

Zur Freiheit befreit?

Theologische Perspektiven auf den Begriff menschlicher Freiheit

von *Matthias Remenyi*

Ein essentieller, starker Begriff menschlicher Freiheit ist theologisch notwendig und philosophisch tragfähig. Die Konfrontation eines solchen libertarischen Freiheitsbegriffs mit dem traditionell interpretierten Begriff göttlicher Allwissenheit (Augustinus, Boethius) führt in eine Aporie: Gottes Allwissenheit scheint menschliche Willensfreiheit auszuschließen. Gegenwärtige Lösungsversuche modifizieren die traditionellen Gottesprädikationen und denken die Zukunft auch als für Gott offene. Das ist mit einem libertarischen Freiheitsbegriff vereinbar und insofern rational konsistent, zeitigt allerdings existentiell kontraintuitive Konsequenzen.

„Zur Freiheit hat uns Christus befreit“ – so ruft Paulus den Christinnen und Christen in Galatien leidenschaftlich zu (Gal 5,1) und spricht damit nicht nur sein Bekenntnis zu Christus aus, sondern zugleich die theologische Erkenntnis, dass dieser Christusglaube eine große Freisetzung für den Menschen bedeutet. In Christus, so das Credo des Paulus, ist Freiheit, denn er ist unser Erlöser und Befreier. Freilich gibt dieser theologische Freiheitsbegriff, den Paulus vorlegt, Anlass zu skeptischen Nachfragen: Ist nicht Paulus selbst vor den Toren von Damaskus von eben diesem Christus regelrecht überwältigt worden? Und spricht er nicht selbst davon, dass auf ihm ein Zwang liege, das Evangelium zu verkünden (1Kor 9,16)?¹

Die Verbindung von Gottesglauben und menschlicher Freiheit wird aus theismuskritischer Warte bestritten und angesichts der Hypothese eines allmächtigen und allwissenden Gottes zu Gunsten der Freiheit aufgelöst. Auch deshalb, vor allem aber aus dem ureigensten Interesse des Glaubens selbst heraus, der verstehen will, zu was er da befreit wird, wird es gut sein, den Begriff der menschlichen Freiheit etwas näher unter die (theologische) Lupe zu nehmen.

Ich werde dies in vier Schritten tun: Ich will einen Begriff menschlicher Freiheit erarbeiten, der – erster Schritt – nicht nur theologischen Vorgaben, sondern – zweitens – auch philosophischen Rückfragen Stand zu halten vermag. In einem dritten Schritt werde ich ihn mit dem göttlichen Attribut der Allwissenheit konfrontieren, wie es die klassische Gotteslehre formuliert. Weil diese Konfrontation widersprüchlich zu enden scheint, werde ich in einem vierten und letzten Gedankengang prüfen, ob die gegenwärtige Theologie bessere Möglichkeiten bereithält, die Vereinbarkeit von Gottesglauben und menschlicher Freiheit zu begründen. Meine These lautet, dass der theologische Preis, der für eine solche Passung bezahlt werden muss, derart hoch ist, dass auch diese aktuellen Entwürfe – ungeachtet ihrer verbesserten rationalen Plausibilität – problematisch werden. Ich biete im Folgenden also keinen gerundeten und harmonischen Aufsatz, sondern eher einen

¹ Vgl. T. Söding, Zur Freiheit befreit. Paulus und die Kritik der Autonomie, in: 1KaZ 37 (2008) 92–112.

denkerischen Zwischenbericht mit einem durchaus offenen Ende – ‚work in progress‘ sozusagen.

1. Des Menschen Freiheit – theologisch

Ich schlage vor, bei der Suche nach einem angemessenen Freiheitsbegriff ganz an den Anfang der philosophischen wie theologischen Debatte um den freien Willen zurückzugehen und jenen Denker zu konsultieren, den Hannah Arendt einmal als den ersten Philosophen des Willens bezeichnet hat: Aurelius Augustinus.² Näherhin interessiert mich eine seiner frühen Schriften: *De libero arbitrio* – *Über den freien Willen*, begonnen im Jahr 388, sicher abgeschlossen vor Augustins Bischofsweihe 395 und damit noch vor der viel diskutierten gnadentheologischen Wende um das Jahr 396 herum, ab der er die Freiheit des Menschen zu Gunsten der allein wirkmächtigen Gnade Gottes immer mehr glaubt einschränken zu müssen.³

Aufschlussreich ist in *De libero arbitrio* bereits der Kontext, in den hinein die Frage nach dem freien Willen des Menschen gestellt ist. Denn im Zentrum der Untersuchung steht das Problem, wie der Ursprung des Bösen in der Welt erklärt werden könne. Wenn die Welt die alleinige Schöpfung Gottes ist, wie Augustinus gegen den Dualismus der Manichäer behauptet, muss Gott dann als der Urheber des Übels gedacht werden? So lautet die steile Eingangsfrage, mit der die Argumentation in *De libero arbitrio* beginnt und an deren Beantwortung nichts weniger als die Möglichkeit hängt, angesichts all des Bösen in der Welt noch an die Güte und Gerechtigkeit eines allmächtigen Gottes glauben zu können. Die Lösung, die Augustinus in gestuften Schritten entwickelt, läuft auf die These hinaus, dass der freie Wille des Menschen die einzige und alleinige Ursache des Bösen sei. Aus freier Entscheidung des Willens also – *ex libero voluntatis arbitrio*, schreibt Augustinus – wendet sich der Mensch vom Göttlichen ab und dem Vergänglichen zu und trägt so nicht nur Sünde und Böses in die Welt, sondern zieht auch die gerechte Strafe Gottes auf sich.⁴

Die Freiheit des Menschen erfüllt hier die Funktion einer Theodizee, einer Gerechtersprechung Gottes angesichts des Übels in der Welt. Dieses ist entweder direkt als sünd-

² H. Arendt, Augustinus, der erste Philosoph des Willens, in: Dies., Vom Leben des Geistes, Bd. II: Das Wollen, München – Zürich 1979, 82–107. Andere sind ihr in dieser Einschätzung gefolgt. Vgl. z.B. C. Horn, Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs, in: ZPhF 50 (1996) 113–132; A. Dihle, Die Vorstellung vom Willen in der Antike, Göttingen 1985, 162: „Augustin war ohne Zweifel der Erfinder des ‚modernen‘ Willensbegriffs.“ Weiter K. Bracht, Freiheit radikal gedacht. *Libera arbitrium, securitas* und der Ursprung des Bösen bei Augustin, in: SE 44 (2005) 189–217, 213: „Er hat die radikale Entscheidungsfreiheit entdeckt.“

³ Zur historischen Einordnung von *De libero arbitrio* vgl. V. Drecoll (Hg.), Augustin Handbuch, Tübingen 2007, 250–261 (V. Drecoll), 270–272 (T. Fuhrer). Zur gnadentheologischen Wende, die im Schreiben an Simplician – *Ad Simplicianum* – deutlich wird, vgl. ebd., 488–497 (V. Drecoll).

⁴ *De libero arbitrio* I, XVI, 35, 117. Ich folge in Zitation und Übersetzung der neuen kritischen, zweisprachigen Ausgabe: Augustinus, *De libero arbitrio* – Der freie Wille, Eingeleitet, übers. u. hgg. v. J. Brachtendorf (Augustinus Opera Werke, Bd. 9), Paderborn 2006. In seinem Kommentar (ebd., 63–69) konturiert Brachtendorf diesen frühen Libertarismus Augustins gegenüber seiner späteren gnadentheologisch bestimmten und insofern kompatibilistischen Position.

haftes, moralisches Versagen auf den Menschen zurückzuführen, oder es ist – z.B. in Form von natürlichen Übeln wie etwa Naturkatastrophen – die gerechte Strafe Gottes für menschlichen Freiheitsmissbrauch. Gott aber bleibt auf jeden Fall freigesprochen vom Verdacht der Urheberchaft des Bösen – er ist gut, allmächtig und gerecht. Unabhängig von der Frage, ob eine solche Theodizee überhaupt gelingen kann, bleibt in diesem ersten Gedankengang festzuhalten: Für Augustinus ist ein essentieller, starker Begriff menschlicher Freiheit nicht um des Menschen, sondern vor allem um Gottes willen denknotwendig.

Damit der menschliche Wille diesen Dienst leisten kann, muss er zumindest zwei Kriterien erfüllen. Zum einen muss dieser Wille für mich als der meine, mir zugehörige identifizierbar sein. Die von Augustinus als *liberum arbitrium* bezeichnete freie Entscheidungsinstanz ist kein triebhaftes Streben meines Unterbewusstseins, sondern mir bewusst und damit zumindest potentiell rational disponierbar. Der Augustinusforscher Christoph Horn spricht deshalb vom „Bewusstheitskriterium“.⁵ Zweitens muss der Wille unhintergebar und nicht weiter ableitbar sein. Dieses so gennante „Spontaneitätskriterium“⁶ meint den Umstand, dass Willensentscheide, sollen sie wirklich dem entscheidenden Subjekt moralisch zurechenbar sein, auf keine andere Instanz als eben dessen freien Willen rückführbar sein dürfen. Folgerichtig lehnt denn auch Augustinus die Frage, woher denn die falsche Bewegung des Willens hin zum Bösen rühre, als unzulässig ab: Nichts anderes kann den Geist des Menschen zum Anhänger einer falschen Begierde machen als der eigene Wille und die freie Entscheidung – *propria voluntas et liberum arbitrium* heißt es im Original.⁷

Nun stellt sich die Frage, ob ein solcher starker Freiheitsbegriff im Sinne einer bewussten, rational zurechenbaren und unhintergehbaren Willenswahl zum Guten wie zum Bösen überhaupt philosophisch trägt. Denn Augustinus fordert einen Begriff der Freiheit ein, der auf dem Prinzip alternativer Handlungs- und Entscheidungsmöglichkeiten basiert und deshalb die Fähigkeit des „So-oder-Anderskönnens“ unter gegebenen Bedingungen beinhaltet.⁸ Diese freiheitstheoretische Position, die man in Anlehnung an das englische Kunstwort ‚libertarianism‘ der Einfachheit halber Libertarismus (bzw. libertarische Freiheit) genannt hat,⁹ scheint zwar unserer Alltagsintuition zu entsprechen, ist aber philosophisch hoch umstritten. Denn das Bestehen objektiver Wahlmöglichkeiten setzt eine nicht determinierte und mithin offene Zukunft voraus. Die Gegenposition zum Libertarismus ist der Kompatibilismus, der von der Kompatibilität, also der Vereinbarkeit von Freiheit und Determinismus ausgeht. Klassische Kompatibilisten bestreiten denn auch das Vorhandensein alternativer Möglichkeiten des Handlungsverlaufs und verstehen unter Frei-

⁵ Horn, Augustinus (Anm. 2), 117, mit Verweis auf *De libero arbitrio* II, XIV, 37, 144: „Nemo autem vult aliquid nolens – Aber niemand will etwas wider Willen“ und auf *De libero arbitrio* III, III, 7, 27: „Non voluntate autem volumus‘ quis vel delirius audeat dicere? – Aber wer wäre so verrückt, dass er zu sagen wägte: ‚Wir wollen aber nicht durch den Willen?‘“.

⁶ Horn, Augustinus (Anm. 2), 116.

⁷ *De libero arbitrio* I, XI, 21, 76.

⁸ G. Keil, Willensfreiheit, Berlin 2007, 10 u.ö. Vgl. ebd., 87ff.

⁹ Ich folge hierbei der abkürzenden Sprechweise von Geert Keil (ebd., 9). Meine gesamte philosophische Analyse erfolgt in enger Anlehnung an Keils Überlegungen.

heit lediglich ein willensgemäßes Handeln ohne äußeren oder inneren Zwang. Ob meinem Willen dabei mehrere Möglichkeiten offen stehen, ist für einen Kompatibilisten ohne Belang. Genau das fordert aber die augustinische Freiheit zum Guten wie zum Bösen.

2. Des Menschen Freiheit – philosophisch

Wer den libertarischen Freiheitsbegriff philosophisch plausibilisieren möchte, der kann zunächst einmal darauf verweisen, dass der weltanschauliche Determinismus, der ein Anderskönnen ausschließt, mitnichten so evident ist, wie bisweilen behauptet wird. Determinismus besagt, dass der gesamte Weltverlauf unabänderlich und ein für allemal durch Naturgesetze fixiert ist.¹⁰ Dagegen spricht schon die simple Tatsache, dass diese Hypothese solange unbeweisbar ist, so lange es nicht prognostizierbares, spontanes Verhalten gibt.¹¹ Vor allem aber ist die weltanschauliche Annahme des Determinismus streng zu unterscheiden von der unumschränkten Gültigkeit des Kausalprinzips. Erstere verunmöglicht libertarische Freiheit, Letztere jedoch nicht. Selbstverständlich sind alle natürlichen Ereignisse unserer Welt auf Ursachen innerhalb des Kausalnetzes zurückzuführen. Und selbstverständlich hilft die Regularität der Naturgesetze, diese Ereignisse besser zu verstehen und zu kontrollieren. Dadurch sind sie aber noch lange nicht als determiniert im Sinne strenger Alternativlosigkeit anzusehen. Denn der durch das Kausalgesetz beschriebene singuläre Umstand, dass ein Ereignis B eine Ursache A hat, legt in keiner Weise zwingend fest, dass in jedem nur denkbaren Fall aus A notwendig und immer B folgen muss. Um es mit einem Beispiel des Aachener Philosophen Geert Keil zu illustrieren, dessen Argumentation ich hier folge: Dass der Sachverhalt eines nassen Rasens auf die Ursache eines Platzregens zurückzuführen ist, bedeutet mitnichten die Notwendigkeit, dass auf jeden Platzregen, der über einem Rasen niedergeht, die Nässe dieses Rasens folgen muss. Man kann, wie es in Wimbledon regelmäßig geschieht, auch eine Plane dazwischen ziehen.¹²

Mit anderen Worten: Sollte der Determinismus wahr sein, dürften die Naturgesetze nicht nur Zustandsbeschreibungen natürlicher Sachverhalte sein, sondern sie müssten logisch strenge Vorschriften über den Verlauf empirischer Ereignisabfolgen beinhalten. Das tun sie aber nicht. Naturgesetze sind deskriptiv, nicht praeskriptiv. Sie beschreiben aktuelle Verhältnisse zwischen gegebenen Größen und restringieren dadurch mögliche Ereignisabfolgen, aber sie determinieren sie nicht im strengen Sinn.¹³ Es gehört zu den

¹⁰ Vgl. ebd., 15–42.

¹¹ Dass solches aber z.B. in Form von sozialem Lernen zum Basisbestand des Verhaltensrepertoires bereits bei niederen Tieren wie Fischen und Vögeln gehört, belegen verhaltensbiologische Befunde hinreichend. Vgl. P. Clayton, Die Frage nach der Freiheit. Biologie, Kultur und die Emergenz des Geistes in der Welt. Göttingen 2007, 47–100.

¹² Vgl. Keil, Willensfreiheit (Anm. 8), 120.

¹³ Ähnlich erklärt T. Buchheim, Libertarischer Kompatibilismus. Drei alternative Thesen auf dem Weg zu einem qualitativen Verständnis der menschlichen Freiheit, in: F. Hermanni; P. Koslowski (Hg.), Der freie und der unfreie Wille. Philosophische und theologische Perspektiven, München 2004, 33–78, 46: „Die Naturgesetze beschreiben, gruppieren und erklären die Dinge wissenschaftlich, aber sie lenken, regieren oder schränken sie nicht ein.“

hartnäckigen, aber dennoch falschen Mythen über den libertarischen Freiheitsbegriff, dass dieser irgendwelche Lücken im Kausalnetz voraussetze, in die hinein dann ein Handelnder als irgendwie unbewegter Beweger erstursächlich stoßen und wie aus dem Nichts Kausalketten in Gang bringen müsste. Um frei zu handeln, muss ich nicht Naturgesetze außer Kraft und Kausalketten *ex nihilo* in Gang setzen, sondern ich muss lediglich in der Lage sein, den vorhandenen kausal bestimmten Umständen eine von mir gewählte neue Richtung zu geben.¹⁴ Entsprechend ist libertarische Freiheit auch kein unbedingtes, von allen regulativen Bedingungen losgelöstes und damit kapriziöses und irrationales Phänomen, sondern „zeigt sich im vernünftigen Umgang mit vorfindlichen Kontingenzen“.¹⁵

Der augustinische Freiheitsbegriff erweist sich damit in einem ersten, negativ abgrenzenden Sinn als philosophisch tragfähig, weil sich die ihm entgegenstehende Annahme des Determinismus zwar nicht als widerlegt – das geht *per definitionem* nicht – aber doch als hochgradig unwahrscheinlich herausstellt. Wir dürfen also mit der Hypothese einer indeterminierten und damit zukunfts-offenen Welt weiterarbeiten. Lässt sich aber auch positiv ein Freiheitsbegriff formulieren, der dem augustinischen Anspruch des Anderskönnens unter gegebenen Bedingungen genügt und der dennoch nicht in die philosophisch inkonsistenten Mythen über libertarische Freiheit zurückfällt? Ich schlage zu diesem Zweck vor, einen funktionalen Ansatz zu wählen und Freiheit probenhalber zu bestimmen als die Fähigkeit eines Subjekts, eine Handlung mit Gründen anzufangen bzw. zu unterlassen. Diese Fähigkeit muss meines Erachtens aus drei Elementen bestehen: Erstens aus Handlungsfreiheit als der Abwesenheit von äußerem, innerem oder verdecktem Zwang, wobei innerer Zwang etwa bei Suchtkranken und verdeckter Zwang bei Personen vorliegen kann, die einer Gehirnwäsche unterzogen wurden oder unter Hypnose handeln.¹⁶ Zweitens aus Willensfreiheit, die – nochmals mit Keil – zu definieren wäre als die „Fähigkeit zur überlegten hindernisüberwindenden Willensbildung.“¹⁷ Damit ist das Vermögen eines rationalen Subjekts gemeint, durch Abwägen und Überlegen Handlungsoptionen zu prüfen und Hindernisse (z.B. starke Affekte) zu überwinden, um dann ggf. weiter zu überlegen oder eben eine Willensentscheidung zu treffen. Diese Fähigkeit setzt das Anderskönnen unter gegebenen Bedingungen voraus. Willensfreiheit im beschriebenen Sinn ist moralindifferent, denn sie schließt die Freiheit zur Unvernunft und zum Bösen mit ein. Ich habe auch die Freiheit, mich gegen gute Gründe und für Irrationales zu entschließen. Freies Handeln muss nicht notwendig moralisches, aber immer moralisch beurteilbares Handeln sein.¹⁸ Das dritte Element eines philosophisch tragfähigen libertarischen Freiheitsbegriffs schließlich fragt nach übersituativen und frei bejahten Kriterien, die eine Willenswahl leiten können. Hier ist das Vermögen der Urteilskraft tangiert. Das setzt aber eine personale Selbstbestimmung im Sinne eines biographisch ge-

¹⁴ Zu den Mythen über den libertarischen Freiheitsbegriff vgl. G. Keil, Mythen über die libertarische Freiheitsauffassung, in: J. Heilinger (Hg.), Naturgeschichte der Freiheit, Berlin 2007, 281–305 sowie Keil, Willensfreiheit (Anm. 8), 92–103.

¹⁵ Ebd., 152.

¹⁶ Vgl. F. Hermanni, Gott, Freiheit und Determinismus, in: NZStTh 50 (2008) 16–36, 25f.

¹⁷ Keil, Willensfreiheit (Anm. 8), 133.

¹⁸ Vgl. ebd., 142–147.

wordenen Selbstverhältnisses voraus, was mit dem Begriff der Wesensfreiheit umschrieben werden kann.¹⁹

Als Ergebnis des zweiten Gedankengangs ist festzuhalten: Auf Basis einer indeterminierten Ereigniskausalität lässt sich ein philosophisch tragfähiger, libertarischer Freiheitsbegriff formulieren, der aus den drei Elementen der Handlungs-, Willens- und Wesensfreiheit besteht und der Freiheit begreift als die Fähigkeit, mit Gründen eine Handlung anzufangen oder zu unterlassen. Der Willensbegriff Augustins ist damit philosophisch plausibilisiert.

3. Menschliche Freiheit und Allwissenheit Gottes: Augustinus und Boethius

Es hat sich gezeigt, dass die von Augustinus geforderte libertarische Freiheit mit dem Determinismus unvereinbar ist. Angesichts dieser Diagnose stellt sich allerdings die Frage, ob nicht die klassische Trias der Gottesprädikationen – bestehend aus Allgüte, Allmacht und Allwissenheit – genau einen solchen Determinismus zur Folge hat. Verunmöglicht die Existenz eines nicht nur gütigen, sondern auch allmächtigen und allwissenden Gottes menschliche Freiheit? Konzentrieren wir uns auf das Problem der Allwissenheit und werfen nochmals einen Blick in *De libero arbitrio*. In aller Schärfe stellt sich Augustinus dort eben diesem Problem: Kann der Mensch wirklich im vollen Sinn des Wortes frei sein, wenn Gott unfehlbar seine Entscheidungen und Handlungen voraussieht? So lässt er seinen imaginären Gesprächspartner Evodius einwenden: Da Gott voraussah, dass der Mensch sündigen werde, „war es notwendig, dass das geschah, was Gott als zukünftig vorherwusste. Wie kann also der Wille frei sein, wo die Notwendigkeit so unausweichlich erscheint?“²⁰ Die Antwort, die Augustinus vorlegt, bezieht sich in ihrem Kern auf die Unterscheidung zwischen dem Vorherwissen (*praescientia*) und dem Vorherbestimmen (*praedeterminatio*) Gottes. Gott, so meint Augustinus, weiß zwar unfehlbar auch um alle kontingent-futurischen, also nicht-notwendigen und zukünftigen Ereignisse im Voraus, aber er bestimmt sie nicht. Entsprechend hebe Gottes Vorherwissen auch unsere künftigen freien Willensentscheide nicht auf. Unser Wille bleibe auch dann unser Wille und als solcher auch frei, wenn Gott ihn voraussehe.²¹ Gott, so lautet Augustins Fazit, „zwingt ... niemanden zum Sündigen, und kennt dennoch jene im voraus, die durch ihren eigenen Willen sündigen werden“²².

¹⁹ Zum Moment der Wesensfreiheit vgl. E. Schockenhoff, *Theologie der Freiheit*, Freiburg 2007, 105–157, 283–318. Zum Begriff der Selbstbestimmung vgl. Buchheim, *Libertarischer Kompatibilismus* (Anm. 13), der ihn als „die Seele der Freiheit“ (ebd., 64) und als „Schlüssel zur Freiheit“ (ebd., 65) erachtet. Dieses Moment der freien Selbstwahl innerhalb gewisser Grenzen scheint Hermann, *Gott, Freiheit und Determinismus* (Anm. 16), unterzubeleuchten bei seinem Versuch, einen theologisch tragfähigen kompatibilistischen Freiheitsbegriff zu entwickeln.

²⁰ *De libero arbitrio* III, II, 4, 15.

²¹ Vgl. *De libero arbitrio* III, III, 7, 29.

²² *De libero arbitrio* III, IV, 9, 39: „Ita Deus, neminem ad peccandum cogens, praevidet tamen eos qui propria voluntate peccabunt.“

Augustinus argumentiert, dass die Ursächlichkeit und entsprechend auch die Verantwortlichkeit auf Seiten des handelnden Subjektes bleiben, weil dieses von Gott zu nichts genötigt wird. Das scheint allerdings am Kern des Problems vorbeizugehen. Denn Augustinus sichert damit nur die Abwesenheit von äußerem Zwang, nicht aber die Willensfreiheit als das Anderskönnen unter gegebenen Bedingungen. Denn die geht ja bereits dann verloren, wenn keine alternativen Handlungsmöglichkeiten mehr bestehen. Nun besteht die Pointe des göttlichen Vorauswissens gerade darin, dass es irrtumsfrei und sicher um die zukünftige Entscheidung des Menschen weiß. Wenn dieses Vorauswissen aber unfehlbar wahr ist, dann steht auch immer schon fest, wie die betreffende Person sich entscheiden wird. Wenn die Entscheidung aber immer schon feststeht, hat die Person offensichtlich keine Möglichkeit mehr, anders zu entscheiden und anders handeln. Die Zukunft ist nicht mehr offen, sondern determiniert. Der Münchener Fundamentaltheologe Armin Kreiner bringt das Dilemma auf die folgende logische Formel: „Gott weiß zum Zeitpunkt t_1 , dass sich P zum Zeitpunkt t_2 für A entscheiden wird. Daraus folgt, dass P keine Möglichkeit hat, sich nicht für A zu entscheiden, ohne Gottes Vorherwissen zu widerlegen.“²³ Problematisch ist folglich „nicht erst die Frage nach der Verursachung zukünftiger Entscheidungen, sondern schon die Voraussetzung ihrer bloßen Erkennbarkeit“²⁴. Wenn man so will, könnte man hier zwar nicht von einem naturgesetzlichen, wohl aber von einem erkenntnistheoretischen oder wahrheitskonditionalen Determinismus sprechen. Denn Gottes unfehlbar wahres Vorauswissen über kontingent-zukünftige Ereignisse hebt zwar deren Kontingenz im strengen Sinn nicht auf, schließt aber die Realisierung eines alternativen möglichen Ereignisverlaufs *de facto* aus und zeitigt insofern deterministische Konsequenzen.²⁵

Diese Kritik an Augustinus ist nicht neu. Um das Jahr 524, also etwa 130 Jahre nach Abfassung von *De libero arbitrio*, verwirft der vom Ostgotenkönig Theoderich zum Tode verurteilte Boethius in seiner in der Haft verfassten Schrift über den Trost der Philosophie – *Consolatio philosophiae* – das augustinische Argument aus eben diesen Gründen.

²³ A. Kreiner, Das wahre Anlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen, Freiburg 2006, 348.

²⁴ Ders., Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente, Freiburg 2005, 288.

²⁵ Insofern scheint mir der Einwand, diese Kritik an Augustinus unterliege ihrerseits einem modallogischen Fehlschluss, nicht stichhaltig zu sein. Der Einwand besagt: Wenn eine Aussage über Kontingent-Futurisches bereits zum Zeitpunkt ihrer Äußerung entschiedenermaßen wahr ist, dann folgt daraus nur, dass das in der Aussage beschriebene Ereignis eintreten wird, nicht aber, dass es notwendigerweise eintreten muss. Ein Einwand, den z.B. Thomas von Aquin in ScG III, 94 anführt – Gott sieht das Kontingente als Kontingentes voraus –, den aber auch Leibniz nutzt, um seinen kompatibilistischen Freiheitsbegriff zu stützen. Leibniz unterscheidet zu diesem Zweck zwischen dem Begriff einer absoluten Notwendigkeit, deren Gegenteil einen Widerspruch bedeutet (z.B. geometrische Wahrheiten), und einer hypothetischen Notwendigkeit, deren Gegenteil keinen Widerspruch einschließt (z.B. Tatsachenwahrheiten). Gottes Voraussehen ist nun gewiss, sicher und unfehlbar im Sinne einer hypothetischen Notwendigkeit, nicht aber einer absoluten. Nur die Letztere aber verunmöglicht Leibniz zufolge Freiheit. Daher sind für ihn Freiheit und Zufälligkeit mit Gottes Prädetermination und seinem unfehlbar wahren Vorauswissen vereinbar. Vgl. z.B. Leibniz, Theodizee, Kap. 52f., sowie W. Schüssler, Leibniz' Auffassung des menschlichen Verstandes (intellectus), Berlin 1992, 125–130, dort mit weiteren Quellenverweisen. Mir scheint aber, dass zur nachhaltigen Bedrohung menschlicher Freiheit eine solche modale Verstärkung gar nicht erforderlich ist. Es genügt die sichere Faktizität und irrtumsfreie Wahrheit des Vorhergesehenen, um Willensfreiheit auszuschließen, weil sich in diesem Fall die für Willensfreiheit erforderliche Möglichkeit des So-oder-Anderskönnens auf eine rein begriffliche, faktisch aber unmögliche Möglichkeit reduziert. Den Hinweis auf Leibniz verdanke ich Dr. Hartmut Westermann.

Sein eigener Lösungsvorschlag zielt auf den zeitlichen Index, mit dem Gottes Vorherwissen bei Augustinus behaftet ist. Gott, so die Argumentation des Boethius, erkennt nämlich auf andere Art und Weise als wir Sterblichen. Während unser Erkennen zeitlich strukturiert ist und sich in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auseinander legt, besitzt die göttliche Intelligenz eine spezifische Form der Erkenntnis. Gott existiert außerhalb und jenseits der Zeit in zeitlos-gegenwärtiger Ewigkeit, und entsprechend ist auch Gottes Wissen nicht zeitlich indexiert, sondern zeitjenseitig und zeitlos-gegenwärtig. Gottes Wissen, so betont Boethius, „verharrt ... in der Einfachheit seiner Gegenwärtigkeit; und indem es die unendlichen Räume der Vergangenheit und Zukunft umfasst, betrachtet es alles, als ob es schon geschähe, in seiner einfachen Erkenntnis.“²⁶ Daher sei auch der Begriff des göttlichen Vorherwissens (*praescientia*) eigentlich falsch, man müsste das Gemeinte „viel richtiger als ein Wissen von einer niemals entschwindenden Gegenwart auffassen. Daher wird es nicht Vorhersehen (*praevidentia*), sondern lieber Vorsehung (*providentia*) genannt, weil sie ... gewissermaßen vom erhabenen Gipfel der Dinge herunter alles vor sich sieht.“²⁷

Boethius versucht das Allwissenheitsproblem durch eine Enttemporalisierung des göttlichen Wissens zu lösen. Der zeitbehaftete Begriff der *praevidentia* wird durch den zeitneutralen Begriff der *providentia* ersetzt. Die göttliche Ewigkeit, in und mit der Gott erkennt, ist nicht endlose Dauerhaftigkeit, sondern strenge Zeitlosigkeit und ewige, überzeitliche Gegenwart. Aber abgesehen davon, dass ein streng zeitloser Begriff göttlicher Ewigkeit gerade wegen dieser Inkommensurabilität von Zeit und Ewigkeit gravierende Folgeprobleme etwa im Bereich der Gotteslehre (wie ist dann noch Offenbarung und Handeln Gottes denkbar?), der Christologie (wie ist dann noch Inkarnation denkbar?) oder der Schöpfungslehre nach sich zieht (welchen Wahrheitswert haben dann noch Zeit und Geschichte, welchen Schöpfungsbezug kann ein solcher Gott dann noch haben?), – abgesehen davon also vermag auch dieser Lösungsvorschlag nicht zu überzeugen. Denn indem Boethius Gott gewissermaßen zum ewig-synchronen Zuschauer menschlichen Handelns macht, sichert er wiederum nur die Handlungsfreiheit des Menschen. Die war aber auch durch das temporale göttliche Vorauswissen des Augustinus nie gefährdet.

Das erkenntnistheoretische oder wahrheitskonditionale Problem der Determination hingegen bleibt bestehen, weil die alternativlos-notwendige Wahrheit des göttlichen Wissens und Erkennens auch unabhängig von ihrem zeitlichen Index bestehen bleibt. Das gesteht Boethius unumwunden zu: Zukünftiges geschieht, so Boethius, „auf das göttliche Schauen bezogen, mit Notwendigkeit, bedingt durch das göttliche Erkennen, für sich betrachtet lässt es aber nicht ab von der absoluten Freiheit seiner eigenen Natur.“²⁸ Der Begriff einer Freiheit der eigenen Natur ist hier entlarvend, denn eine solche Freiheit tangiert eben nur die Freiheit eines willensgemäßen Handelns, nicht aber einer ergebnisoffenen Willensbildung. Die begriffslogische Formulierung des boethianischen Arguments

²⁶ *Consolatio philosophiae* V, 6.p., 61ff. Zitiert wird nach der Tusculum Studienausgabe lateinisch-deutsch: Boethius, *Consolatio Philosophiae*. *Trost der Philosophie*. Hgg. u. übers. v. E. Gegenschatz u. O. Gigon. Düsseldorf 2004.

²⁷ *Consolatio philosophiae* V, 6.p., 70ff.

²⁸ *Consolatio philosophiae* V, 6.p., 120ff.

durch Armin Kreiner kann das verdeutlichen: „Zum Zeitpunkt t_1 ist wahr, dass Gott weiß, dass sich P zum Zeitpunkt t_2 für A entscheiden wird.“²⁹ Hier ist die Zeitlosigkeit Gottes in die Formulierung eingetragen, und dennoch treten die gleichen logischen Probleme wie in Augustins Lösungsvorschlag auf: Auch bei der Annahme einer zeitenthobenen Erkenntnis Gottes könnte sich P zum Zeitpunkt t_2 nicht frei gegen A entscheiden, weil bereits zum früheren Zeitpunkt t_1 wahr ist, dass Gott weiß, dass sich P für A und nicht gegen A entscheiden wird. Der Entscheidungsprozess von P ist also zu keinem Zeitpunkt offen für mögliche Alternativen. Auch bei einer zeitlos-gegenwärtigen Erkenntnis Gottes scheint unsere Zukunft alternativlos geschlossen und der Weltlauf damit determiniert zu sein.

Damit muss als dritter Ergebnissatz festgehalten werden: Die Konfrontation eines libertarischen Freiheitsbegriffs mit dem traditionell interpretierten Begriff göttlicher Allwissenheit führt in eine Aporie. Weder die augustinische Differenzierung zwischen Vorherbestimmen und Vorherwissen, noch die boethianische Differenzierung zwischen Vorhersehen und Vorsehung lösen das Problem. Gottes Allwissenheit scheint menschliche Willensfreiheit auszuschließen.

4. Aktuelle theologische Lösungsversuche und ihre Problematik

Ihren Ausgangspunkt nimmt die theologische Neubesinnung bei der Gnadenlehre. Denn deren traditionelle Ausformulierung denkt Allmacht Gottes und Freiheit des Menschen als miteinander konkurrierende, aber in der Geschichte irgendwie zusammenstoßende Ursachen – und landet damit in einer Sackgasse. Hier brechen sich – um ein Bild aus der Geologie zu bemühen – tektonische Verwerfungen am vehementesten Bahn, hier zeichnen sich aber auch beginnende Plattenverschiebungen am klarsten ab. Einer der Ersten ist wie so oft Karl Rahner, der bereits im Jahr 1960 das Zueinander von göttlicher Macht und menschlicher Freiheit nicht mehr als konkurrierende, sondern als direkt proportionale, „im gleichen (nicht umgekehrten) Maß wachsende Größen“ bestimmt.³⁰ Andere sind ihm dabei in je eigenen Denkansätzen gefolgt: Buchtitel wie „Gnade als konkrete Freiheit“ (Gisbert Greshake, 1972) oder „Frei sein aus Gnade“ (Otto Hermann Pesch, 1983) sprechen für sich. Besonders einflussreich wurde der systematische Entwurf des Münsteraner Dogmatikers Thomas Pröpfer. Die intellektuelle Präzision und theologische Redlichkeit seiner Argumentation lohnen einen vertieften Blick.

Pröpfer unternimmt es, den christlichen Glauben an den sich in Jesus Christus offenbarenden Gott mit Hilfe der freiheitsanalytischen Denkform zu explizieren.³¹ Dabei bestimmt er die menschliche Freiheit als formal unbedingte Fähigkeit, sich zu jedem ihr be-gegnenden Gehalt zu verhalten, sich ihm zu öffnen und sich so selbst zu bestimmen. Die-

²⁹ Kreiner, Das wahre Antlitz Gottes (Anm. 23), 348.

³⁰ K. Rahner, Art. Freiheit, in: LThK² VI (1960) 331–336, 333. Ähnlich Ders., Art. Gnade, in: LThK² VI (1960) 991–1000, sowie acht Jahre später in: SM 2 (1968) 469–476. Schließlich nochmals in: Ders., Grundkurs des Glaubens, Freiburg 1976, 86.

³¹ Die erste systematische Ausformulierung findet sich in T. Pröpfer, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München ³1991, 171–220.

se transzendente Möglichkeitsbedingung jedes einzelnen konkreten Freiheitsaktes ist zwar als solche formal unbedingt, kann sich aber nur material bedingt, also immer nur vorläufig, anfanghaft und symbolisch realisieren. Unsere Freiheit ist einerseits von ihrem Wesen her unhintergebar, andererseits in ihrer konkreten Realisierung endlich, bedingt und fehlbar. Entscheidend ist nun, dass sich Pröpper auch das Zu- und Miteinander von Gott und Mensch strikt als ein Freiheitsverhältnis denkt. Aufgrund der formalen Unbedingtheit seiner Freiheit ist der Mensch auch noch frei gegenüber seinem letzten Ziel – Gott. Pröpper affirmiert damit die Notwendigkeit eines starken, libertarischen Freiheitsbegriffs, wie sie bereits Augustinus formuliert hat. Theologischer Grund dieser Denkfigur ist aber nicht – wie in *De libero arbitrio* – eine Theodizee im augustinischen Sinn, also um die Gerechtigkeit göttlicher Strafe zu begründen und Gott von der Verantwortung für das Übel in der Welt freizusprechen.

Nein, der tiefere Grund dieser Denkfigur liegt vielmehr in einer Rückbesinnung auf die biblischen Wurzeln des Gottesbegriffs: Der Gott des Alten und des Neuen Testaments ist der Gott, der in ein freies Bundesverhältnis zu seinen Geschöpfen tritt. Gott ist Liebe, die das freie Ja des Geliebten will. Das ist aber nur möglich, wenn zwischen Gott und Geschöpf ein unhintergebares Freiheitsverhältnis waltet. Gottes Allmacht wird deshalb als die Macht seiner Güte bestimmt, sich um der freien Erwidern seiner Liebe willen von einem frei geschaffenen Gegenüber abhängig zu machen. Diese Identifikation göttlicher Allmacht als spezifische Form der Allgüte, näherhin als Macht zur Ohnmacht zeigt sich inspiriert vom dänischen Religionsphilosophen Sören Kierkegaard. Der notiert in sein Tagebuch: „Das Höchste, das überhaupt für ein Wesen getan werden kann ... ist, es frei zu machen. Eben dazu gehört Allmacht, um das tun zu können.“³² Dementsprechend betont Pröpper in immer wiederkehrenden Formulierungen, dass „Gott selbst sich dazu bestimmt hat, in seinem Handeln die menschliche Freiheit zu achten und sich von ihr sogar bestimmen zu lassen“³³.

Die Konsequenzen für den Begriff göttlicher Allwissenheit werden klar und offen gezogen. Sämtlichen traditionellen Rettungsversuchen eines alle drei Zeitmodi umfassenden göttlichen Wissens – u.a. auch des augustinischen und boethianischen – wird eine Absage erteilt. Gottes unfehlbare Allwissenheit erstreckt sich zwar auf Vergangenheit und Gegenwärtiges, nicht aber auf die zukünftigen Entscheidungen des Menschen. Um der Freiheit willen ist für Pröpper „der Gedanke eines göttlichen Vorherwissens der menschlichen Freiheitsentscheidungen (der tatsächlichen und der bedingt zukünftigen) preiszugeben. Denn es ist schlechterdings nicht ersichtlich ... wie solche Präsenz ohne Prädetermination gedacht werden und dann für echte Freiheit irgendeiner Kreatur im Weltlauf noch Raum bleiben könne“.³⁴ Das bedeutet im Klartext: „Die Theologie muss den Gedanken aushalten, dass die Geschichte Gottes mit den Menschen eine wirklich *offene* ist.“³⁵

³² S. Kierkegaard, *Tagebücher*, München 1949, 216.

³³ T. Pröpper, *Fragende und Gefragte zugleich. Notizen zur Theodizee*, in: Ders., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg 2001, 266–275, 272.

³⁴ Ders., *Gott hat auf uns gehofft... Theologische Folgen des Freiheitsparadigmas*, in: Ders., *Evangelium und freie Vernunft* (Anm. 33), 300–321, 315.

³⁵ Ebd., 316.

Mit Karl Barth, Wolfhart Pannenberg und anderen bestimmt Pröpper Gottes Ewigkeit nicht als Zeitlosigkeit, sondern als transzendente Quelle, als Inbegriff und Grund der Zeit. Gott schenkt die Zeit und stiftet gewissermaßen je aktual neu den sukzessiven Verlauf der Zeit. Daraus folgt aber, wenn ich recht sehe, dass Gott sich nicht nur entschieden hat, die kontingent-futurischen Entscheidungen des Menschen um dessen Freiheit willen nicht wissen zu *wollen* – etwa so, wie eine Mutter das Tagebuch der Tochter um deren Freiheit willen unangetastet lässt. Sondern daraus folgt, dass Gott sich mit der Entscheidung für eine zukunfts offene Schöpfung entschieden hat, Kontingent-Futurisches nicht wissen zu *können* – eben weil das Tagebuch noch gar nicht geschrieben ist. So verstehe ich zumindest die Aussage Pröppers, dass „Gott alle gestifteten Zeiten umgreift ... und doch die Akte menschlicher Freiheit, die der noch nicht gegründeten Zeit angehören, von ihm nicht vorhergesehen und schon festgelegt sind“³⁶. Wenn diese Interpretation zutrifft, rückt Pröpper sehr nah an Überlegungen Armin Kreiners, der ein sicheres Wissen um Kontingent-Futurisches aus logischen Gründen verwirft, weil „Aussagen über zukünftige Ereignisse gar keinen Wahrheitswert“ besitzen.³⁷

Damit komme ich zum vierten Ergebnissatz und nehme zugleich meine eingangs formulierte These wieder auf: Gegenwärtige theologische Lösungsversuche modifizieren die traditionellen Gottesprädikationen durch eine Näherbestimmung der Allmacht Gottes als bedingungslose Allgüte sowie durch eine Limitation der unfehlbar wahren Allwissenheit auf Vergangenes und Gegenwärtiges. Damit wird die Zukunft als auch für Gott offene gedacht. Dieser Gottesbegriff ist mit einem – theologisch um dieses Gottes willen einzu-fordernden – libertarischen Begriff menschlicher Freiheit vereinbar und insofern rational konsistent. Allerdings zeitigt ein solchermaßen modifizierter Gottesbegriff existentiell kontraintuitive Konsequenzen. Ich will das an vier Punkten verdeutlichen.

Erstens wird der Begriff der Güte kontraintuitiv gefüllt. Ein Gott, dessen Güte darin besteht, um der Freiheit willen unermessliches Leid zuzulassen, macht sich nach herkömmlichem Strafrecht wenn schon nicht der fahrlässigen Tötung, so doch der unterlassenen Hilfeleistung schuldig. Die Theodizee-Frage wird also im Vergleich zum direkt determinierenden Allmachtsbegriff gemildert, aber nicht gelöst. Freilich erhebt Pröpper – im Gegensatz zu Kreiner – diesen Anspruch auch nicht.³⁸

Zweitens wird die Gott-Mensch-Beziehung zwar als sich wechselseitig bestimmende Freiheitsrelation positiv gesetzt, kann aber systematisch nicht mehr weiter hinterfragt werden. Damit bleibt in jedem Menschen ein blinder Fleck, der auch für Gott nicht ein-

³⁶ Ebd., 319.

³⁷ Kreiner, Gott im Leid (Anm. 24), 299. Vgl. ebd., 285 sowie *Ders.*, Das wahre Antlitz Gottes (Anm. 23), 358f. Insofern schränkt für Kreiner die Annahme, dass Gott den Wahrheitswert unserer zukünftigen freien Entscheidungen nicht kennt, den Begriff seiner Allwissenheit gerade nicht ein. Er kann besagten Wahrheitswert nicht kennen, weil es ihn nicht gibt. Diese These stützt sich auf eine entsprechende Lesart der klassischen aristotelischen Referenzstelle zum Thema in Kap. 9 von *Peri Hermeneias*. Sie ist selbstredend sowohl in sich, als auch hinsichtlich ihres Bezuges zu Aristoteles umstritten. Zur Interpretation von *Peri Hermeneias* in Kap. 9 vgl. den Kommentar von H. Weidemann in der deutschsprachigen Werkausgabe: *Aristoteles*, *Peri Hermeneias*. Übers. u. erläutert v. H. Weidemann (= Werke in deutscher Übersetzung, Begr. E. Grumbach u. hgg. v. H. Flaschar, Bd. 1, Teil 2), Berlin 1994, 223–324.

³⁸ Pröpper, Fragende und Gefragte zugleich (Anm. 33), 273: „Die Tragweite des Freilassungs-Arguments bleibt begrenzt.“

sehbar ist. Denn Gottes Selbstgegenwart ist uns, wie Pröpper in klarer Antithese zu dem berühmten Wort des Augustinus betont, näher und innerlicher zwar als alles, was uns irgend nahe und innerlich sein kann, aber „nicht als wir selbst“.³⁹ Damit steht zu befürchten, dass ich im Letzten und trotz aller gegenteiliger Beteuerungen⁴⁰ mit meinen Abgründen und den von mir selbst nicht restlos durchschauten Freiheitsentscheidungen alleine bin.

Drittens fällt die gerade in Krisenzeiten so wichtige Trostfunktion der Vorsehungslehre weg, denn es handelt sich um ein hochgradiges „risk model“ – so die Charakterisierung derartiger Denkansätze im angelsächsischen Sprachraum.⁴¹ Es ist nicht ausgemacht, dass die Geschichte gut ausgeht. Es ist nicht ausgemacht, dass Gottes Heilswille sich schließlich auch durchsetzen wird. Dieser Gott kann scheitern, denn er gibt den Geschichtsverlauf aus der Hand. Fortan bleiben ihm, um seinen Ratschluss zu erfüllen, nur die werbende Bitte und die „Innovationsmacht“⁴² je neuer Anfänge, mit der er auf die Boshaftigkeiten des Geschöpfes reagieren kann.

Damit wird aber viertens die immer wieder mit großer Emphase betonte bibeltheologische Passung⁴³ zumindest einseitig. Der biblische Gott ist zwar in der Tat der Bundes- und Geschichtsgott, aber dieses Verhältnis wird nie egalitär, sondern immer qualitativ asymmetrisch dargestellt.⁴⁴ So wird der Bundesgedanke im Alten wie im Neuen Testament durch das Hirtenbild inhaltlich gefüllt (Ez 34,11–31; Joh 10,1–21). Das will sagen: Der geschichtsfähige Gott der Bibel ist immer zugleich der unumstößlich geschichtsmächtige Gott. Die Möglichkeit eines Scheiterns Gottes an seinen Heilsratschlüssen scheint mir biblisch ausgeschlossen. Dass sich das biblische Verständnis von Heilsgeschichte mitnichten mit dem hier vorgelegten Konzept einer radikal offenen Zukunft deckt, liegt gewiss auch an der neutestamentlich zwar modifizierten, aber trotz allem virulent bleibenden apokalyptischen Denkform mit ihrem Geschichtsdeterminismus. Ähnliches deutet aber auch das allein im Neuen Testament über hundert Mal wiederkehrende prophetisch-heilsgeschichtliche $\delta\epsilon\acute{\iota}$ an – es war aber nötig, dass all das geschah...⁴⁵

³⁹ T. Pröpper, Zur vielfältigen Rede von der Gegenwart Gottes und Jesu Christi. Versuch einer systematischen Erschließung, in: Ders., *Evangelium und freie Vernunft* (Anm. 33), 245–265, 255. Pröpper bezieht sich hier auf die berühmte Aussage Augustins in den *Confessiones* III, 6, 11: „Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo – Du aber warst noch innerer als mein Innerstes und höher noch als mein Höchstes“ (Übers. J. Bernhart). Ähnlich *Thomas von Aquin* in S.Th. I q 8 a 3.

⁴⁰ Vgl. Pröpper, Zur vielfältigen Rede (Anm. 39), 255, sowie K. Menke, *Sünde und Gnade: dem Menschen innerlicher als dieser sich selbst?*, in: M. Böhneke; M. Bongardt u.a. (Hg.), *Freiheit Gottes und der Menschen*, FS T. Pröpper, Regensburg 2006, 21–40, 39.

⁴¹ Vgl. Kreiner, *Das wahre Antlitz Gottes* (Anm. 23), 362 – mit weiterer Literatur.

⁴² Pröpper, *Gott hat auf uns gehofft* (Anm. 34), 318. In Anlehnung an Pröpper auch G. Essen, *Gottes Treue zu uns. Geschichtstheologische Überlegungen zum Glauben an die göttliche Vorsehung*, in: *IKaZ* 36 (2007) 382–398, 392, 397.

⁴³ Vgl. besonders M. Greiner, *Frei vor Gott. Theologische Perspektiven auf die menschliche Freiheit*, in: H. Schmidinger; C. Sedmak (Hg.), *Der Mensch – ein freies Wesen? Autonomie – Personalität – Verantwortung*, Darmstadt 2005, 49–72, bes. 59–62.

⁴⁴ So meint – wie K. Menke, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2008, 94, wieder in Erinnerung ruft – der an den altorientalischen Vasallenverträgen orientierte Bundesbegriff „zunächst einmal eine Verfügung oder Stiftung Gottes und nicht ein auf Gegenseitigkeit beruhender Pakt“.

⁴⁵ Vgl. W. Grundmann, Art. $\delta\epsilon\acute{\iota}$, $\delta\acute{\omicron}\nu\ \zeta\omicron\tau\acute{\iota}$, in: *ThWNT* II (1935) 21–25, 22.

Damit enden diese Überlegungen offensichtlich aporetisch: Ein starker, libertarischer Freiheitsbegriff auf Seiten des Menschen ist nicht nur um der Gerechtersprechung Gottes angesichts des Übels in der Welt, sondern vor allem um der Denkmöglichkeit eines liebenden Gottes willen theologisch unaufgebar. Die traditionelle Gotteslehre scheint an dieser Vorgabe zu scheitern. Aktuelle Neuentwürfe können zwar die Vereinbarkeit von menschlicher Freiheit und Gottesglauben rational konsistent formulieren, aber der Preis, der für diese Passung gezahlt werden muss, ist derart hoch, dass auch diese problematisch werden.

Was also tun mit diesem frustrierenden Ergebnis? Bisweilen wird das Paradoxale des Befundes in den Gottesbegriff selbst eingetragen. So ist Gott etwa für Nikolaus von Kues der Zusammenfall aller Gegensätze auf einer höheren Ebene, die *coincidentia oppositorum*, das Jenseits unserer Thesen, Antithesen und Synthesen.⁴⁶ Bisweilen wird auch die grundsätzliche Legitimität einer solchen Überlegung bestritten. So hält etwa Peter Strasser die Frage nach den Attributen Gottes für „anmaßend, bestenfalls kindlich“, denn Gott sei *per definitionem* „die Idee des Wesens, das alle unsere Begriffe übersteigt“.⁴⁷ Mein eigener Vorschlag lautet dahingehend, die paradoxe Struktur des vorliegenden Befundes weder zu ignorieren, noch vorschnell in den Gottesbegriff einzutragen, sondern sie zunächst einmal schlicht theologisch zu benennen. Das ist weniger selbstverständlich, als es auf den ersten Blick scheinen mag, und es schärft den Blick für die Eigenarten und (was hier nur vermutet, aber nicht erwiesen werden kann) Grenzen der unterschiedlichen theologischen Denkformen.

Zu lernen wäre aus dieser Einsicht vielleicht, dass keine theologische Denkform alles zu Sagende auch konsistent zu sagen vermag, dass Theologie als verantwortliche Glaubensreflexion folglich nicht nur eine Pluralität an Denkformen zulässt, sondern mehr noch, dass sie eine solche notwendig braucht. Denn diese systemische Unabschließbarkeit, Pluralität und Offenheit der Theologie als Wissenschaft ist dieser konstitutiv – nicht nur, weil sie theologischen Erkenntnisgewinn befördert, sondern weil sie der Dignität ihres Gegenstandes und der damit verbundenen Gebrochenheit und Vorläufigkeit jeglicher Gottesrede geschuldet ist. Mit den Worten des Tübinger Dogmatikers Peter Hünemann, der seinerseits Anselm von Canterbury in Erinnerung ruft: Gerade in der Differenz und im gemeinsamen Gebrauch unterschiedlicher Formen der Gottesrede „vollzieht der Glaube die von Anselm formulierte Sprach- und Denkregel: Gott ist größer, als dass er gedacht werden kann (*maius quam cogitari possit*).“⁴⁸

⁴⁶ So der Grundgedanke von *Nikolaus von Kues*, *De docta ignorantia* – Die belehrte Unwissenheit (Philosophisch-theologische Werke. Lateinisch-deutsch. Bd. I). Mit einer Einleitung von K. Bormann, Hamburg 2002. Weil der Mensch in gewissem Maße in der Lage ist, ebenfalls eine Koinzidenz der Gegensätze zu denken (etwa den Kreis als unendliches Vieleck oder die Gerade als Kreis mit unendlichem Radius) ist der Gottesbegriff im eigentlichen Sinne sogar noch jenseitig dieser *coincidentia oppositorum* situiert, „ultra murum coincidentiae complicationis et explicationis – jenseits der Mauer des Zusammenfalls von Einfaltung und Ausfaltung“, wie es in *De visione Dei* XI heißt, zu finden in der älteren Herder-Ausgabe: *Nikolaus von Kues*, Philosophisch-theologische Schriften. Studien- und Jubiläumsausgabe lateinisch-deutsch. Bd. III. Hgg. v. L. Gabriel, übers. v. D. u. W. Dupré, Freiburg 1967, 93–219, 140f.

⁴⁷ P. Strasser, *Theorie der Erlösung. Eine Einführung in die Religionsphilosophie*, München 2006, 45.

⁴⁸ P. Hünemann, *Gottes Handeln in der Geschichte. Theologie als Interpretatio temporis*, in: Böhnke: *Bongardt u.a. (Hg.), Freiheit Gottes und der Menschen* (Anm. 40), 109–135, 130. Hünemann zitiert hier aus dem Proslolo-

Die Programmatik einer solchen theologischen Wissenschaft hätte sich – wenn mir dieser biblische Vergleich erlaubt ist – zu orientieren am Kampf Jakobs mit dem Engel Gottes an der Furt des Jabbok (Gen 32.23–33). Nur in solchem Ringen mit dem je größeren, je näheren, nur als Unbegreifbaren verstehbaren Gott lernt die Theologie, das Eigene zu sagen und ihre Gegenstände zu benennen. Sie wird vielleicht hinkend, gewiss aber gesegnet aus diesem Streit hervorgehen. Dass dieses Programm weder eine fideistische Stilllegung der Theologie als rationale Glaubenswissenschaft, noch ein vorschneller Rekurs auf eine *reductio in mysterium* darstellt, hoffe ich gezeigt zu haben. Dass es darüber hinaus theologisch produktiv sein kann, an diesen Fragen – nicht trotz, sondern gerade wegen ihrer Unabschließbarkeit – weiterzuarbeiten, dies immer wieder neu zu zeigen bleibt theologischem Nachdenken als Aufgabe und Trost gleichermaßen eingeschrieben.

An essential and powerful concept of human freedom is theologically inevitable and philosophically sustainable. The confrontation of such a libertarian concept of freedom with the traditional notion of Divine Omniscience (Augustine, Boethius) leads to an aporia: Divine Omniscience appears to exclude human free will. Current approaches to the problem modify the traditional divine predicaments and consider the future as unsettled for God, too. This idea is compatible with a libertarian concept of freedom and, therefore, rationally consistent. However, it produces existentially counterintuitive consequences.

gion, Kapitel XV: „Ergo, Domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit.“ Wohlgermerkt: Das ist selbstverständlich gerade nicht als Absage an das Ringen um einen konsistenten Gottesbegriff zu lesen, sondern als die Frucht desselben, insofern es von Anselm im Anschluss an seine fundamentaltheologische Bestimmung des Gottesbegriffs als desjenigen, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, entwickelt wird. Vgl. hierzu K. von Stosch, Größer als am Größten? Untersuchungen zum Gottesbegriff Anselms von Canterbury, in: ThZ 62 (2006) 420–432.