

Emeritierungsfeier

Am 09.06. 2004 wurde der langjährige Professor für Philosophiegeschichte und systematischer Philosophie, Prof. P. Dr. Gabriel Simon SSCC, in einer Feierstunde an der PTH emeritiert. Prof. Dr. Hans-Gerd Janßen hielt im Rahmen dieser Feier den folgenden abgedruckten Festvortrag.

Hans-Gerd Janßen

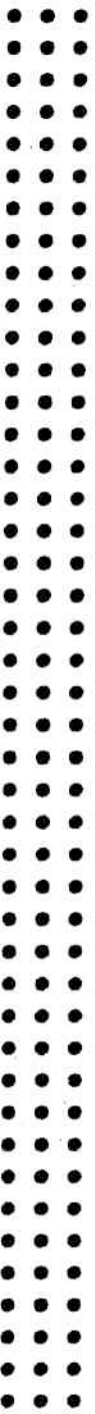
Freiheit Gottes – Freiheit des Menschen.

Ein Grundproblem neuzeitlichen Denkens im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie

Lieber Gabriel, sehr verehrte Gäste,
liebe Kolleginnen und Kollegen,
liebe Studierende!

Mir ist die Aufgabe zuteil geworden, den Festvortrag zum Anlass der Emeritierung von Prof. P. Dr. Gabriel Simon zu halten – dem Wunsch des nunmehrigen Emeriti entsprechend. Ich hatte, lieber Gabriel, durchaus damit gerechnet, habe mich aber gleichwohl darüber gefreut. Schließlich sind wir freundschaftlich verbunden über die Dienstverhältnisse hinaus, die uns durch deine Übernahme wichtiger Ämter an der Hochschule zusammenarbeiten lassen. Und wir haben mehrfach gemeinsam Seminare gestaltet und gehalten, da Philosophie und Fundamentaltheologie ja doch eng zusammen gehören. Dem trägt das Thema meines Vortrags Rechnung, indem es nicht nur ein zentrales Problem von Philosophie und Theologie aufgreift, sondern darüber hinaus das Thema eines Seminars aufnimmt, das wir gemeinsam mit unserem nun auch schon emeritierten Kollegen für neutestamentliche Exegese und Theologie, Prof. P. Dr. Johannes Nützel, im Sommersemester 2001 gehalten haben und das ich als sehr fruchtbar in Erinnerung habe. Das Thema meines Vortrags lautet: Freiheit Gottes – Freiheit des Menschen. Ein Grundproblem neuzeitlichen Denkens im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie. Ich behandle dieses Thema in drei Schritten: 1. Konfrontationen, 2. Differenzierungen im Begriff Freiheit, 3. Handeln Gottes und Freiheit des Menschen. Und damit zur Sache.

Menschliche Freiheit im Sinne der Selbstbestimmung ist in der Neuzeit zum unbestrittenen Wert schlechthin geworden, an dem sich alles Denken und Tun zu orientieren hat. Damit steht auch für die Theologie das Thema der menschlichen Freiheit auf der Tagesordnung: Sie kann es nicht nur nicht umgehen oder es nur als ein belie-



biges Thema unter anderen behandeln, sie muss sich dem Thema Freiheit vielmehr zentral und radikal stellen, d.h. das Thema Freiheit rührt an die Wurzel der Gottesfrage selbst. Denn wie steht diese menschliche Freiheit zur Freiheit Gottes? Schließen göttliche Allmacht und Vorsehung die Freiheit des Menschen aus? Oder schließt umgekehrt das neuzeitliche Freiheitsbewußtsein das Bekenntnis zum Schöpfergott aus? Wie also stehen göttliche und menschliche Freiheit zueinander? Kann man von einem freien Handeln Gottes in der Geschichte sprechen, das zusammen geht mit der Freiheit des Menschen?

1. Konfrontationen

Mein erster Abschnitt trägt den Titel „Konfrontationen“. Eine Bibelstelle wird mit einem Text Nietzsches konfrontiert. Beide zusammen scheinen die unüberbrückbare Kluft zu bestätigen, die in der Neuzeit zwischen dem christlichen Glauben an Gott als Schöpfer und Herrn der Welt und dem menschlichen Verlangen nach Freiheit aufbricht.

Das Bibelzitat stammt von Paulus, aus dem Römerbrief 9,20f: „Wer bist du denn, daß du als Mensch mit Gott rechnen willst? Sagt etwa das Werk zu dem, der es geschaffen hat: Warum hast du mich so gemacht? Ist nicht vielmehr der Töpfer Herr über den Ton? Kann er nicht

aus derselben Masse ein Gefäß herstellen für Reines, ein anderes für Unreines?“ Gemäß diesem Text scheint der Mensch Gott vollkommen unterworfen, hat keinerlei Rechte ihm gegenüber; Gott kann

aus Menschen machen, was er will, den einen erwählen und den anderen verwerfen, gleichgültig wie sehr sich Menschen auch anstrengen mögen.

In Nietzsches „Also sprach Zarathustra“ heißt es: „Zu vieles mißriet ihm, diesem Töpfer, der nicht ausgelernt hatte! Daß er aber Rache an seinen Töpfen und Geschöpfen nahm, dafür daß sie ihm schlecht gerieten – das war eine Sünde wider den guten Geschmack. – Es gibt auch in der Frömmigkeit guten Geschmack: der sprach endlich: ‚Fort mit einem solchen Gotte! Lieber keinen Gott, lieber auf eigne Faust Schicksal machen, [...] lieber selber Gott sein!‘“ Und an anderer Stelle: „Einen neuen Stolz lehrte mich mein Ich, den lehre ich die Menschen: nicht mehr den Kopf in den Sand der himmlischen Dinge zu stecken, sondern frei ihn zu tragen, einen Erden-Kopf, der der Erde Sinn schafft!“¹ Nach Nietzsche kann ein Schöpfergott gar nicht die Freiheit des Menschen wollen. Er will vielmehr den Gehorsam gegenüber seinem göttlichen Willen, den Gehorsam gegen-

1. Werke in drei Bänden (Hg. K. Schlechta). Darmstadt 1982, Bd. 2, 500 und 298.

über seinen Geboten. Mit „Du sollst (nicht) ...“ geht das ja los. Der Ruf des Menschen nach Freiheit – sein „Ich aber will ...“ – ist folglich Aufruhr gegen Gott. Und dann – diese Konsequenz zieht Nietzsche hier – dann muss der Mensch, um wahrhaft frei sein zu können, Gott los werden.

In der Tat: zwischen den Zitaten von Paulus und Nietzsche gibt es keine Brücke. Sind also Gottesglaube und Freiheitsverlangen unüberbrückbare Gegensätze? Ist, wer an die Freiheit Gottes und seines Handelns glaubt, dazu gezwungen, die Freiheit des Menschen zu leugnen, – und umgekehrt?

2. Differenzierungen im Begriff Freiheit

Um die beschriebene Konfrontation von Freiheit Gottes und Freiheit des Menschen aufzulösen, müssen wir zunächst

philosophisch nach dem Begriff der Freiheit fragen: Was meinen wir eigentlich, wenn wir von Freiheit reden? Mir scheint es sinnvoll, zwischen zwei Freiheitsbegriffen zu unterscheiden, die sich beide neuzeitlich herausgebildet haben; diese beiden philosophischen Konzepte von Freiheit sind nicht kompatibel, so daß sie, wenn man sie durcheinander wirft, zu einer heillosen Denk- und Sprachverwirrung führen. Ich möchte darum zunächst einen individualistischen und einen dialogischen Begriff von Freiheit vorstellen.

Der individualistische Begriff von Freiheit ist ganz vom einzelnen her gedacht und reflektiert allein auf die Realisierungsmöglichkeit und Durchsetzungsfähigkeit des von ihm Gewollten. „Man ist dann frei“, so lautet eine gängige und sicher zunächst ganz einleuchtende Definition, „wenn man nicht daran gehindert

wird, das zu tun, was man nach eigenem Ermessen tun möchte.“² Freiheit ist folglich das Fehlen von Hindernissen und so die Möglichkeit, die eigenen Interessen durchzusetzen – so Thomas Hobbes: „ein Freier [ist], wer nicht daran gehindert ist, Dinge, die er auf Grund seiner Stärke und seines Verstands tun kann, seinem Willen entsprechend auszuführen“³. Die so verstandene Freiheit kann sich demnach nur erhalten, indem sie das, was sie hindert, was ihr entgegen steht, sich zu Diensten macht und letztlich den eigenen Interessen unterwirft, sie kann sich also nur erhalten durch Herrschaft über Anderes und Andere; entsprechend gehören diesem Verständnis zufolge – so Hobbes – „Freiheit und Herrschaft über andere“ aufs engste zusammen⁴. Meine Freiheit findet dann zwar ihre Grenze an der Freiheit des Anderen, der auch das Recht hat, das zu tun, was er tun möchte, aber dieser Andere wird damit zugleich zu einem Hindernis meiner Freiheit, das ich möglichst zu überwinden habe. Dieser Kampf der individuellen Freiheiten um Herrschaft unterliegt dem allgemeinen Gesetz, daß sich das durchsetzt, was die größere Macht und Stärke besitzt⁵.

Wird Freiheit so verstanden, dann wird sie losgelöst von den Inhalten ihres Wollens, d.h. es kommt nicht darauf an, was ein Wille will, sondern nur daß er will

und wie er dieses Wollen durchsetzen kann. Dann ist Freiheit aber nur als Willkürfreiheit verstanden, als Fähigkeit irgendetwas zu wollen und das auch zu realisieren. Aus welchen Antrieben und Motiven sich dieser Wille speist, ist gleichgültig, da Freiheit allein durch das Fehlen von äußeren Hindernissen bestimmt ist. Nicht die Freiheit des Willens, sich selbst durch Gründe zu bestimmen, ist hier maßgeblich, sondern allein die Freiheit des Handelns, den wie auch immer bestimmten Willen ohne äußeren Zwang durchsetzen zu können. In diesem Sinne widerspricht Freiheit nicht einem deterministischen Kausalzusammenhang, solange die Kausalität nur den eigenen Wünschen und Leidenschaften entspringt: „Eine Tat kann ohne weiteres [durch Disposition und Motive] verur-

2_B.Kanitscheider, Von der mechanistischen Welt zum kreativen Universum, Darmstadt 1993, 201.

3_Th.Hobbes, Leviathan, Frankfurt/M u.a. 1976, 163.

4_A.a.O. 131.

5_Vgl. a.a.O. 75.

sacht sein, und dennoch ist der Täter dieser Tat frei, weil der Antrieb dazu aus seinem Inneren kommt.“⁶

Der dialogische Begriff von Freiheit überschreitet dieses Konzept, das Freiheit nur als individuelle Willkür- und Handlungsfreiheit versteht, indem es die Freiheit des Willens thematisiert, d.h. seine Fähigkeit, nicht nur durch Motive, Antriebe und Leidenschaften bestimmt zu sein, sondern *sich selbst* durch Gründe zu bestimmen. Dieser Freiheitsbegriff setzt auf eine Vernunft, die als Wille zur Allgemeinheit gerade auch das Recht des Anderen auf ein menschenwürdiges Dasein festhält – und die eigene Freiheit daran bindet. Freiheit ist erst dann ausreichend ausgesagt, wenn sie nicht bloß als Bestimmtheit des inneren Selbst verstanden wird, dem beim Vollzug seines Willens keine Hindernisse in den Weg gelegt werden, sondern wenn sie verstanden wird als *vernünftige Selbstbestimmung*, deren Realisierung auf den Anderen bezogen ist und auf ihn angewiesen bleibt.

Die Bestimmung des eigenen Willens als Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung geschieht hier gerade nicht ohne den Blick auf den Anderen. Dieser wird nicht primär als Hindernis für meine Freiheit angesehen, sondern zugleich als Ermöglichung meiner Freiheit, indem er mich in meinem Selbstsein bejaht und dadurch mir meinen Freiheitsraum eröffnet – und umgekehrt: indem ich ihn in seinem Selbstsein bejahe und dadurch ihm seinen Freiheitsraum eröffne. Freiheit erweist sich insofern nicht nur als der von mir eroberte Handlungsspiel-

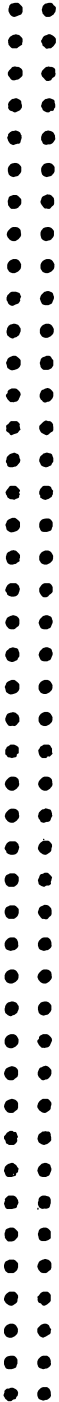
raum, sondern eben auch als eine Gabe, die der andere mir gewährt und die ich ihm gewähre – empirisch aufweisbar in jedem Erziehungsprozess und in jedem ungleichen Beziehungsgefüge.

Freiheit basiert also auf Gegenseitigkeit: sie meint nicht bloß die individuelle Freiheit, die nur die eigenen Ziele und Interessen verfolgt und eher als Willkür zu bezeichnen ist, sondern Freiheit ist wirklich nur als allgemeine, die zugleich die Freiheit des Anderen will, seine Anerkennung als freies Subjekt. Demgemäß sind – wie Hegel formuliert – „Recht und Sittlichkeit allein darin, daß ich [...] meine Freiheit nicht als die meiner empirischen Person ansehe, die mir als diesem Besonderen zukäme, wo ich dann den anderen durch List oder Gewalt unterwerfen könnte, sondern daß ich die Freiheit als ein an und für sich Seiendes, Allgemeines betrachte“⁷. Da die „wahre Freiheit“ in der wechselseitigen Anerkennung besteht, „so bin ich“ – nochmals Hegel – „wahrhaft frei nur dann, wenn auch der andere frei ist und von mir als frei anerkannt wird.“⁸ Weil Freiheit gegenseitige Anerkennung impliziert, gehören nicht Freiheit und Herrschaft über Andere zusammen, sondern meine Freiheit und die Freiheit der Anderen; freiheitsgemäße Praxis ist dann nicht herrschafts-

6_B.Kanitscheider, Von der mechanistischen Welt ..., a.a.O. 24f.

7_G.W.F.Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion I. (Werke 16), Frankfurt/M 1969, 67.

8_G.W.F.Hegel, Enzyklopädie III. (Werke 10) Frankfurt/M 1970, 220.



bestimmte Unterwerfungsstrategie, nicht Kampf um Macht, sondern solidarischer Handeln auf mehr Freiheit und Gerechtigkeit für alle hin.

Die Frage, auf was bzw. auf wen sich Freiheit bezieht und worin sie ihre Erfüllung findet, ist dann nicht mehr beliebig. Freiheit ist nicht losgelöst von den Inhalten ihres Wollens, sie will nicht irgendetwas, sondern sie will, indem sie sich selbst will, immer auch die Freiheit des Anderen. In diesem Wollen kann sie scheitern und darin sich selbst verfehlen. Das bedeutet auch, daß erst auf der Grundlage dieses Freiheitsbegriffs Verantwortung thematisiert werden kann – und mit ihr auch Schuld und die Möglichkeit der Vergebung.

Um nun – nach diesem philosophischen Exkurs – auf unser theologisches Problem zurück zu kommen: Ich denke, es bedarf keiner weiteren Erläuterung, dass allein das zweite philosophische Konzept von Freiheit, ihr dialogischer Begriff für die Frage nach dem Verhältnis von göttlicher und menschlicher Freiheit, von Gottes Vorsehung und Handeln und der freien Selbstbestimmung des Menschen fruchtbar gemacht werden kann und dass Theologie einiges Grundlegendes dazu zu sagen hat. Damit komme ich zu Punkt 3:

3. Handeln Gottes und Freiheit des Menschen

3.1 Zunächst haben wir uns mit den Schwierigkeiten der Rede vom Handeln Gottes zu befassen. Denn diese Rede ist schon lange in die Krise geraten: Wer auf

das Handeln Gottes setzt, kann heute bestenfalls mit einem mitleidigen Lächeln rechnen, kaum aber mit Zustimmung. Was sind die Gründe für die Krise?

Neuzeitlich wird die Welt allein durch das Kausalprinzip erklärt, wonach Seiendes in zeitlich geordneter Folge anderes Seiendes verursacht. Folglich entfällt die frühere Erklärung der Welt durch von Gott in sie hineingelegte Ziel- und Zweckursachen. Die Wirklichkeit besitzt keine objektive, von Gott gewollte und verwirklichte Finalität, die auch den Menschen und sein Wollen und Handeln einbeziehen würde; die Welt ist vielmehr in sich zweck- und ziellos und daher den Ziel- und Zwecksetzungen des Menschen in die Hand gegeben. Für das neuzeitliche Freiheitsstreben ist dieser Schritt entscheidend gewesen. In Bezug auf Gott führt er allerdings zum Konkurrenzmodell: Das Seiende ist bewirkt entweder von Gott oder von der Natur bzw. vom Menschen, entweder handelt Gott oder die Natur bzw. der Mensch. Das mechanistische Weltbild, das über zwei Jahrhunderte das Denken beherrschte, braucht die „Hypothese Gott“ nicht mehr zur Welterklärung.

Wenn schon das Kopernikanische Weltsystem diese Hypothese fraglich werden ließ, so versetzte Darwins Evolutionstheorie ihr den Todesstoß. Denn nicht nur ist jetzt die „Mitte des Gott-Welt-Dramas, der Mensch, [...] entthront“ und kreist auf der Erde irgendwo in den Weiten des Universums, eine Welt unter unzählig vielen anderen Welten. Viel dramatischer noch wirkte für die Hypothese

Gott die ins allgemeine Bewußtsein gedrungene Erkenntnis, daß alles Leben und eben auch der Mensch entstanden ist in den ungeheuer großen Zeiträumen evolutiver Entwicklung. Was bleibt da vom Schöpfer und von der Krone der Schöpfung? Stimmt nicht vielmehr das Schlagwort: „Wir sind Kinder der Evolution und nicht mehr Kinder Gottes“⁹? Der Mensch – so drückt das Friedrich Nietzsche aus – der Mensch, „der in seinem früheren Glauben beinahe Gott [...] war“, „er ist Tier geworden“, ein peripheres Wesen unter anderen im unendlichen Raum und in der unendlichen Zeit. „Seit Kopernikus scheint der Mensch auf eine schiefe Ebene geraten – er rollt immer schneller nunmehr aus dem Mittelpunkt weg – wohin? Ins Nichts?“¹⁰

Im Gefolge der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse des 20. Jahrhunderts stellt sich neu die Frage nach dem Sinn und Zweck des Ganzen, nach Ursprung und Ziel des Kosmos – eine Frage freilich, die über die Naturwissenschaften hinaustreibt und diese wieder mit der Theologie ins Gespräch kommen läßt. Hier besteht Klärungsbedarf, der die philosophische Vermittlung braucht. Nachdem das mechanistische Weltbild zerbrochen ist (ich nenne nur die Relativitätstheorie, die Quantenphysik und die Chaostheorie), kommt das Gespräch zwischen Naturwissenschaften und Theologie jetzt wieder in Gang. Auch Naturwissenschaftler fühlen sich mittlerweile berufen, über Gott oder das Göttliche zu sprechen. Jedoch ist eine beide verbindende Sprache noch nicht gefunden; man

redet zwar wieder miteinander, aber zumeist versteht man einander nicht.¹¹ So viel aber scheint mir sicher: Ein entscheidender Problemkomplex in diesem Gespräch wird die Frage nach der Kontingenz der Welt sein – und diese hat mit der Frage nach einem möglichen Ursprung der Welt aus Freiheit zu tun.

Doch wie steht es – und damit spreche ich den zweiten Grund für die Krise der Rede vom Handeln Gottes an –, wie steht es mit dem Glauben an Gottes Handeln und seiner Vorsehung in der Geschichte? „Die europäische Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts hat es gründlich unplausibel werden lassen, dass Gott eingreift, so in natürliche oder geschichtliche Abläufe hineingreift, dass solches Eingreifen als ablaufverändernde Kausalität angesprochen werden könnte: als eine Bestimmungsgröße, die andere Bestimmungsgrößen außer Kraft setzt oder sich ihnen gegenüber ‚machtvoll‘ durchsetzt. Die Vorstellung eines Eingreifens assoziierte zunehmend das nicht mehr hingegenommene Bild eines Deus ex machina, der sich – gleichsam senkrecht von oben – in das Geschichts-drama einmischte, um seinen Willen durchzusetzen.“¹² Das

9_L.Weimer, Wodurch kam das Sprechen von Vorsehung und Handeln Gottes in die Krise?, in: Th.Schneider/L.Ullrich (Hg.), Vorsehung und Handeln Gottes, Freiburg 1988, 17-71: 29, 33.

10_Zur Genealogie der Moral, in: Werke Bd.2, a.a.O. 893.

11_Vgl. A.Benk, Unterwegs zum Dialog von Theologie und Physik. Eine Zwischenbilanz nach dem ersten Jahrhundert der modernen Physik, in: ThG 44 (2001) 282-296.

12_J.Werbeck, Der Glaube an den-allmächtigen Gott und die Krise des Bittgebets, in: Berliner Theol. Ztschr. 18 (2001) 40-59: 43f.

*Eigens zu diesem Anlass
bildeten Dozierende und Studierende
einen Chor.*

widersprach dem neuzeitlichen Freiheitsbewusstsein, das sich durch die Freiheit des göttlichen Handelns in seinem Kern getroffen erfuhr. Gott – so sah das Nietzsche und später Sartre – bedroht die Freiheit des Menschen; will er sie behaupten, muss er Gott bestreiten.

Katastrophal für die Vorstellung göttlichen Eingreifens wirkte sich dann die Erfahrung der beiden Weltkriege des vergangenen Jahrhunderts und insbesondere Auschwitz aus, hinzu kamen Hiroshima und der Archipel Gulag. Die Geschichte nach Jesus Christus geht offensichtlich weiter ihren Gang, nicht anders als bis dahin auch. Hat sich etwas durch die Christen geändert? Ist die Welt besser

oder vielmehr – wie viele meinen – durch das Christentum schlechter geworden? Aus der – so muß man wohl konstatieren – Erfolglosigkeit der christlichen Liebe in der bisherigen Geschichte wird geschlossen, Gottes Weltplan sei vor der Erfahrung ein Irrsinn: Das dürfte der Generalvorbehalt sein, der die Krise des Vorsehungsglaubens heute prägt.¹³

3.2 Was also kann – angesichts dieser Krise – die Aussage „Gott handelt“ noch bedeuten? Und was besagt sie für das Verständnis der menschlichen Freiheit? Kommen wir theologisch noch in irgend-

¹³ Vgl. L.Weimer, Wodurch kam das Sprechen ..., a.a.O. 49, 52.

einer Weise über die eingangs beschriebene Konfrontation hinaus? Können die neuzeitlich artikulierten Ansprüche der Freiheit theologische Akzeptanz finden, ohne die Rede vom frei handelnden, befreienden Gott aufzugeben?

Die Beantwortung dieser Frage kann ich hier und jetzt nur kurz, doch hoffentlich nicht verkürzend geben. Kurz heißt unter Auslassung wichtiger Argumentationsstränge, etwa zur theologischen Auf- und Annahme der neuzeitlichen Subjekt- und Freiheitsthematik durch Rahner und Metz und zuletzt in herausragender Weise durch Thomas Pröpper. Letzterer bringt „Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik“¹⁴ zur Geltung: So sehr demzufolge das Wort Gottes, seine Offenbarung der erste Grund für die Bestimmung des Glaubens ist, so sehr muss zugleich das Freiheitsdenken „als zweiter Bestimmungsgrund bei der Explikation und Vermittlung der Wahrheit des Glaubens“ in Anschlag gebracht werden¹⁵, d.h. alles christlich Auszusagende ist mit Bezug auf einen philosophisch reflektierten und dem neuzeitlichen Reflexionsniveau entsprechenden Begriff von Freiheit zu formulieren. Das näherhin zu entfalten, würde hier und jetzt den zeitlichen Rahmen sprengen. Darum möchte ich im Folgenden nur kurz aufzeigen, dass das Handeln Gottes im christlichen Sinne verstanden werden kann als Freisetzung des Menschen zur Freiheit.

Gott ist frei handelnder Schöpfer und Herr der Welt – jedoch nicht im Sinne eines Handwerkers, etwa eines Töpfers¹⁶,

der in unhinterfragbarer Macht über seine Geschöpfe verfügt. Warum also und zu welchem Zweck schafft Gott die Welt? Er schafft sie – in gut franziskanischer Tradition, nämlich mit Johannes Duns Scotus gesagt – „quia vult condiligentes“¹⁷: weil er Mitliebende will. Was Gott will, ist dies: liebend beim Menschen als dessen Heil ankommen. „Gott schafft den Gegenstand seiner *Liebe*. Seine Schöpferallmacht ist zugleich Güte, die sich selber so zurücknimmt, daß das Geschöpf frei sein kann und er um es ‚freit‘, auf seine Erwiderng ‚wartet‘.“¹⁸ Schöpfungshandeln Gottes meint so gerade auch die Freisetzung des Menschen zur Freiheit in gegenseitiger liebender Anerkennung. Nur im Sinne des dialogischen Freiheitsbegriffs kann das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Freiheit zureichend gedacht und ausgesagt werden: Gott ist als Liebe Ursprung und Grund der Freiheit; die Freiheit des Menschen findet ihren Grund und ihr Ziel in der absoluten Freiheit Gottes; diese ist selbst ausgezeichnet durch die unbedingte Anerkennung des Anderen, und

14_So der Titel eines Aufsatzes in: Evangelium und freie Vernunft, Freiburg u.a. 2001, 5-22.

15_A.a.O. 15.

16_Mit dem Aufgreifen der Töpfer-Metapher an dieser Stelle soll nur an die eingangs beschriebene Konfrontation erinnert werden, ohne damit das Paulus-Zitat als zureichend interpretiert ausgeben zu wollen. Anders gesagt: Es wäre ausdrücklich exegetisch zu klären, was Paulus hier meint – und was nicht.

17_Opus Oxoniense III d.32 q.1 n.,6.

18_H.Kessler, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten, Neuausg. Würzburg 1995, 291f.

*Pater Gabriel bedankte sich
bei den vielen Gästen.*

das heißt hier: durch die Freisetzung der Welt und des Menschen zur Freiheit. Erfahrbar und aussagbar wird diese Intention in herausragender Weise in der Geschichte Israels und Jesu Christi.

Ein Aspekt dieses freien Handelns Gottes ist nun von besonderer Bedeutung, sofern mit ihm das neuzeitliche Interesse an der menschlichen Freiheit in der Theologie zur Geltung gebracht wird. Dieser Aspekt geht über die traditionelle Lehre von der *creatio continua* im Sinne des kreatürlich vermittelten ständigen Schöpferwirkens Gottes hinaus; diese spricht allem Geschaffenen eine gewisse, jedoch nur unspezifische und sekundär bleibende Mitwirkung am göttlichen Schöpfungshandeln zu, sodass der menschlichen Freiheit keine besondere und herausragende Bedeutung zukommt. Demgegenüber zielt der jetzt zu betonende Aspekt ab auf ein „[d]urch menschliche Akteure vermitteltes beson-

deres (innovatorisches) Handeln Gottes“, also ein Handeln dadurch, daß Menschen „sich Gott (im Glauben) öffnen, [...] ihm in sich und in ihrem Handeln [...] so Raum geben, daß Gott kommen und durch sie [...] wirken kann.“ Menschen werden durch die göttliche Liebe befreit zu einer Freiheit, die sich dem Anderen in unbedingter Weise zuzuwenden vermag, d.h. sie werden „durch Gottes Urheberschaft und Kraft zu einer Wirkung erhoben [...], welche ihre eigenen Fähigkeiten übersteigt und doch ihre eigene Wirkung ist“¹⁹. Die Menschheits- und Religionsgeschichte bezeugt vielfach die Selbstüberschreitung von Menschen, die diese als Wirkung Gottes erfahren haben, insbesondere (wenn auch nicht ausschließlich) die Geschichte Israels und Jesu Christi. In Jesu Dasein für die Anderen bis zum Äußersten der Lebenshingabe handelt Gott selbst und bewirkt Heil und Befreiung und zeigt darin endgültig die Intention seines Handelns, nämlich seinen Willen zur universalen Gemeinschaft der Liebe. Und er handelt weiter im lebendigen Zeugnis von Menschen, die sich in der Nachfolge Jesu von dieser Intention haben anzünden lassen. Gott will Menschen „dafür gewinnen, dass sein Heilswille geschieht und das Angesicht dieser Erde verwandelt; er will sie dafür gewinnen, dass sie den Mächten der Ungerechtigkeit und Gewalttat widerstehen; dafür, dass Gottes Herrschaft in dieser Welt Macht gewinnt und lebens-

¹⁹A.a.O. 294.

*Im Anschluß an den Vortrag fanden
sich die Gäste zu gemeinsamen
Gesprächen mit Pater Gabriel zusammen.*

bestimmend wird. Aber sein Wille geschieht [...] durch Menschen, die sich von seinem Geist ergreifen und so seinen Willen geschehen lassen. Und daraus folgt für unsere Fragestellung: Gott handelt, wo sein Wille geschieht, wo Gottes Geist Menschen bewegt, dem Geschehen des guten Gotteswillens zu dienen.“²⁰

Das bedeutet durchaus nicht, dass nun Menschen „zum Subjekt des göttlichen Geschichtshandelns, zum Subjekt des in ihm sich realisierenden Heilswillens werden. Die Versuchung zur Selbstidentifikation mit dem Herrn der Geschichte, der pseudo-apokalyptische [und fundamentalistische] Anspruch, sein Gericht an den Völkern zu vollziehen und seine Herrschaft aufzurichten, die blasphemische Anmaßung, seine Stelle einzunehmen, verkennen das Spezifische dieser Herrschaft und der möglichen Teilhabe an ihr. Teilnahme an ihr kann es nur geben als Teilnehmen an Gottes Liebesgeschichte, als Mitstiften von Versöhnung, Gerechtigkeit und Schalom. Gottes Handeln läßt sich von den Glaubenden nicht in eigene Regie nehmen, sondern beansprucht sie als Zeugen, die bezeugen, was er wirkt; die seine Intention und den Geist, der ihr Geltung verschafft, verleiblichen, geradezu greifbar machen. Die Gemeinde der Glaubenden ist dieses Leibhaftwerden, ist Gemeinschaft von Zeugen für Gottes Geschichtshandeln, insoweit und wo immer sie den Geist nicht auslöscht.“²¹

Mit dieser Betonung des kommunikativ-dialogischen Charakters des Handelns Gottes, das den Menschen umwirbt und

zu neuen Möglichkeiten seines Seins befreit, wird dem Gedanken der Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes widersprochen, dem Gedanken an einen Gott im Sinne eines Töpfers, der von Anfang an in ungeschichtlich-abstrakter Allwissenheit und Allmacht den Lauf der Welt geplant und umgesetzt hat. Die befreiende Macht der göttlichen Liebe läßt sich in den Formeln der antiken philosophischen Gotteslehre nur unzureichend wiedergeben. „Gott als den Ursprung der Freiheit verstehen, das heißt, ihn zusammen mit der Freiheit des Menschen der vorhandenen Welt entgegensetzen. Als Ursprung der Freiheit kann Gott nicht ein in der Welt oder hinter ihr vorhandenes Wesen sein“, nicht ein vorhandenes Stück Sein neben der Welt. Vielmehr muß die Konsequenz gezogen werden aus „der Botschaft Jesu [...], daß die Herrschaft Gottes noch im Kommen ist. Das heißt, daß Gott selbst noch im Kommen ist und nur als der Kommende, als Zukunft dieser Welt schon in ihr gegenwärtig wird. So – als der Kommende – wird Gott auch als Ursprung der Freiheit

20.] Werbick, *Der Glaube an den allmächtigen Gott ...*, a. a. O. 46.

21.] Werbick, *Geschichte/Handeln Gottes*, in: *NHthG/2* (21991) 185-205: 203f.

verstehbar: Er erhebt den Menschen über das Vorhandene, befreit ihn von der Gebundenheit an das System der bestehenden Welt.“ Gottes Zuwendung zum Menschen gilt der Welt, die so, wie sie ist – mit ihrer Ungerechtigkeit und Friedlosigkeit –, nicht alles ist. „In dieser Zuwendung zur Welt hat Jesus die Liebe Gottes erkannt, weil dadurch schon der gegenwärtigen Welt Gemeinschaft mit Gott, mit der sie übersteigenden endgültigen Wirklichkeit eröffnet wird. Das geschieht im Geschenk der Freiheit, in jedem Augenblick, da ein Mensch hinauswächst über das, was er bis dahin war, und fähig wird, sich in neuer Weise der Welt zuzuwenden.“²²

Dass Gott sich in dieser Weise auf den Menschen in seiner Freiheit einläßt, charakterisiert zugleich Gottes Freiheit und Macht, denn: „Gott ist darin frei, dass er nicht daran gehindert ist, dem Guten, das er in sich ist – der Liebe –, Geltung zu verschaffen, [und zwar] auf den Wegen, die der Liebe entsprechen, also durch die Ermöglichung von Mit- und Gegen-Liebe. [...] Es ist [...] gar keine ‚größere‘ Macht denkbar als jene, die es vermag, Freiheit zur Liebe zu stiften und [...] diese endliche Freiheit in Liebe nicht ins Leere gehen zu lassen.“²³ Dieser Wille Gottes, der Liebe in Freiheit Raum zu geben und sie nicht scheitern zu lassen, ist seine Vorsehung, die nichts anderes ist als Gottes Treue zu seinen Verheißungen.

Gott als Ursprung der Freiheit ist kein alles bewirkender und beherrschender Despot, sein „Geschichtshandeln macht die Menschen, denen es gilt, nicht zu

‚behandelten‘ Objekten, sondern zu Subjekten, die Gottes Liebesgeschichte mitriskieren – und ihr Risiko miterleben. Sein Geschichtshandeln will sich durchsetzen gegen die Mächte der Mißachtung des Menschen als bloßes Objekt, in der solidarischen Subjektwerdung der Menschen“²⁴.

Insofern hat sich die anfangs geschilderte Problemlage, die Entgegensetzung von neuzeitlichem Freiheitsstreben und christlichem Glauben an das Handeln Gottes grundlegend gewandelt. Mit Thomas Pröpper formuliert: „Historisch gesehen steht die Kirche – Ironie der Geschichte – vor der Aufgabe, die humanen Intentionen der emanzipierten Neuzeit, mit der sie Jahrhunderte entzweit war, im Stadium ihrer Krise sich entschieden zu eigen zu machen: zum einen, weil die christliche Rede von Gott selbst die Freisetzung der autonomen (selbstverpflichteten) Freiheit voraussetzt bzw. einschließt [...], und zum andern, weil sie aus der Erinnerung ihres Glaubens die Sinnvorgabe zu vergegenwärtigen hat, von der die menschliche Freiheit, um ihr volles Wesensmaß zu erfassen, historisch abhängig war und möglicherweise [...] auch abhängig bleibt.“²⁵

22_W.Pannenberg, Wie kann heute glaubwürdig von Gott geredet werden? Argumente gegen drei Hauptströme des Atheismus, Internet: Ausdruck vom 28.05.03, S. 3.

23_J.Werbick, Der Glaube an den allmächtigen Gott ..., a.a.O. 55f.

24_J.Werbick, Geschichte/Handeln Gottes, a.a.O. 203.

25_„Wenn alles gleich gültig ist...“ Subjektwerdung und Gottesgedächtnis, in: Evangelium und freie Vernunft, a.a.O. 23-39: 37.