänomene›.»³⁶ Dies entspricht auch Jüngels Entschiedenheit, mit der er nicht (wie aus seiner Sicht K. Rahner oder W. Pannenberg) bei der *Gottesfrage* des «natürlichen» Menschen oder der autonomen Vernunft ansetzt, sondern von der schon ergangenen Offenbarung ausgeht – um erst von dieser «Antwort» her die «Frage» zu erschließen.³⁷

Durch die phänomenologische Methode ist nun bedingt, dass gegenüber der (erfahrenen) Passivität das (logisch vorauszusetzende) Aktivitätsmoment zurücktritt – obwohl letzteres auch nicht negiert wird:

Der Mensch kann sich selbst nur bestimmen, insofern er sich als von anderem bestimmt erfährt. Der Mensch lernt sprechen, insofern er angesprochen wird. Kein Mensch kann von sich aus sprechen. Der Mensch lernt lieben, insofern ihm Liebe begegnet. Der Mensch geht aus sich heraus, insofern man auf ihn eingeht. Das sind Hinweise darauf, dass sich das Menschsein in einer schöpferischen Spannung vollzieht zwischen einer grundlegenden Passivität und einer wohlbegründeten Aktivität seines Menschseins.³⁸

Jüngel verdeutlicht dies des Öfteren an den Phänomenen des *Vertrauens*, der *Freude* und der *Liebe*, wobei er erstere auch als «Existenziale» des Menschen beschreibt³⁹, die also nicht dem freien Tun des Menschen entspringen, sondern ihm vorausgehen und es prägen. Diesen ist eine Passivitätsdimension eingeschrieben. So kann der Mensch im *Vertrauen* ablassen von der Sorge um sich selbst, sich verlassen – nicht etwa grundlos und allein aus sich heraus, sondern weil ihm Gott als verlässlicher Grund schon entgegen gekommen ist. So kann der Mensch sich nicht einfach entschließen zur *Freude*. Freude hat in ihm schon angefangen, wo er sich als ein Sich-Freuender vorfindet und entdeckt. Sie wird durch einen Anderen hervorgehoben. Darin entspricht sie strukturell dem Glauben: «man kann [...] statt ‹Glaube› auch ‹Freude an Gott› sagen»⁴⁰. Auch die *Liebe* impliziert die Dimension menschlicher Passivität. Wer geliebt wird, kann dies selbst nicht herstellen und sichern. Wer liebt, ist existenziell an den Anderen gebunden, verlässt sich und empfängt sich neu vom Anderen her. So verhält es sich auch mit dem Glauben, in dem der Mensch Gottes Selbstoffenbarung als Liebe *entspricht*.

Dem anthropologischen Moment der Passivität entspricht das theologische des Geistwirkens. Gott selbst ist nicht nur Ursprung und Inhalt der Gnade, sondern bewirkt durch den Heiligen Geist auch ihr Ankommen im Menschen. Der Geist ist die Kraft, durch die und in der der Mensch glauben kann. Und zugleich die Kraft, mit der Gott immer *im Kommen* bleibt, durch die seine geschichtliche Selbstoffenbarung nie bloß vergangenes Ereignis, sondern Gegenwart und neu aufbrechende Zukunft ist.⁴¹

Die Passivität des Menschen im Glauben hat zu tun mit dessen *ek-zentrischer* Struktur. Denn in ihm verlässt der Mensch sich auf Gott, lässt los von den aufreißenden Versuchen der Selbstbegründung, Selbstsicherung und Selbsterhaltung. Er erfährt die «Oase des Indikativs» und wird frei von der «Diktatur des Imperativs»⁴² – wird also keineswegs von jedem aktiven Tun dispensiert, wohl aber von dessen Tyrannei: Sinn und Würde des eigenen Daseins muss er nicht selbst, durch eigene Leistung und Tat, herstellen und sichern, sondern darf er passiv empfangen – um gerade so wirklich frei zu werden: Wo ich befreit bin von der Sorge um mich selbst, bin ich frei für den Anderen. Wo ich nicht selbst den Sinn meiner Existenz rechtfertigen muss, kann ich sie angstfrei gestalten. Wo ich mich in Hoffnung auf meine Grenzen beziehe und sie anerkenne, weichen Resignation und Lähmung – und es wachsen die Möglichkeiten. Insofern wird der Mensch im Glauben zu einer aktiven «Selbstbestimmung frei» – aber eben zu einer solchen, «die nicht auf eine Selbstbegründung des menschlichen Ich rekurren muss.»⁴³ Die ek-zentrische Struktur des Glaubens «unterbricht» den Menschen als aktiv handelndes Subjekt, weil er sich selbst und das, was seinen eigenen Handlungsmöglichkeiten untersteht, «loslässt». Aber diese Unterbrechung geht von dem Gott aus, der die Liebe ist, dessen Macht sich daher nur liebevoll – in der Form der Ohnmacht – realisiert. Daher verwandelt sie das menschliche Selbst- und Weltverhältnis, zerstört es aber nicht.⁴⁴ In der Liebe und im Glauben existiert der Mensch «außer sich», er will und kann «selbst» nicht mehr ohne den Anderen sein. Somit bezieht er sein Dasein nicht mehr *aus* sich; aber er bezieht sich doch – in radikal neuer Weise – *auf* sich.⁴⁵ Die Unterbrechung ereignet sich also *zugunsten* des Menschen, der aus ihr gerade neue Möglichkeiten zur aktiven Gestaltung seines Selbst- und Weltverhältnisses gewinnt:

Ekstatische Existenz ist nur in der Treue zur Erde eine Wohltat. Wo es nicht zu solcher Rückkehr in den unterbrochenen Lebenszusammenhang und durch solche Rückkehr zur Steigerung des unterbrochenen Lebenszusammenhangs kommt, da geht der Mensch in seinem Außer-sich-Sein sozusagen im Nichts verloren.⁴⁶

Wo der Mensch aus der erschöpfenden Spirale der Selbstsicherung befreit ist, vermag er das Verhältnis zum Nächsten und zur Welt aus der schöpferischen Kraft der Liebe heraus neu zu gestalten. Passivität impliziert also offensichtlich nicht Subjektlosigkeit. Und ebenso ist die menschliche Aktivität nicht in jeder Hinsicht negiert. Jüngel spricht denn auch von einer «*kreativen* Passivität»⁴⁷ bzw. von einer der «Passivität entsprechenden Aktivität, in der der Mensch von sich aus jene Passivität gelten lässt und daraufhin als schöpferische Kraft für die Entstehung, Ausrichtung und Verantwortung aller weiteren menschlichen Aktivitäten fruchtbar werden lässt.»⁴⁸ Jüngels Formulierung des «Lassens» fällt des Öfteren: Der Mensch «lässt sich» das «Geöffnetwerden» durch Gott «gefallen»⁴⁹. Die Formulierung verweist auf eine Dimension der Aktivität, die derjenigen der Passivität zwar untergeordnet,

aber in ihr enthalten ist⁵⁰ – wenn sie auch nicht ausführlicher thematisiert wird. Denn Jüngel hat vor allem das *reale* Freiwerden des Menschen, also die Prozesse der Subjektivierung im Blick, auf die hin der Mensch sich (neu) bestimmen kann, ihm Möglichkeiten eröffnet werden, die zuvor nicht in sein Blickfeld geraten konnten. Sie sind phänomenologisch «früher» als die aus ihnen schöpfende Selbstbestimmung des Menschen, die erst dann wirklich frei ist, wenn sie von der Erfahrung des Befreit-worden-Seins schon herkommt. Zu klären, unter welchen logischen Möglichkeitsbedingungen auch diese Erfahrung noch einmal subjekt- und freiheitsvermittelt ist, darauf kommt es Jüngel weniger an. Er betont aus phänomenologischer Perspektive vor allem das passive Getroffen- und Bestimmtheitsein des Menschen durch die Gnade. Der Glaube ist dessen Nachvollzug, er ist «die Selbstentdeckung und Selbsterfahrung des Zur-Freiheit-befreit-worden-Seins.» Zugleich heißt es dann aber weiter: «Diese Selbstentdeckung und Selbsterfahrung ist [...] ein von mir selbst zu vollziehender Lebensakt»⁵¹. Die subjekthafte Instanz dieses Vollzugs wird also begrifflich nicht eigens analysiert, logisch aber vorausgesetzt. Dies gilt gerade auch für die Logik der *Steigerung*, die oben schon erwähnt wurde: Passivität und Ek-zentrität sind nur dann lebensfördernd, wenn der Mensch sich in seinem «Außer-sich-Sein» nicht verliert, sondern in neuer – gesteigerter – Weise zu sich und der Welt zurückkommt. Ausdrücklich formuliert Jüngel, dass dem Sein der Liebe Gottes auf Seiten des Menschen ein «freies Werden» entspricht, «welches das dadurch Überbotene nicht tadelt und als Mangel zurückstößt, sondern als selbstverständlich Früheres wahr: eine Steigerung, deren Komparativ das Überbotene ehrt.»⁵²

Diese Logik müsste eigentlich zu der Konsequenz führen, dass, *erstens*, auch die Aktivität des Menschen durch seine Passivität nicht negiert wird, sondern in ihr vorausgesetzt bleibt (wie es der Ausdruck «*kreative* Passivität» ja auch anzeigt). Das trifft, *zweitens*, auch für die Struktur der Ek-zentrität zu: Wo der Mensch «sich» nicht verliert, sondern neu zu «sich» findet, ist dasselbe «Selbst» vorausgesetzt – in *formaler* Hinsicht. Jüngels phänomenologische Überlegungen sind aber vor allem an der *materialen* und existenziellen Diskontinuität interessiert: Das «Neue» der lebensverändernden Kraft des Glaubens soll zur Sprache kommen, das den Menschen in unverfügbarer Weise trifft und berührt. Das schließt aber nicht aus, sondern ein, auf einer anderen methodischen Ebene – aus *transzendentaler* Perspektive – die transzendente Freiheit des Menschen als den Grund des *Sich-treffen-* und *Berühren-Lassens* zu benennen. Eben dies ist die primäre Perspektive Thomas Pröppers.

4. Thomas Pröpper: Geschenkte Autonomie

Pröppers Konzept bewegt sich (zunächst) auf einer anderen methodischen Ebene als das Modell Jüngels, es setzt transzendentallogisch an, also bei der Bedingung der Möglichkeit menschlicher Vollzüge. Die primäre Frage lautet z.B. nicht: Welche externen Faktoren *motivieren* mein Vertrauen, durch welche unverfügbaren Erfahrungen wird es ermöglicht oder verunmöglicht? Sondern: Was muss logisch vorausgesetzt werden, damit Vertrauen *mein* Akt ist, damit, allgemeiner gesprochen, eine Erfahrung, Erkenntnis oder Entscheidung die mir *eigene* ist, die ich verantworten und begründen kann? Wie lässt sich aufweisen (und nicht nur behaupten), dass der Mensch dann, wenn er Gott entspricht, auch sich selbst entspricht? Pröp-

per rekurriert dazu auf die Instanz der formal unbedingten (bzw. transzendentalen) Freiheit, der Fähigkeit des Menschen, sich zu seinem eigenen Dasein wie auch zu allem ihm Widerfahrenden noch einmal verhalten zu können – auch zu dem sich im Gnadengeschehen mitteilenden Gott. Sie ist die Instanz sowohl der Ansprechbarkeit des Menschen für Gott als auch seiner Antwortfähigkeit auf die göttliche Gnade. Die Ansprechbarkeit begründet Pröpper in einer philosophischen Analyse der Freiheit, die hier nur angedeutet, aber nicht ausgeführt werden kann: In der endlichen Freiheit bricht die Frage nach Gott als der vollkommenen Freiheit auf, weil nur sie vollenden könnte, was wir beginnen können und sollen: die unbedingte Anerkennung und Bejahung der Freiheit des Anderen⁵³. Die Antwortfähigkeit bildet die formal unbedingte Freiheit insofern, als sie ein Freisein des Menschen auch *gegenüber* der Gnade impliziert. Wenn letztere den Menschen nicht einfach überwältigt und ihn wie ein notwendiges Schicksal bestimmt, kann der Glaube nicht ohne die freie Zustimmung des Menschen zustande kommen.

Pröpper begründet dies theologisch. Die Gnade ist inhaltlich bestimmt als Selbstoffenbarung der unbedingt entschiedenen Liebe Gottes für uns Menschen. Liebe ist aber nur als Freiheitsgeschehen denkbar. Ohne die Voraussetzung von Freiheit wird das, was wir mit «Liebe» meinen, unverständlich. Für das Geschenk der Liebe und der Freundschaft sind wir *dankbar* – und können dies bleiben, insofern dieses Geschenk vom Anderen her frei, nicht notwendig, nicht selbstverständlich geschieht. Wie jede Liebe, so erreicht auch *Gottes* Liebe ihren Adressaten nur, wenn sie seine Freiheit achtet. Dass Gottes Liebe – und somit Gott *selbst* – nicht anders den Menschen zu gewinnen versucht als über den Weg und die Mittel der Liebe, ist geschichtlich offenbar geworden:

sichtbar eben am Weg Jesu in seiner bis zuletzt seine spezifische Vollmacht der Liebe bewährenden Bereitschaft zur Ohnmacht. Und Gott achtet sie, da er sich zum Gekreuzigten bekannte, *definitiv*: weil ja nur ein freies Geschöpf ihn als Gott anerkennen und er deshalb auch nur ihm das Höchste: in seiner Liebe sich selbst, schenken kann. Dürfen wir Menschen unsere Freiheit dann etwa geringer einschätzen, als Gott selber es tut?⁵⁴

Gott erweist sich in der Geschichte Jesu als Allmacht, die menschliche Freiheit als eigenwirksame, selbsttätige «neben» und «außer» sich will, sogar sich am Kreuz mit ihrer tödlichen Ablehnung konfrontieren lässt, ohne durch sie vernichtet zu werden, wie die Auferstehung seines gekreuzigten Sohnes zeigt. Darin offenbart Gott sein Wesen als allmächtige *Liebe*, die die Freiheit des Menschen ermöglicht, freisetzt und diese stets einbezieht in sein Gnadenhandeln. Pröpper bringt dies öfter zur Sprache in der Formulierung, dass Gott «sich selber dazu bestimmt hat, sich von der menschlichen Freiheit bestimmen zu lassen»⁵⁵. Aus der Sicht von Pröpper schließt dies nicht nur die göttliche Vorherbestimmung (Prädestination) der menschlichen Freiheitsakte, sondern auch deren Vorherwissen aus. Die Geschichte zwischen Gott und Mensch ist eine offene, denn die Gnade ist nicht unfehlbar wirksam. Wie nun aber Gottes allmächtige Liebe durch das Kreuz nicht vernichtet wurde, so entgleitet und zersplittert Gott die Geschichte insgesamt nicht. Er ist und bleibt die Macht, die den Menschen für sich gewinnen kann und die – als Macht der *Liebe* – um seine Zustimmung wirbt, ihn nicht fallen lässt.⁵⁶ So hat das Ankommen der Gnade im Menschen *transzendentallogisch* seinen Grund in der

(formal unbedingten) Freiheit des Menschen: «Präzise für jenen Moment, in dem der Mensch sein Ja zur zuvorkommend angebotenen Gnade spricht, kann es nur streng eine Kausalität geben, und zwar die des Menschen in ursprünglicher Freiheit Gott gegenüber.»⁵⁷

Neben dieser – die Aktivität des Menschen betonenden – Argumentationslinie findet sich bei Pröpfer jedoch noch eine zweite, die eine recht verstandene Passivität des Menschen nicht ausschließt. Sie lässt sich m.E. an zwei systematischen Punkten festmachen. *Erstens* an einem pneumatologischen⁵⁸: Der Glaube kommt auch nach Pröpfer nicht ausschließlich dadurch zustande, dass der Mensch sich frei verhält zur geschichtlichen Gestalt der Gnade (*gratia externa* bzw. die Geschichte Jesu). Vielmehr hält Pröpfer fest, dass Gottes Gnade bleibend gegenwärtig und universal wirksam ist durch das Wirken des Heiligen Geistes (*gratia interna*): Wo Menschen *tatsächlich* (nicht nur möglicherweise) nach Gott fragen und suchen, für ihn und seine Gnade offen sind, da hat letztere schon begonnen, ist bereits wirksam.⁵⁹ Der Heilige Geist bildet also die «unverfügbare Vorgabe für das Vertrauen an der Wurzel unserer Glaubensentscheidung»⁶⁰; mein Glaube kommt nicht allein durch, aber auch nicht ohne sein Wirken zustande. Pröpfer schreibt daher, dass der Geist «in uns» und «doch uns gegenüber»⁶¹ ist.

Allerdings scheint hier die Zuordnung beider Ebenen – *gratia interna* bzw. Selbstgegenwart Gottes im Heiligen Geist einerseits und (transzendente) Freiheit des Menschen andererseits – noch nicht hinreichend geklärt. Indirekt gibt Pröpfer selbst einen Hinweis. Es wird nämlich deutlich, dass er das Wirken des Geistes nicht eigentlich auf die transzendente Möglichkeitsbedingung der Freiheit (also ihre formale Unbedingtheit) bezieht, sondern auf den tatsächlichen *Freiheitsvollzug*, also auf die konkrete Ebene wirklicher Freiheit. Damit ist aber die phänomenologische Ebene berührt. Wie ein Mensch, so erklärt Pröpfer⁶², noch vor seinen Einzelentscheidungen sich nur dann als grundsätzlich freies Wesen *erfährt*, wenn er von einem anderen Menschen schon Zuspruch und Zuwendung erfahren hat, so kann er von Gottes *Nähe* schon berührt und getragen sein, ohne um diese explizit (als Gottes Nähe) zu wissen:

Wie eigentlich will man sich sonst erklären, dass immer wieder Menschen in den Erfahrungen und Begegnungen ihres Lebens nicht nur und offenbar aus eigenem inneren Antrieb von der Suche nach Gott oder, wenn sie diesen Namen nicht verwenden, doch nach dem, was sie unbedingt und mit Endgültigkeit angeht, bewegt sind, sondern dass sie vor allem auch und oft mit einer Selbstverständlichkeit, über die man im Grunde nur staunen kann, in ihrer Alltagspraxis tatsächlich von einem Sinnvertrauen zehren und manchmal in ihrem Selbsteinsatz sogar eine Sinnhoffnung riskieren, die sie selbst, wenn man sie fragen würde, nicht einmal zu benennen, geschweige denn zu begründen wüssten und die von Menschen auch nicht zu begründen wäre, da sie die Reichweite ihrer eigenen Möglichkeiten eindeutig übersteigt.⁶³

Hier wird die Frage gestellt, «wovon» Menschen – noch vor ihrer Reflexion und freien Entscheidung – motiviert und bewegt sind, was sie so prägt und einnimmt, dass sie sich von ihm bestimmen lassen (können). Gegenüber dem transzendentalen Ansatz dreht sich die Reflexionsrichtung, sie «schlägt um» in die Phänomenologie – was Pröpfer selbst allerdings nicht mehr deutlich markiert. Auch hier zeigt sich: Die alternative (hier: phänomenologische) Methode bzw. Denkform – und

somit auch die alternative anthropologische Dimension (hier: der Passivität) – wird noch «gestreift», aber nicht mehr voll integriert.

Eben dies gilt auch für den *zweiten* systematischen Aspekt. Er wird deutlich, wenn man beachtet, dass Pröpfer die Freiheit primär nicht als Vermögen der Wahl zwischen verschiedenen Objekten beschreibt, sondern als *Selbstwahl*, d.h. als Entschluss des Menschen, sich selbst überhaupt als freies Wesen zu wollen.⁶⁴ Ob aber jemand sich *tatsächlich* als grundsätzlich frei versteht, hängt davon ab, ob er zur Freiheit ermutigt wurde, ob er etwa entwicklungspsychologische, gesellschaftliche, kulturelle Bedingungen vorgefunden hat, die ihm diese Selbstinterpretation und Selbstwahl ermöglichen oder verunmöglichen. Die Analyse dieser Faktoren und ihrer Auswirkungen auf die reale Selbstbestimmung ist aber nicht mehr Sache der transzendentallogischen, sondern der phänomenologischen Reflexion – und dennoch zeigt sich in der menschlichen Freiheit selber die «Nahtstelle», an der jene an diese anschließt.

5. Schluss: Kritische Komplementarität von aktiver und passiver Dimension

Wie weit das ökumenische Gespräch inhaltlich durch die Analyse der jeweils zugrunde liegenden Denkformen kommen kann, vermag der vorliegende Beitrag nicht zu beantworten. Versucht wurde nur, die These zu erhärten, dass wir es im Aktivitäts-Passivitäts-Problem mit verschiedenen Reflexionsrichtungen zu tun haben, die sich genau in dem Maße bereichern können, in dem ihre methodische (Selbst-)Beschränkung im Blick bleibt und die jeweilige Denkform sich keine hermeneutische Alleingeltung verschafft.⁶⁵ Die *transzendentallogische* Ebene beschreibt den Menschen als das Wesen *möglicher Selbstbestimmung*, die von der Gnade nicht ausgelöscht, sondern umgekehrt vorausgesetzt wird: Personale Liebe (und damit auch Gott selbst, der die Liebe ist) setzt sich nicht gewaltsam durch, sondern erreicht ihren Adressaten nur im Modus freier Zustimmung. Damit ist das anthropologisch und theologisch unhintergehbare Moment der *Aktivität* bezeichnet. Die *phänomenologische* Ebene beschreibt den Menschen als das Wesen *realen Bestimmtseins* durch faktische Prägungen, die mir und meinen einzelnen Freiheitsakten vorausliegen, diese daher gerade mitbestimmen: Der Liebe kann ich nur zustimmen, wo ich von ihr eingenommen, berührt und bewegt bin. Damit ist das ebenso unverzichtbare Moment menschlicher *Passivität* markiert. «Jeglicher Aktivität», so hat *Magnus Striet* jüngst festgehalten, «geht eine nicht selbst ausgewählte Passivität voraus, die – und das darf nicht übersehen werden – zugleich die Bedingung dafür darstellt, sich überhaupt selbst bestimmen zu können.»⁶⁶ In beiden Denkrichtungen werden also nicht weiter reduzierbare anthropologische Voraussetzungen thematisiert: im transzendentalen Denken die formalen, ohne die ein Vollzug nicht *meiner* wäre; im phänomenologischen die materialen, ohne die ich zu ihm nicht *motiviert* wäre. Keine der beiden kann die Frage nach dem «Warum» oder «Wovonher» der freien Entscheidung des Menschen allein in eigener Instanz und abschließend klären.⁶⁷

Der Dialog zwischen Phänomenologie und transzendentaler Logik wäre also nicht zuletzt von erheblicher Relevanz für das ökumenische Gespräch. Denn die hier aufgeworfenen Grundfragen stellen sich für jede christliche Anthropologie.

ANMERKUNGEN

¹ Eberhard JÜNGEL, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*, Tübingen 2011, 127.

² Gemeinsame Erklärung zu Rechtfertigungslehre § 21, in: *Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Dokumentation des Entstehungs- und Rezeptionsprozesses*. Hg. v. Friedrich HAUSCHILDT gemeinsam mit Udo Hahn und Andreas Siemens in Beratung mit dem Lutherischen Weltbund und dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Göttingen 2009, 273–285, hier 279. Zur Diskussion vgl. Christiane SCHUBERT, *mere passive? Inszenierung eines Gesprächs über Gnade und Freiheit zwischen Eberhard Jüngel und Thomas Pröpper*, Regensburg 2014, 13–31.

³ Martin LUTHER, *De servo arbitrio*, StA 265, in: *Martin Luther. Lateinisch-deutsche Studienausgabe I*. Unter Mitarbeit von Michael Beyer herausgegeben und eingeleitet von Wilfried HÄRLE, Leipzig 2006, 219–661, hier 435.

⁴ Zum Begriff der «Denkform» s.u. Abschnitt 4. – Die Zuschreibungen («evangelisch» bzw. «lutherisch» und «katholisch») werden hier allein in heuristischer Absicht verwendet, um das systematische Problem scharf zu stellen – in dem Bewusstsein, dass auch binnenkonfessionell theologische Homogenität nicht von vornherein unterstellt werden kann.

⁵ Vgl. hierzu und zum Folgenden: Jürgen WERBICK, «Zur Freiheit hat uns Christus befreit» (*Gal 5, 1*). *Was Luthers Widerspruch gegen Erasmus einer theologischen Theorie der Freiheit heute zu denken gibt*, in: Michael BÖHNKE u.a. (Hg.), *Freiheit Gottes und der Menschen* (FS Thomas Pröpper), Regensburg 2006, 41–69, bes. 55–60; DERS., *Gnade*, Paderborn 2013, bes. 70–75, 85–111.

⁶ Michael GREINER, *Gottes wirksame Gnade und menschliche Freiheit. Wiederaufnahme eines verdrängten Schlüsselproblems*, in: Thomas PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, Bd. II, Freiburg i. Br. 2011, 1351–1436, hier 1352.

⁷ Wörtlich: «Wenn also Gott durch die Erleuchtung des Heiligen Geistes das Herz des Menschen berührt, tut der Mensch selbst, wenn er diese Einhauchung aufnimmt, weder überhaupt nichts – er könnte sie ja auch verschmähen –, noch kann er sich andererseits ohne die Gnade Gottes durch seinen freien Willen auf die Gerechtigkeit vor ihm zubewegen.» (DH 1525)

⁸ DH 1521.

⁹ Vgl. DH 1554.

¹⁰ LUTHER, *De servo arbitrio* (s. Anm. 3), StA 207, in: *Martin Luther. Lateinisch-deutsche Studienausgabe*, Bd. I, 289f.

¹¹ Christoph MARKSCHIES, *Wie frei ist der Mensch? Einige vorläufige Thesen zu einem großen Thema, Martin Luther nachgedacht*, in: *Cardo* 3 (2005) 15–18, hier 16. Melanie BEINER zeigt in ihrer Studie (*Intentionalität und Geschöpflichkeit. Die Bedeutung von Martin Luthers Schrift «Vom unfreien Willen» für die theologische Anthropologie*, Marburg 2000, bes. 82–92) die Bedeutung der affektiven Erfahrung für Luthers Phänomenologie des Wollens auf: Der Wille ist sich hinsichtlich seiner Intentionalität selbst entzogen, weil sich diese Affekten und Gefühlen verdankt, derer Wille und Vernunft nicht mächtig sind. Zur damit einhergehenden Neubewertung der Affekte gegenüber der scholastischen Tradition vgl. ebd., 88–91.

¹² WERBICK, «Zur Freiheit hat uns Christus befreit» (s. Anm. 5), 48.

¹³ LUTHER, *De servo arbitrio* (s. Anm. 3), StA 208, in: *Martin Luther. Lateinisch-deutsche Studienausgabe*, Bd. I, 291.

¹⁴ Zum Begriff des «Herzens» bei Luther als Ort der Gefühle und Affekte vgl. BEINER, *Intentionalität und Geschöpflichkeit* (s. Anm. 11), 83–86.

¹⁵ WERBICK, *Gnade* (s. Anm. 5), 73.

¹⁶ Vgl. exemplarisch zu dieser Sicht Wolfhart PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 113: «Zwar kann es geschehen, dass die Wahl des Guten unterbleibt, aber das Schlechte oder Böse, das dann vorgezogen wird, wird in der Meinung gewählt, dass es das Gute sei [...], d.h. dass es gut für den Wählenden sei. Solche Meinung mag objektiv irrig sein. Sie mag auch schuldhaft irren, gemessen am Maßstab der eigentlichen menschlichen Bestimmung dessen, der solchermaßen sich selber verfehlt. Aber sie ist nicht deshalb schuldhaft, weil in vollem Bewusstsein des Guten das Gegenteil gewählt wurde. Die Behauptung einer solchen Situation der Wahl ist vielmehr eine wirklichkeitsfremde Konstruktion. Und ebenso wenig wie eine Freiheit gegenüber dem Guten gibt es eine Freiheit gegenüber Gott als dem Grunde des künftigen Selbstseins und somit Inbegriff des Guten.» Vgl. in genauer Entsprechung hierzu Werbick, *Gnade* (s. Anm. 5), 91.

¹⁷ Christine AXT-PISCALAR, *Die Crux der Freiheit. Systematisch-theologische Anmerkungen aus evangelischer Sicht*, in: ÖR 62 (2013) 54–63, hier 63.

¹⁸ Vgl. zum Folgenden WERBICK, Gnade (s. Anm. 5), 90–92.

¹⁹ Der im Vorfeld des Reformationsgedenkens publizierte Grundlagentext der EKD *«Rechtfertigung und Freiheit»* (Gütersloh 2014) betont: Um auszuschließen, dass der Glaube ein Werk des Menschen ist, kann er nicht als dessen Entscheidung, sondern nur als Gottes Werk angesehen werden. «Es liegt an der Gnade Gottes, wenn ein Mensch glauben kann.» (88). Magnus STRIET, der ansonsten den Text würdigt und ihn vor einseitigen Interpretationen in Schutz nimmt, hat gleichwohl in diesem Punkt entschieden widersprochen: Wenn ausschließlich Gott den Glauben bewirkt, bleiben nur zwei systematische Optionen, die gleichermaßen problematisch sind: Entweder auch der Unglaube ist von Gott bewirkt, was seine Güte und Gerechtigkeit in Zweifel zieht; oder der Unglaube wird ausschließlich durch die menschliche Sünde erklärt und jedes Nicht-mehr-Glauben-Können rest- und ausnahmslos in ein selbstverschuldetes Nicht-Glauben-Wollen hinein aufgelöst. Vgl. Magnus STRIET, *Aufschlussreiche Aufregung. Zur Diskussion um den EKD-Grundlagentext zum Reformationsjubiläum*, in: HerKorr 68 (2014) 443–447.

²⁰ WERBICK, Gnade (s. Anm. 5), 92f.

²¹ WERBICK, Gnade (s. Anm. 5), 85. Vgl. ebd., 106f.109.

²² So ausdrücklich WERBICK, Gnade (s. Anm. 5), 93.

²³ «Es ist offenkundig, dass die Geschichte der gnadentheologischen Konflikte zwischen den Konfessionen, aber [...] auch innerhalb der römisch-katholischen Theologie eine Geschichte der Alternativen-Anschärfung ist, in der die Rücksicht auf jeweils von den «Gegnern» geltend gemachte andere Elemente des Zusammenspiels von Gnade und Freiheit aus dem Blick gerieten.» (WERBICK, Gnade [s. Anm. 5], 93). Binnenkatholisch wird hier angespielt auf den lange Zeit verdrängten, jetzt aber wieder neu diskutierten Gnadenstreit des 16. Jahrhunderts: Vgl. Greiner, Gottes wirksame Gnade (s. Anm. 6).

²⁴ Ausführlicher zum Denkformbegriff vgl. Georg ESSEN, *Historische Vernunft und Auferweckung Jesu. Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit*, Mainz 1995, 394–403; Karl LEHMANN, *Die dogmatische Denkform als hermeneutisches Problem. Prolegomena zu einer Kritik der dogmatischen Vernunft*, in: Ders., *Gegenwart des Glaubens*, Mainz 1974, 35–53.

²⁵ Georg ESSEN, *Abschied von der Seelenmetaphysik. Eine theologische Auslotung von Kants Neuansatz in der Subjektphilosophie*, in: DERS. – Magnus STRIET (Hg.), *Kant und die Theologie*, Darmstadt 2005, 187–223, hier 213.

²⁶ Vgl. an dieser Stelle nur Magnus STRIET, *Denkformgenese und -analyse in der Überlieferungsgeschichte des Glaubens. Theologisch-hermeneutische Überlegungen zum Begriff des differenzierten Konsenses*, in: Harald WAGNER (Hg.), *Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom «differenzierten Konsens»*, Freiburg – Basel – Wien 2000, 59–80.

²⁷ Die «Gemeinsame Erklärung» hat diese Unterscheidung zwischen verschiedenen Denk- und Sprachstilen nicht in den Mittelpunkt gestellt. Dadurch werden auf derselben Denk- und Sprachebene inhaltlich recht unterschiedliche Aussagen miteinander verbunden, etwa in Paragraph 21. Vielleicht besteht darin ein Problem ihrer systematischen Rezeption.

²⁸ Bernhard NITSCHKE, *Endlichkeit und Freiheit. Studien zu einer transzendentalen Theologie im Kontext der Spätmoderne*, Würzburg 2003, 286.

²⁹ Emmanuel LÉVINAS, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Übersetzt, herausgegeben und eingeleitet von Wolfgang Nikolaus KREWANI, Freiburg – München ⁴1999, 55.

³⁰ Gerhard EBELING, *Luther. Einführung in sein Denken*. Mit einem Nachwort von Albrecht Beutel, Tübingen ⁵2006, 221.

³¹ «Coram» (wörtl.: «vor») bedeutet eben dies: «dass ich selbst vor einem andern mich befinde, im Angesicht eines andern existiere und davon in meiner Existenz betroffen bin. Das mag man sich an so schlichten Grunderfahrungen verdeutlichen, wie sehr ich davon abhängig bin, was der andere mir selbst gegenüber für ein Gesicht macht, ob er mich freundlich ansieht oder böse, interessiert oder gelangweilt, bzw. ob er überhaupt mich ansieht oder aber mich übersieht [...]. In dieser coram-Relation, in der sich der Mensch immer schon befindet, ja geradezu sich selbst vorfindet, so dass er ohne sie überhaupt nicht Mensch wäre, greift also ineinander, wie er anderen begegnet, andere ihm begegnen und er sich selbst begegnet.» (EBELING, Luther [s. Anm. 30], 223f).

³² Otto Hermann PESCH, *Existentielle und sapientiale Theologie. Hermeneutische Erwägungen zur systematisch-theologischen Konfrontation zwischen Luther und Thomas von Aquin*, in: ThLZ 92 (1967) 731–742, hier 738.

³³ NITSCHKE, Endlichkeit und Freiheit (s. Anm. 28), 287.

³⁴ Auch die instruktive Studie von Christiane SCHUBERT (mere passive?, s. Anm. 2) zum Gnade-Freiheits-Problem behandelt die Ansätze Jüngels und Pröppers; und sie bemerkt im Anschluss an Pröpper auch den phänomenologischen Charakter der Reflexionen Jüngels (vgl. ebd., 245), verfolgt dies jedoch nicht weiter. Über Schubert hinausgehend möchte ich die Differenz der Denkformen und methodischen Zugänge wahrnehmen, um von hier aus nach der Möglichkeit einer wechselseitigen inhaltlichen Herausforderung bzw. Bereicherung zu fragen.

³⁵ Zu internen Ambivalenzen und Widersprüchen der Position Jüngels vgl. SCHUBERT, mere passive? (s. Anm. 2), 243–253. 256–267. Zur Diskussion des freiheitstheologischen Ansatzes von Thomas Pröpper darf ich auf meine eigene Arbeit verweisen: Magnus LERCH, *Selbstmitteilung Gottes. Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie*, Regensburg 2015.

³⁶ Eberhard JÜNGEL, «Meine Theologie» – kurz gefasst, in: DERS., *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens*. Theologische Erörterungen III, München 1990, 1–15, hier 12.

³⁷ «Nach Gott wird gefragt, weil Gott bereits zur Sprache gekommen ist. In diesem Sinn setzen wir jener naheliegenden und heute gern vertretenen These vom Ursprung der Frage nach Gott in der radikalen Fraglichkeit der menschlichen Existenz die phänomenologisch näherliegende Behauptung entgegen: nach Gott kann deshalb und nur deshalb gefragt werden, weil von ihm bereits die Rede ist.» (Eberhard JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen ⁸2010, 337f).

³⁸ Eberhard JÜNGEL, *Lob der Grenze*, in: DERS., *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen II*, Tübingen ³2002, 371–377, hier 374. «Schon in den elementaren Lebensakten bin ich darauf angewiesen, zu empfangen, bevor ich geben und wirken kann. Kein Mensch kann von sich aus sprechen. Er muss zuvor hören und also, bevor er sendet, selber empfangen. Kein Mensch kann von sich aus lieben. Er muss zuvor geliebt werden und also Liebe empfangen. Kein Mensch kann von sich aus vertrauen. Er muss zuvor Vertrauen finden, um dann und daraufhin auch unverkrampft aus sich herauszugehen, sich verlassen, um sich auf jemanden zu verlassen. [...] Der menschliche Mensch ist [...] der Mensch, der sich selbst hinzunehmen, der sein Dasein stets neu als eine Gabe zu empfangen vermag. (DERS., *Der menschliche Mensch. Die Bedeutung der reformatorischen Unterscheidung der Person von ihren Werken für das Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen*, in: DERS., *Wertlose Wahrheit* [s. Anm. 36], 194–213, hier 211).

³⁹ Vgl. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt* (s. Anm. 37), 260.266. Vgl. zum Folgenden auch ebd., 218.435–442.

⁴⁰ JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt* (s. Anm. 37), 260.

⁴¹ Vgl. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt* (s. Anm. 37), 415.530–535.

⁴² JÜNGEL, *Der menschliche Mensch* (s. Anm. 38), 212.

⁴³ JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt* (s. Anm. 37), 220.

⁴⁴ Vgl. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt* (s. Anm. 37), 445.

⁴⁵ Vgl. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt* (s. Anm. 37), 443.

⁴⁶ Eberhard JÜNGEL, *Gottesgewißheit*, in: DERS., *Entsprechungen* (s. Anm. 38), 252–264, hier 261.

⁴⁷ Eberhard JÜNGEL, *Art. Glaube. Systematisch-theologisch*, in: RGG⁴ III (2000) 953–974, hier 974 (Hervorhebung M.L.).

⁴⁸ Eberhard JÜNGEL, *Extra Christum nulla salus – als Grundsatz natürlicher Theologie? Evangelische Erwägungen zur <Anonymität> des Christenmenschen*, in: DERS., *Entsprechungen* (s. Anm. 38), 178–192 hier 191.

⁴⁹ JÜNGEL, *Das Evangelium von der Rechtfertigung* (s. Anm. 1), 155, Anm. 77.

⁵⁰ «Das ist die Spontaneität in der Passivität: dass man Gott den Raum lässt, den Gott sich nimmt». (JÜNGEL, *Das Evangelium von der Rechtfertigung* [s. Anm. 1], 155, Anm. 77).

⁵¹ JÜNGEL, *Das Evangelium von der Rechtfertigung* (s. Anm. 1), 205f.

⁵² JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt* (s. Anm. 37), 543.

⁵³ Vgl. hierzu ausführlicher Thomas PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, Bd. I, Freiburg i. Br. 2011, 488–494.637–656.

⁵⁴ PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, Bd. I (s. Anm. 53), 495.

⁵⁵ PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, Bd. I (s. Anm. 53), 489f (im Original kursiv).

⁵⁶ Vgl. PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, Bd. I (s. Anm. 53), 608f.

⁵⁷ GREINER, *Gottes wirksame Gnade* (s. Anm. 6), 1420 (im Original z.T. kursiv hervorgehoben).

⁵⁸ Vgl. hierzu PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, Bd. II (s. Anm. 6), 1337–1350.

⁵⁹ Vgl. PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, Bd. I (s. Anm. 53), 715. Auch die verschiedenen

Religionen verdanken ihre Entstehung nicht nur der von sich aus nach Gott fragenden menschlichen Vernunft, sondern sind auch als menschliche Antwort auf die universal wirksame Gegenwart Gottes im Geist zu verstehen – wobei das Kriterium ihrer Wahrheit in dem Ereignis liegt, in dem Gott selbst sich ausgesagt hat: Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi: Vgl. DERS., *Theologische Anthropologie*, Bd. II (s. Anm. 6), 1346–1348.

⁶⁰ PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, Bd. II (s. Anm. 6), 1338.

⁶¹ PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, Bd. II (s. Anm. 6), 1339.

⁶² Vgl. PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, Bd. II (s. Anm. 6), 1346. Vgl. DERS., *Theologische Anthropologie*, Bd. I (s. Anm. 53), 317f.

⁶³ PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, Bd. II (s. Anm. 6), 1346.

⁶⁴ Vgl. hierzu PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, Bd. II (s. Anm. 6), 746–768. Zur Unterscheidung von «Wahlfreiheit» und «Selbstwahl» vgl. Ders., *Theologische Anthropologie*, Bd. I (s. Anm. 53), 501–503. Diese Differenzierung kommt m.E. in Jürgen Werbicks Analyse insofern etwas zu kurz, als sie das Freiheitsmodell Pröppers dem Paradigma «Wahlfreiheit» zuordnet: Vgl. etwa WERBICK, «Zur Freiheit hat uns Christus befreit» (s. Anm. 5), 51–60.

⁶⁵ Weiter zu klären wäre etwa, ob nicht dort eine einseitige Prinzipialisierung des passiven Pols vorliegt, wo dieser in der Gotteslehre zu einer Prädestinationslehre ausgebaut wird. Außerdem wäre genauer zu fragen, wie die Passivität jeweils primär begründet wird: schöpfungstheologisch oder hamartiologisch? Zu dieser Frage in Bezug auf Jüngel sowie grundlegend zur Genese und Bedeutung des Passivitätsmotivs vgl. die Studie von Philipp STOELLGER, *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer <categoria non grata>*, Tübingen 2010, hier 462–464.

⁶⁶ Magnus STRIET, *Gottes Schweigen. Auferweckungssehnsucht – und Skepsis*, Mainz 2015, 14. Vgl. DERS., *Subjektivation und Freiheit. Menschwerdung im Horizont des Schöpfungsglaubens*, in: Klaus VIERTBAUER – Reinhard KÖGERLER (Hg.), *Das autonome Subjekt? Eine Denkform in Bedrängnis*, Regensburg 2014, 67–78, hier 73f.

⁶⁷ Vgl. nochmals Striet, der die jeweiligen Erklärungslücken im hamartiologischen Kontext bestimmt. Sünde wird zunächst beschrieben als Entschluss des Menschen, angesichts der schon erfahrenen Gnade «doch wieder allzu menschlich kleingläubig zu werden, sich wieder von der Angst bestimmen zu lassen.» Striet fährt weiter fort: «Aber man kann auch fragen, wer sich schon freiwillig von der Angst bestimmen lässt. Verliert sich dann nicht der Grund der Sünde doch wieder in ein Dunkel? Sie muss freiheitsursprünglich sein, um nicht zum unausweichlichen Geschick des Menschen erklärt zu werden, und gleichzeitig scheint der Möglichkeitshorizont der Freiheit begrenzt zu sein. Eine abschließende Antwort auf das Warum darf deshalb nicht mehr gegeben werden.» Diese Grenzbestimmungen liegen insofern ganz auf der Linie der hier vorgeschlagenen kritischen Komplementarität von transzendentallogischer und phänomenologischer Methode, als beide Momente geltend gemacht werden: Soll das Böse nicht subjektlos, als schicksalhafte Macht gedacht werden, so muss es endlicher Freiheit zurechenbar sein; soll aber nicht «ungnädig gegenüber der *Realität* menschlicher Freiheit» argumentiert werden, so sind phänomenologisch die Bestimmungsfaktoren zu reflektieren, die den Entschluss (zur Sünde) bedingen (Magnus STRIET, *Erlösung durch den Opfertod Jesu?*, in: DERS. – Jan-Heiner TÜCK [Hg.], *Erlösung auf Golgota. Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen*, Freiburg i. Br. 2012, 11–31, hier 29; Hervorhebung M.L.).

ABSTRACT

Grace and Freedom – Passivity and Activity: Anthropological Perspectives on a Central Ecumenical Problem. This article reflects on one of the central problems of ecumenism, that is the relation between grace and freedom in anthropology. Does faith arise when man accepts grace actively and freely, or rather through being passively captured by grace? The author explains the differing priorities catholic and protestant theologians give to this problem. He shows that considering the respective basic way of thinking (*denkform*) and methodology, both theologies do not necessarily contradict each other. This is illustrated through a complementary sketch of the theology of grace of Eberhard Jüngel and Thomas Pröpper.

Keywords: grace – freedom – passivity – activity – Jürgen Werbick – Eberhard Jüngel – Thomas Pröpper – ecumenism