

## „... habe ich mich zwar abgemüht für die Freiheit des menschlichen Willens, gesiegt aber hat Gottes Gnade.“

Das *mere passive* als Stein des katholischen Anstoßes

Gunda Werner

Diese Reflexion ist in den *Retractationes* des Augustinus zu finden. Augustinus beschreibt dort, dass er lange gerungen habe, was denn genau die Freiheit des Menschen und was die Gnade Gottes ausrichten könne.<sup>1</sup> „Zur Lösung dieser Frage habe ich mich zwar für die Freiheit des menschlichen Willens abgemüht, gesiegt aber hat Gottes Gnade.“<sup>2</sup> Augustinus setzt hier eine Fanfare, die fortan die Melodie der Gnadenlehre bestimmen wird. Nicht nur wird es schwerer sein, für die Freiheit zu kämpfen, sondern Freiheit und Gnade stehen zudem zueinander in einem System konkurrierender Ursachen. So dass es so scheint, als sei es entweder die Freiheit, die im Menschen

---

<sup>1</sup> In diesem Aufsatz werde ich mich schwerpunktmäßig an den Texten selbst orientieren. Die zu diesem Thema ausführlichen und zahlreichen Diskussionen und Veröffentlichungen kann ich nur im Ansatz benennen: *Christiane Schubert*, *mere passive? Inszenierung eines Gesprächs über die Gnade und Freiheit zwischen Eberhard Jüngel und Thomas Pröpper*, Regensburg 2014; *Jochen Hilberath/Wolfhart Pannenberg* (Hg.), *Zur Zukunft der Ökumene. Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“*, Regensburg 1999; *Karl-Heinz Menke*, *Rechtfertigung: Gottes Handeln an uns ohne uns? Jüdisch perspektivierte Anfrage an einen binnenchristlichen Konsens*, in: *Cath(M)* 63 (2009) 58–72; *Bernd Oberdorfer*, „Ohne uns?“ Rhapsodische Anmerkungen zu Karl-Heinz Menkes Frontalangriff auf die lutherische Rechtfertigungslehre, in: *Cath(M)* 63 (2009) 73–80; *Ingolf U. Dalferth*, *Umsonst. Eine Erinnerung an die kreative Passivität des Menschen*, Tübingen 2011.

<sup>2</sup> Augustinus, *retract.* II, 1 (BA 12, 450). Zu diesem Thema *Gunda Werner*, „Wille, freier [Hinzugefügt 2017]“, in: *Enzyklopädie der Neuzeit Online*, Im Auftrag des Kulturwissenschaftlichen Instituts (Essen) und in Verbindung mit den Fachherausgebern herausgegeben von Friedrich Jaeger. 2005–2012. Consulted online on 05 April 2019 [http://dx.doi.org/10.1163/2468-3418\\_dnp09\\_a6033000](http://dx.doi.org/10.1163/2468-3418_dnp09_a6033000) Erste Online-Erscheinung: 2016, Erste Druckedition: 20161101; *dies*, *Die Freiheit der Vergebung. Eine freiheitstheoretische Reflexion auf die Prärogative Gottes im sakramentalen Bußgeschehen*, Regensburg 2016, 209–263; *dies*, *Freiheit und Sünde, eine theologiegeschichtliche Rekonstruktion*, in: *LIMINA. Grazer Theologische Perspektiven* Jg. 2 (02/2019).

zum Handeln anregt, oder die Gnade. Augustinus führt diesen Gedanken insbesondere in seiner Schrift *Ad Simplicianum* durch.<sup>3</sup> Die Gnade kommt, so Augustinus, unfehlbar und frei an ihr Ziel, der Mensch kann ihr nur noch zustimmen. „Alles ist Gnade: die Einladung, die Antwort, das Durchhalten und die Vollendung.“<sup>4</sup> Von Augustinus aber, so Gisbert Greshake, führt der Weg „unmittelbar zu Martin Luther“<sup>5</sup>, denn als Augustinermönch ist er mit Augustinus nicht nur vertraut, sondern findet in ihm einen Lehrer aus den Schriften.

### 1. Eine ‚negative Anthropologie‘ als hermeneutische Folie in der Gemeinsamen Erklärung

Mit Martin Luther gerät diese Diskussion um die Gnade und die Freiheit angesichts der Sündigkeit des Menschen in eine kirchenpolitische Diskussion und verlässt so den Binnenraum eines theologischen Disputs. Allerdings betont Otto Hermann Pesch, dass Luther das Thema in seinen theologischen Streitpunkt zurückgezogen habe, nämlich das Wesen der Gnade im Verhältnis zur Freiheit zu verstehen.<sup>6</sup>

Denn Augustinus selbst hatte sich ja auch gegen seinen Widersacher Pelagius in der Radikalisierung der Sündenlehre zu Wehr gesetzt, die dann auch synodal entschieden wurde<sup>7</sup>, allerdings verblieb

---

<sup>3</sup> *Augustinus*, Die Logik des Schreckens. Die Gnadenlehre von 397. Lat./Dt, Excerpta classica, Bd. 8, hg. v. Kurt Flasch, Mainz 1990.

<sup>4</sup> *Thomas Pröpper*, Theologische Anthropologie, 2 Bände, Freiburg i. Br. 2011, 1012.

<sup>5</sup> *Gisbert Greshake*, Maria – Ecclesia. Perspektiven einer marianisch grundierten Theologie und Kirchenpraxis, Regensburg 2014, 249.

<sup>6</sup> Vgl. *Otto Hermann Pesch*, Wille/Willensfreiheit III, in: TRE Bd. 26, Berlin-New York 2006 (Studienausgabe Teil III), 76–97, 88.

<sup>7</sup> Die 15. resp. 16. Synode von Karthago (418) und die 2. Synode von Orange (529) thematisieren den freien Willen. Es ist aber die 2. Synode von Orange, die sich in den anhaltenden Streitigkeiten zwischen der augustiniischen und pelagianischen Interpretation der Freiheit und des freien Willens im Sinne sogar einer Verschärfung der augustiniischen Linie geäußert hatte. Auf dieser Synode wird beschlossen, dass es keine postlapsarische Freiheit der Seele gebe kann (DH 371); außerdem wird die Vorstellung der einen Sünde Adams, die auf alle übergegangen sei (DH 372), vertreten.

das Gedankengut von Pelagius, dem Menschen und seiner Freiheit eher zu viel zuzutrauen, dennoch innerhalb theologischer Diskurse und bleibt zudem eine bleibende Anfrage an die Theologie. Als Kernfrage und nervöses Zentrum kristallisiert sich damit sehr früh die Frage heraus, welche Rolle der Mensch in seinem Wollen und Können im Heilshandeln Gottes an ihm spielt. Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre<sup>8</sup> (im Folgenden GER und mit Kapiteln oder Nummern) komponiert um diese Frage die Themen, die sich in der Umlaufbahn der theologischen Auseinandersetzung finden, ob der Mensch mitwirken könne an seiner Rechtfertigung. Diese genuin theologisch-anthropologische Frage wird in ihren unterschiedlichen Aspekten einer Klärung unterzogen. Diese Klärung geschieht in der spezifischen Methodik des grundlegenden Konsenses in dem, was die Verfassenen als „Grundwahrheit“ (14) herauskristallisieren. In den Einzelaussagen können die konfessionellen Differenzen dargestellt werden und sind in ihrer Spannung zur gefundenen Grundwahrheit dennoch mit dieser vereinbar. (14) Die Rechtfertigungslehre, die „das Werk des dreieinigen Gottes ist“ (15), ist das „unverzichtbare Kriterium, das die ganze Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren will.“ (18) So wird die Sündenverfasstheit des Menschen (Kapitel 4) zum zentralen theologischen Zugang der Erklärung. Mit dieser hermeneutischen Entscheidung wird allerdings theologisch-anthropologisch auf der theologiegeschichtlichen Folie von Augustinus ein Problem gelöst, das durch Augustinus erst die Schärfe erlangt hat, die später zum Problem wurde. Deswegen werden die zu lösenden theologischen Probleme in einer ‚negativen Anthropologie‘ so figuriert, dass sie sich vom Unvermögen des Menschen angesichts der Sünde (19–21) der Frage der Sündenvergebung (22–24) zuwenden. Die Rolle des Glaubens und der Gnade angesichts dieser anthropologischen Disposition wird in einem nächsten Schritt geklärt (25–27), um dann die grundlegende Thematik, wie der Mensch sündig und gerechtfertigt sein könnte, zu lösen (28–30). Mit der paulinischen Spannung zwischen Gesetz und Evangelium (31–33) wird die Auseinanderset-

---

<sup>8</sup> [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/documents/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_31101999\\_cath-luth-joint-declaration\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_ge.html); Zugriff am 8.4.2019. Weil die GER keinerlei geschlechtergerechte Sprache kennt, werde ich mich im Referat zur GER an diesem Duktus orientieren.

zung um das konkrete Tun des Menschen fortgesetzt, was sich auch an den Einzelfragen der Heilsgewissheit (34–36) fortsetzt sowie in der Deutung der guten Werke (37–39) seinen Abschluss findet.

Die Disposition des Menschen zur Gnade und zu dem Heilshandeln Gottes wird an den Anfang des Grundkonsenses gesetzt: „Unvermögen und Sünde des Menschen angesichts der Rechtfertigung“ (19–21). In der Dramaturgie der Erklärung ist dies die anthropologische Präambel. Die gemeinsame Grundwahrheit bildet das Bekenntnis, „dass der Mensch im Blick auf sein Heil völlig auf die rettenden Gnade Gottes angewiesen ist.“ (19) Er hat weiterhin „keine Freiheit auf sein Heil hin“, denn er steht als Sünder „unter dem Gericht Gottes und ist unfähig, sich von sich aus Gott um Rettung zuzuwenden oder seine Rechtfertigung vor Gott zu verdienen oder mit eigener Kraft sein Heil zu erreichen.“ Denn die „Rechtfertigung geschieht alleine aus Gnade.“ Die Differenz, die zwischen Lutheranern und Katholiken eingezogen wird, bezeichnet jene Überzeugungen, die sich eben durch die Theologiegeschichte ziehen. So betont die lutherische Seite diese anthropologische Disposition als völlige Unfähigkeit des Menschen, „bei seiner Errettung mitzuwirken“ (21). Denn der Mensch ist Sünder und widersetzt sich als Sünder aktiv dem Heilshandeln Gottes. Der Mensch ist durch seine Verfasstheit als Sünder rein Empfangender der Gnade. Durch die Annahme des *„mere passive“* wird jeder eigene Beitrag zur Rechtfertigung verneint, nicht aber, dass der Mensch personal beteiligt ist im Glauben. Dieser Glauben aber wird „vom Wort Gottes selbst gewirkt“ (21). Die katholische Position referiert die Entscheidung auf dem Konzil von Trient, das dem Menschen in seiner anthropologischen Disposition eine Mitwirkung zur „Vorbereitung auf die Rechtfertigung und deren Annahme durch seine Zustimmung zu Gottes rechtfertigendem Handeln“ (20) zusprach, weil der freie Wille (*Liberum arbitrium*) durch die Sünde nicht restlos zerstört ist. Die Zustimmung selbst, so die katholische Position, ist durch die Gnade eröffnet.

Gleichwohl bringt dieser Absatz nicht nur keine neue Erkenntnis in die Debatte, sondern bleibt bei der Spannung stehen, die sich theologiegeschichtlich ja keineswegs nur kontroverstheologisch gezeigt hat. Auf diese Weise konzentriert der Grundkonsens das Freiheitsverständnis dergestalt auf die Sündigkeit des Menschen, dass dies aus katholischer Perspektive theologisch doch fraglich ist. Was bedeutet es denn, dass der Mensch keine Freiheit auf sein Heil hin

habe? Diese Freiheit wird im nächsten Satz wiederum negativ konstruiert, denn sie wird durch die Sündigkeit des Menschen konkretisiert. Weil der Mensch Sünder ist, vor dem Gericht Gottes steht, hat er keine Freiheit auf sein Heil hin. Freiheit ist hier also einerseits durch die Sünde negiert, andererseits durch die Zuwendung zu Gott durch Gott allein eröffnet als eigene Rettung definiert. Meine These ist, dass sich hier etwas fortschreiben musste, weil die bestehenden Argumentationsmuster nicht aufgebrochen werden und kein anderer Ausgangspunkt für die Debatte gesucht wird. Die Gemeinsame Erklärung argumentiert konservativ auf der Folie der theologiegeschichtlichen Lehrverurteilungen. Wäre ein anderer Zugang zu dem Thema denkbar? Wer so fragt, muss fragen: Was hängt denn an dem *mere passive* oder an dem Festhalten am *liberum arbitrium*?

## 2. Erste theologiegeschichtliche Tiefenbohrung: *liberum arbitrium* oder *servum arbitrium*?

Der ausgesprochen polemisch geführte Disput zwischen Erasmus von Rotterdam und Martin Luther über das Vorhandensein und Vermögen des freien Willensvermögens wird gute 20 Jahre vor dem Konzil von Trient (1545–1563) ausgetragen. Erasmus veröffentlicht im Jahr 1524 die Schrift *De libero Arbitrio diatribe*.<sup>9</sup> In dieser reagiert er auf die sich zuspitzende theologische Diskussionslandschaft und namentlich auf die Radikalisierung von Luthers Freiheitsverständnis. Er rekonstruiert für ein Festhalten an der Willensfreiheit biblische und altkirchliche Argumente. Allerdings polemisiert auch Erasmus in seiner Schrift deutlich gegen Luthers Verneinung der Willensfreiheit.<sup>10</sup> Es gibt, so Erasmus, hinreichende Stellen sowohl in der Bibel als auch in der Tradition, die nicht nur für die Würde des Menschen sprechen, sondern diese auch in einer Freiheit zum

---

<sup>9</sup> Erasmus von Rotterdam, *De Libero Arbitrio Diatribe*. Gespräch oder Unterredung über den freien Willen, in: ders., *Ausgewählte Schriften*, Ausgabe in acht Bänden lateinisch und deutsch, herausgegeben von Werner Welzig, Bd. 4, Darmstadt 1969, 1–195.

<sup>10</sup> Dieser Teil geht zurück auf den längeren Aufsatz zum Thema Sünde und Freiheit: *Gunda Werner*, Sünde und Freiheit, in: LIMINA.

Guten sehen. Vor allem aber ist es für Erasmus aus ethischer und moralischer Perspektive unlogisch, auf diese Freiheit verzichten zu wollen: Denn ohne Freiheit gäbe es doch gar keine Verantwortung, ohne Verantwortung könne aber von keinem Schuldigen gesprochen werden. „Wenn der Mensch nun nichts zu tun vermöchte, dann wäre kein Raum für Verdienst und Schuld; und wo kein Raum für Verdienst und Schuld wäre, da wäre auch kein Raum für Strafe und Lohn. Wenn andererseits der Mensch das Ganze täte, dann wäre kein Raum für die Gnade, die Paulus sehr oft erwähnt und betont.“ (IIIa.17) Für Erasmus ist Gott als ein Gott zu denken, der sich mit seiner Gnade dem Menschen so zuwendet, dass der Mensch diese Gnade ergreifen können muss und zwar, dies ist Erasmus wichtig, in Freiheit! Der Mensch kann die Gnade sogar verweigern, allerdings würde ihm diese Verweigerung als Schuld angerechnet. Zudem würde der Mensch durch die Verweigerung und die daraus resultierende Schuld zugrunde gehen. Allerdings kann Erasmus nicht leichtfertig die Freiheit betonen und bestärken, denn auch dieser Disput wird auf der Folie der Abwehr des Pelagianismus ausgetragen. Deswegen muss Erasmus in seiner Streitschrift ein Zweifaches schaffen: Er muss sich von Pelagius, der, so Erasmus, dem freien Willen zu viel, und von Luther, der dem freien Willen zu wenig zutraut, abgrenzen. Erasmus kommt zu dem Schluss, dass er dem freien Willen durchaus einiges zutraut, jedoch Gottes Gnade das meiste (IV. 16). Für Erasmus ist dies eine theologische, aber mehr noch eine ethische Notwendigkeit. Denn mit der Freiheit ist die Verantwortung des Menschen aufrechterhalten. Die theologische Argumentation bezieht Erasmus vor allem auf die Frage, wie Gnade zu denken ist. Er entscheidet sich sehr klar dafür, dass die Gnade bleibend frei ist und der Mensch sich zu ihr verhalten kann. Sowohl die ethische Ebene als auch die gnadentheologische Ebene geht aber nur, wenn im Menschen eine Disposition angenommen wird, die zu beidem in der Lage ist. Und dies ist, so Erasmus sehr klar, die Denkmöglichkeit des freien Willens. Denn der freie Wille ist durchaus so zu denken, so Erasmus abschließend, dass die Bedeutung der Gnade nicht geschmälert ist. So ist der erste „Anstoß, durch den das Herz angeregt wird, gänzlich der Gnade zuzuschreiben und nur im weiteren Verlauf einiges dem Wollen des Menschen zuzuschreiben, das sich nicht der Gnade entzogen hat.“ (171). In den drei Schritten werden der Anfang und die Vollendung der Gnade, und der Fortschritt dem

Vermögen des Menschen zugerechnet. Aber auch hier möchte Erasmus diesen Fortschritt so denken, dass die zwei Ursachen, die hier miteinander verwoben werden, also die Gnade und der Wille, so aufeinandertreffen, dass auch hier der Gnade der Vorrang eingeräumt wird. Auf diese Weise könnten doch, so Erasmus, die Nachteile von Luther und das Vertrauen in die Verdienste sowie die Zurechenbarkeit der Taten erhalten bleiben. „Durch diese Mischung der Ursachen kommt es, daß der Mensch sein Heil zur Gänze der göttlichen Gnade zuschreiben soll, da ganz gering ist, was hier der freie Wille ausrichtet, und gerade das, was er tun kann, Geschenk der Gnade Gottes ist, der zuerst den freien Willen geschaffen, dann ihn auch befreit und geheilt hat.“ (173) So könnten vielleicht, so Erasmus weiter, die versöhnt werden, „wenn sie überhaupt versöhnt werden können“ (173), die sich nicht vorstellen können, dass der Mensch etwas Gutes habe.

Martin Luthers<sup>11</sup> Antwort kommt 1524 mit seiner Schrift *De Servo Arbitrio*.<sup>12</sup> In dieser Schrift weist Luther in aller Schärfe und Polemik die Auffassung von Erasmus zurück. Luther dekonstruiert die Schrift von Erasmus insbesondere in der biblischen Fundierung. Über weite Strecken stellt er Erasmus als jemanden bloß, der den Sinn der Schrift, ihre Sprache und ihre Bedeutung nicht verstehe und kenne. Biblisch ist für Luther unhinterfragbar, dass es eine Willensfreiheit, wie Erasmus sie aus der Bibel heraus argumentiert, nicht gebe. Dass Erasmus sich auf die Tradition und Lehrentscheidung zusätzlich beruft, erntet nur noch Spott. „Ist es nicht genug, seine Meinung den Schriften zu unterwerfen? Du unterwirfst dich dazu noch den Lehrentscheidungen der Kirche? Was kann die be-

---

<sup>11</sup> Vgl. unter aktuelleren Auseinandersetzungen zu Luther der ausführliche Sammelband: *Alberto Melloni* (Hg.): Martin Luther. Ein Christ zwischen Reform und Moderne (1517–2017). Berlin/Boston 2017; *Antonio Gerace*, Rechtfertigung durch Glauben. Eine Geschichte der Auseinandersetzung, a. a. O. 775–792.

<sup>12</sup> Martin Luther, *De Servo Arbitrio*. Vom unfreien Willensvermögen, in: Martin Luther, Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Bd.1: Der Mensch vor Gott, unter Mitarbeit von Michael Beyer herausgegeben und eingeleitet von Wilfried Härle, Leipzig 2006, 220–661 (WA 18,6000/StA 3,177). Zitiert mit Seitenzahlen der deutschen Übersetzung im Text. Mit dem Gedanken der Rechtfertigung beschäftigt sich Luther bereits in den *dictata super Psalterium* (1513–1516) sowie in dem *Sermo de duplici iustitia* (1519). Dieser Gedanke wird von Luther freilich weiterbearbeitet, so in der 32. These Luthers *Disputatio des homine* (1536). Der erste offizielle Ausdruck ist dann aber in den Augsburger Bekenntnissen 1530 zu finden.

stimmen, was nicht in der Schrift schon bestimmt wäre? ... Du unterwirfst dich und dennoch kümmert es dich nichts, ob du verstehst oder nicht. Ein Christ sei wahrhaft verflucht, wenn er nicht gewiss ist und versteht, was ihm vorgeschrieben ist!“ (231/233) Luthers Ziel ist es, diese Haltung und die daraus folgende Argumentation von Erasmus zu widerlegen und die Idee des freien Willensvermögens gänzlich abzustreiten. Aus seiner Argumentation möchte ich folgende fünf Punkte auswählen: Luther deckt erstens ein Paradox auf, das sich aus der Annahme des freien Willensvermögens ergibt, welches aber zweitens an sich ein Widerspruch ist. Denn drittens kann es dieses Vermögen nicht geben, denn es wäre nur Gott zuzusprechen. Die theologischen Argumente sind viertens in der Auseinandersetzung zwischen Augustinus und Pelagius zu finden und fünftens die Schlussfolgerung, dass es biblisch keine Begründung für das freie Willensvermögen gibt.

*Erstens* gilt es für Luther, dass das Handeln Gottes paradox erscheint, wenn er die Guten leiden, die Gottlosen aber ein gutes Leben leben lässt. (285/287) Diese Paradoxien sind aber allein im Glauben zu beantworten, dass „Gott seine ewige Güte und seine Barmherzigkeit unter ewigem Zorn, seine Gerechtigkeit unter Ungerechtigkeit“ verbirgt. (287) Es ist „der höchste Grad des Glaubens“ (287), dass dieser Gott so handelt und ist. Erasmus, so Luther, würde den Disput verbieten, die Wahrheitsfrage stellen und damit die Paradoxie zudecken, dem Glauben nicht dienen und vor allem die Reaktion hervorbringen, dass die Ungläubigen dann erst recht alles wissen wollen, auch das, was doch unerforschlich sei. Eine klare Antwort oder ein klares Schweigen ist der richtige Weg. Zu diesem Paradox gesellt sich das des freien Willensvermögens. Denn für Luther besteht es darin, das „was auch immer von uns aus geschieht, geschieht nicht aus freiem Willensvermögen, sondern aus reiner Notwendigkeit.“ (289) Luthers These, dass das Heil des Menschen rein vom Werk Gottes abhängt, hat die Konsequenz, dass der Mensch nichts in heilsamer Weise vor dem Werk Gottes tun kann. Dies ist notwendigermaßen so, weil es dem anthropologischen Dispositiv und dem Heilswillen Gottes entspricht, nicht aber gezwungenermaßen, so als wäre es nicht anders denkbar. *Zweitens* steht das freie Willensvermögen in sich in einem Widerspruch. Denn wenn der Mensch nicht in Gott ist, handelt er notwendig schlecht, weil er nicht anders vermag. Wenn er in Gott ist, handelt er notwendig un-

ter dem Geist Gottes, selbst als Sünder. (291) Es ist ein Widerspruch, weil der Wille nicht aussuchen kann, nach welcher Maxime er handelt. Luthers stärkstes Bild hierfür ist der Vergleich zum Reittier. Ist der Wille als Reittier gedacht, dann entscheidet der Reiter, wohin das Tier geht. Es ist nicht an dem Tier, den Reiter auszusuchen, sondern die Reiter, also Gott und Satan, streiten um das Tier. (291) *Drittens* kann das freie Willensvermögen nur Gott zustehen. Denn nur Gott könne tun, was immer er möchte „im Himmel und auf Erden.“ (295) Wollte man also dieses Vermögen auch dem Menschen zusprechen, wäre er gottgleich. Deswegen ist dies keine Vokabel, die anthropologisch zu verwenden ist. *Viertens* übertrifft nach Luther Erasmus noch die Pelagianer. Allerdings nicht in dem, was er dem freien Willen zutraue, sondern indem er ihn so halbiere, dass die Kraft des Unterscheidens aus dem freien Willensvermögen herausgenommen werde und nur noch das Wählen übrigbleibe. (353) Für Luther entfernt sich Erasmus hier von der Tradition, weil mit Augustinus nur denkbar ist, dass das Willensvermögen aus eigener Kraft nur sündigen könne. (355) Erasmus aber, so Luther, billigt „der Kraft des freien Willensvermögens nach beiden Seiten gleiche Stärke zu, so dass es aus eigener Kraft, ohne Gnade, sowohl sich zum Guten hinwenden als auch sich vom Guten abwenden kann.“ (355) Luther erkennt die Selbsttätigkeit des Willens als Ausschluss des Heiligen Geistes, etwas, was die ‚Sophisten‘ seiner Zeit verdammen müssten, wenn sie nicht „vor lauter Hass verblindet so gegen mich rasten.“ (355) *Fünftens* kommt Luther in seiner Exegese der alttestamentlichen und neutestamentlichen Fundstellen von Erasmus für den freien Willen zu einem exakt gegensätzlichen Ergebnis. Das freie Willensvermögen ist gekennzeichnet durch seine Unfähigkeit, es ist nämlich „jenes Ungeheuer, das zugleich nichts mit eigenen Kräften vermag, dennoch in Bemühen in seinen Kräften hat und aus einem ganz offensichtlichen Widerspruch besteht.“ (413)

Luther betont zum Ende seiner Streitschrift erneut, wie er das Zueinander von Gott und Mensch denkt. Wirkt Gott „jenseits der Gnade des Geistes ...“, wirkt er alles in allen, auch in den Gottlosen, indem er alles, was er allein geschaffen hat, auch allein bewegt, treibt und fortreißt durch die Bewertung seiner Allmacht; diese Bewegung kann all dieses weder vermeiden noch verändern, sondern es folgt und gehorcht notwendigerweise, jedes nach dem Maß seiner Tüchtigkeit, die ihm von Gott gegeben ist. So wirkt mit ihm auch alles

Gottlose zusammen.“ (571) Ist der Mensch gerechtfertigt, dann mahnt der Geist in ähnlicher Weise, und die Menschen als neue Menschen folgen dem Geist und wirken als neue Menschen mit ihm zusammen. Luther stellt noch einmal klar, dass der Streitpunkt zwischen ihm und Erasmus nicht der gerechtfertigte Mensch und sein Zusammenwirken mit der Gnade ist, sondern was der Mensch ohne Gnade vermag. Der Mensch ist geschaffen und erhalten aus der Allmacht Gottes, er kann nichts tun, um dieses Geschöpf Gottes zu bleiben. Gott wirkt aber nicht im Menschen ohne den Menschen, aber der Mensch kann nichts ohne Gott.<sup>13</sup> (573) Etwas lapidar bescheinigt Luther Erasmus zum Ende, dass er über das Freie Willensvermögen schreiben wollte, aber doch über die Gnade Gottes schrieb. (575)

### 3. Disponiert und begnadet – die Lösung des Konzils von Trient

Durch die Notwendigkeit, grundlegende theologische Streitfragen zu klären, nimmt das Konzil von Trient die Auseinandersetzung um das Verständnis von Sünde und Freiheit auf. Weil sich in diesen Fragen die reformatorischen Kritiken zuspitzen, muss das Konzil im Blick die Freiheit, die Sünde und die Rechtfertigung eine eigenständige theologische Position erarbeiten. Denn die für dieses Thema theologischen Streitsachen liegen ja auf dem Tisch: die Ursünde, der freie Wille, die Rechtfertigung.<sup>14</sup> Nicht zuletzt die Auseinandersetzung zwischen Luther und Erasmus hatte deutlich gemacht, dass sich erst im Zueinander dieser Themen die Freiheit angesichts der Sünde

---

<sup>13</sup> *Christiane Schubert*, mere passive 195–197, arbeitet anhand der Forschungen von Dalferth heraus, dass sich die Argumentation der Rechtfertigung auf der Folie der Schöpfungstheologie bewege. In diesen Gedanken ist die Idee eingewoben, dass es sich genauer genommen um eine Neuschöpfung des Menschen handelt, so dass von zwei Passivitäten die Rede sein müsste, die erste ist die Passivität im Blick den Widerstand in der Sünde, so dass der Mensch zu seiner Umkehr nichts tun könne. Ist die Sünde überwunden, ist der Mensch wie ins Nichts versetzt und kann aus diesem Nichts neugeschaffen werden und ist in dieser Neuschaffung folglich auch passiv.

<sup>14</sup> Vgl. *Gunda Werner*, Die Freiheit der Vergebung. Eine freiheitstheoretische Reflexion auf die Prärogative Gottes im sakramentalen Bußgeschehen, Regensburg 2016, 209–234.

wirklich durchdringen ließe. Denn die Kritik Luthers an Erasmus, dass er über die Gnade schreibe und nicht über die Freiheit, legt ja doch offen, wo das Problem begraben liegt. Auf dem Konzil erarbeiten die Theologen eine kreative Lösung, indem sie die Entscheidung im Rechtfertigungsdekret, dass der Mensch bleibend einen freien Willen besitze, mit der Ursünde, der sakramentalen Buße und der Reue als eine Disposition der Rechtfertigung verbinden. Auf diese Weise ist die Klärung des freien Willens in ein umfassendes theologisches Verständnis eingebettet. Die Konzilsteilnehmer können freilich auf vielfältige Diskurse zurückgreifen, so vor allem auch auf die deutlichen Äußerungen von Luther und Erasmus. Die Diskussion um den freien Willen und die Folgen der Erbsünde werden folgerichtig im Rechtfertigungsdekret verortet.<sup>15</sup> Nun ist im vierten Kanon des Rechtfertigungsdekretes eine Überraschung zu entdecken. Denn die Konzilsteilnehmer dogmatisieren, dass durch die Ursünde der freie Wille gerade nicht ausgelöscht wurde und der Mensch deswegen an der Rechtfertigung mitarbeiten könne. Auf diese Weise wird eine wesentliche Korrektur zu den Kanones des zweiten Konzils von Orange (529) vollzogen. Denn durch das Dekret wird „die augustinische Tradition“ unterbrochen und „ebenso (um es vorsichtig auszudrücken) die Kanones von Orange über den Verlust der Freiheit in neuer und geradezu korrigierender Weise“<sup>16</sup> akzentuiert. Weil der Kanon 4 des Rechtfertigungsdekretes sich für die Mitwirkung jenes durch Gott erweckten freien Willens einsetzt, können beide Perspektiven korrigiert werden: die Synode von Orange ebenso wie die Vorstellung des „*mere passive*“ von Luther. Durch die Erbsünde wurde also der freie Wille nicht restlos zerstört, deswegen kann der Mensch sich zur eigenen sündigen Geschichte verhalten. Bedeutend ist dabei die Klarheit, die dem Gnadengeschehen angemessen ist, denn „der absolute Primat der Gnade bleibt unangetastet, bestritten wird nur ihre *Allein*wirksamkeit.“<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Antonio Gerace, Rechtfertigung, interpretiert das Konzil dezidiert aus der Auseinandersetzung mit Luther und mit Pelagius, so dass das Konzil sich in der „*aura mediocritas*“ (789) bewege, die ein Schutz vor übermäßigen Extremen sei. Dem sind die Formula Concordia von 1577 entgegengesetzt, die die total Korruptiertheit der Natur des Menschen betonen.

<sup>16</sup> Thomas Pröpper, Theologische Anthropologie, 1075.

<sup>17</sup> A. a. O. 1078.

#### 4. Zweite theologiegeschichtliche Tiefenbohrung: die Rezeption Luthers in zwei exemplarischen Dogmatiken des 19. Jahrhunderts

Durch das Konzil von Trient konnte die Auseinandersetzung um die Gnade und die Freiheit auch deswegen nicht still gestellt werden, weil die Formulierung im Kanon 4 des Rechtfertigungsdekretes ja in der Tat die Frage offen ließ, wie die freie Gnade Gottes, die Freiheit Gottes und die Freiheit des Menschen im freien Willen zueinanderstehen.<sup>18</sup> Den dadurch entstehenden Gnadenstreit kann ich hier nicht verfolgen, sondern möchte exemplarische Einsichten in die Rezeption von Luthers *mere passive* in der katholischen Dogmatik des 19. Jahrhunderts anführen<sup>19</sup>, weil sich in ihnen exakt jener theologische Ansatz in kontroverstheologischer Absicht zurückverfolgen lässt, mit dem die Gemeinsame Erklärung wiederum einen Konsens sucht und den ich etwas spitz als ‚negative Anthropologie‘ bezeichnet habe.

Heinrich Klee, Professor in Bonn, erörtert in seiner Dogmengeschichte von 1838 die Auseinandersetzung mit den Reformatoren als eine neue Auseinandersetzung um den Pelagianismus.<sup>20</sup> Heinrich Klee positionierte sich kritisch gegenüber moderner Philosophie und kann daher als ein Vertreter der klassischen Theologie gelten. Die Reformatoren, so Klee, wehren sich gegen „das pelagianische Element, welches sich, wie sie meinten, während des Mittelalters in die Kirche eingeschlichen“<sup>21</sup> habe. Die Geschichte der Ursünde wie auch der Gnade wird als eine Theologiegeschichte der Abwehr des Pelagianismus geschrieben.<sup>22</sup> Diese beiden werden, die Pelagianer also und die

---

<sup>18</sup> Dies führte dann auch zu der Kontroverse der Neuzeit, nämlich zum Gnadenstreit. Vgl. *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.

<sup>19</sup> Auf die Ursachen und Gründe für die spezifische Zeichnung des Lutherbildes in der Zeit der Konfessionalisierung kann ich hier nicht eingehen, möchte aber exemplarisch hinweisen auf: *Günter Frank*, Luther in der katholischen Histeriographie der Theologie: 19. und 20. Jahrhundert, in: Alberto Melloni (Hg.): *Martin Luther 1035–1051*; *Patrizio Foresta*, Katholische Verdammung und Erlösung Luthers, a. a. O. 815–838; *Franco Motta*, Die Gefangennahme des Minotaurus. Das Lutherbild der katholischen Kontroverstheologie, a. a. O. 747–774.

<sup>20</sup> *Heinrich Klee*, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 2, Mainz 1838.

<sup>21</sup> Ebd. 93.

<sup>22</sup> *Heinrich Klee*, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 1, Mainz 1837, 310–311.

Reformatoren, als zwei konträre Punkte gezeichnet. Denn die Pelagianer hätten einer abstrakten Natur und Freiheit des Menschen zugetraut, das Gute aus sich heraus zu können, während die Reformatoren verträten, dass alles Todsünde sei, was ohne Glauben und Gnade geschehe. Die Wurzel für diese Auffassung der Reformatoren ist in der Ursünde zu finden, die den „vollen Untergang der Natur des Menschen in der Sünde“ zu Folge habe.<sup>23</sup> Die Vorstellung, dass es eine Substantialität des Bösen gäbe und die Natur einer „Transsubstantiation“ in die Sünde unterzögen würde, beschreibt Klee als den Schritt, den Augustinus noch nicht gemacht habe, aber „von Luther gehegt“ wurde.<sup>24</sup> Das Konzil von Trient nun restaurierte nach Klee die kirchliche Lehre aus der Tradition und wies die Auffassung der Reformatoren ab. Die kirchliche Tradition habe nämlich einerseits die Macht der Gnade immer hervorgehoben, ohne sie damit so zu verstehen, dass sie die Freiheit des Menschen aufheben würde. Sie ist keine die Freiheit aufhebende Nötigung und zeichnet sich nicht durch eine Unwiderstehlichkeit aus. Andererseits habe die Tradition immer betont, dass die Folgen der Ursünde im einzelnen Menschen zwar da sind, aber die Ebenbildlichkeit nie gänzlich zerstört wurde. Die Freiheit des Menschen sei sogar immer anerkannt worden.<sup>25</sup> In den Fußnoten zu diesem Traditionsargument ist aus gutem Grund die Synode von Orange nicht aufgeführt.<sup>26</sup> Es wird sogar Augustinus als Verfechter der Freiheit aufgezählt, der diese besonders stark betone.<sup>27</sup> Nur so kann Luther als auch von Augustinus abweichender Theologe gezeichnet werden. Aufgabe der Tradition und der Scholastik war es in der Tat jedoch durchgehend, eventuellem Pelagianismus oder Semipelagianismus den Riegel vorzuschieben.<sup>28</sup> Denn Gnade und Freiheit seien nicht nebeneinander zu verstehen, sondern miteinander, so dass dem Menschen durchaus auch Verdienste zugeschrieben werden können. Von dieser kirchlichen Tradition weichen nun die Reformatoren, so Klee weiter, gänzlich ab. Eine Zustimmung zu der Vorstellung „der Thätigkeit des Menschen mit und nach der

---

<sup>23</sup> A. a. O. 94.

<sup>24</sup> Lehrbuch 1, 314.

<sup>25</sup> Vgl. ebd. 318.

<sup>26</sup> Vgl. ebd. Fußnote 4.

<sup>27</sup> Vgl. ebd. 319.

<sup>28</sup> Vgl. Klee, Lehrbuch, Bd. 2, 97–99; auch Klee, Lehrbuch, Bd. 1, 319–320.

Gnade“ konnten sie nicht geben.<sup>29</sup> Die Frage nach der Tätigkeit des Menschen findet auf dem Konzil von Trient ebenfalls eine klare Entscheidung. Hier allerdings formuliert Klee die Entscheidungsfindung des Konzils durchaus aufschlussreich. „Dagegen erklärte sich das Konzil von Trient in Gemäßheit der alten tradirten Lehre dahin, daß der Mensch sich in Beziehung auf die Gnadenwirkung nichts wenig, wenn blos passiv verhält, sondern vollkommen freythätig, daß es bey ihm steht, mitzuwirken mit der Gnade, oder aber im Gegentheil nicht mitzuwirken und der Gnade Widerstand zu leisten.“<sup>30</sup> Die doch recht gemäßigten Ansichten des Konzils werden hier nicht nur deutlich schärfer gezeichnet, als sie im Wortlaut zu finden sind, sondern das Sich-Erklären des Konzils lässt auch hier offen, dass die tradierte Lehre ja gerade eine andere war und die Freiheit im antisemipelagianischem Reflex ausgeschlossen hatte. Die weitestgehende Empörung erfahren aber nicht die Reformatoren, denn diese waren ja durch das Konzil von Trient verurteilt, sondern die Jansenisten, die es wagen, diese Fragen weiter zu erörtern.

Johann Evangelist von Kuhn, Dogmatiker an der Katholischen Fakultät in Tübingen, setzt sich in der zweiten Auflage seiner Dogmatik nicht nur mit der Neuscholastik auseinander, sondern auch mit den Reformatoren.<sup>31</sup> Kuhn führt die Frage nach der Willensfreiheit in einer gänzlich differenten Form ein, nämlich als eine philosophische und als eine anthropologische Diskussion um die Bedingung der Möglichkeiten eines freien Willens. Sein Ausgangspunkt ist die Ebenbildlichkeit des Menschen, die er so ausdeutet, dass der Mensch gut geschaffen ist. Ist der Mensch gut geschaffen, ist er auch zum Guten geschaffen und so ist es sein Wille. Kuhn setzt als Gegenpol zu Pelagius nicht die eingeschränkte Freiheit, sondern einen freien Willen, der vor jeder Willensentscheidung als so beschaffen gedacht werden muss, dass er eine Freiheit zum Guten ist.<sup>32</sup> Den Gegenpol zu Pelagius ist der Manichäismus, der den Willen anhand der Entscheidungen qualifiziere und ihn so in sowohl gut als auch böse unterscheide. (13)

---

<sup>29</sup> Ebd. 99; 106–108.

<sup>30</sup> Ebd. 100.

<sup>31</sup> *Johann Evangelist Kuhn*, Die christliche Lehre von der göttlichen Gnade, Tübingen 1868.

<sup>32</sup> Vgl. *Kuhn*, Gnade, 14.

Kuhn erarbeitet seine Argumentation streng schöpfungstheologisch. Denn ein zum Ebenbild Gottes geschaffener Mensch muss dieses Ebenbild ja auch darstellen können, etwas in sich haben, was diesem Ebenbild entspricht. Dieses Etwas könne aber eben nicht nur im ersten Menschen gedacht sein, denn sonst wäre die Idee der Schaffung des Menschen widersprüchlich. Philosophisch muss deswegen gedacht werden können, dass der Mensch durch die ihm gegebene vernünftige Natur im Stand ist, Gott zu erkennen sowie seiner natürlichen Bestimmung zum Guten gerecht zu werden. (12) Diese „*possibilitas naturalis*“ (12) muss nun theologisch weiterbestimmt werden. Weil dieses Vermögen in die Hand des Menschen gelegt sei, komme es eben auch nur auf den Menschen an, so dass der freie Wille gedacht werden kann als die „Möglichkeit von Entgegengesetztem“. (13) Der Mensch also kann sich den göttlichen Dingen zu- oder auch abwenden, sich also vernünftig oder unvernünftig verhalten. Um diese freie Willensfähigkeit dreht sich die Gnadenlehre. Theologisch geht es Kuhn dabei darum, anhand der kirchlichen Lehre eine Fassung der Willensfreiheit zu reformulieren, die einsichtig ist. Dass es den freien Willen gibt, das steht für Kuhn außer Frage. Denn die Willensfreiheit konstituiert mit der Vernunft zusammen die Ebenbildlichkeit des Menschen und muss deswegen gut sein. (14) Von Natur aus ist der Wille also als *bonae voluntatis* zu denken. Hier nun greift der nach Kuhn so genannte Pseudoaugustinismus an, denn er verneint die Wahlfreiheit als auch den freien Willen. (15) Kuhn präzisiert, dass der Wille so wollen will, wie er innerlich gestimmt ist, also mit Wohlgefallen und Liebe will, aber er folgt nicht immer dieser Neigung. Denken die Pseudoaugustianer nun, dass mit der Sünde des ersten Menschen die Güte und die Freiheit verloren gegangen sei, so betone die kirchliche Tradition, dass nur die übernatürliche Natur, nicht aber die natürliche Natur verändert sei und somit der Wille und seine Wahlfreiheit bleiben. (15) Der Mensch hat daher bleibend einen freien Willen und bleibt damit der Herr seiner Handlungen. (16) Die menschliche Natur also ist das Konstante, diese ist durch die Willensfreiheit gekennzeichnet, die je ausgeprägte Persönlichkeit, also die konkrete Sittlichkeit, ist das Veränderliche. (17) Kuhn bietet damit die Differenz zwischen der Natur des menschlichen Willens und der sittlichen Beschaffenheit an. Der Mensch also ist freier Wille und unterliegt keiner Notwendigkeit, dieser ist aber zur Tugend geneigt (19) und

bleibt es, solange der Wille dies will. Der freie Wille ist der Anknüpfungspunkt für die „Versehung mit der Gnade.“ (22) Diese nach Kuhn grundlegende Auffassung des katholischen Dogmas ist von ihm deutlich schärfer konturiert, um die Unhintergebarkeit von diesem Etwas im Menschen, das von sich aus ansprechbar ist für die Gnade, in einer Art und Weise zu betonen, dass es seine Zeitgenossen verstehen.

Diese beiden unterschiedlichen theologischen Ansätze machen deutlich, dass die Interpretation der Tradition als auch der Reformation sehr different verlaufen kann. Argumentiert Klee mit den Traditionsversatzstücken recht unvermittelt den Inhalt der dogmatischen Entscheidungen gegen die Reformation, startet Kuhn mit einer philosophischen Spekulation, die theologisch spezifiziert und für die Zeit konkretisiert ist. Vor allem aber versucht er die vorgegebene Anthropologie anders zu akzentuieren, um einen Ausweg aus dem Dilemma zu finden. Die nähere Definition der Ebenbildlichkeit eröffnet für Kuhn ein genuin theologisches Argument für den freien Willen, das er zudem scholastisch begründen kann. An diesem Ansatz der Ebenbildlichkeit weiterzudenken, der allerdings eine verringerte Wirkung der Erbsünde als Voraussetzung hat, würde aus dem bestehenden Dilemma herausführen.

##### 5. Ausblick – von der ‚negativen Anthropologie‘ zur Ebenbildlichkeit Gottes als ‚positiver Anthropologie‘

Der kurze Einblick in die theologiegeschichtlichen Debatten, die dem Grundkonsens der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre zugrunde liegen, sollten einen Einblick in die hermeneutische Grundentscheidung, ihrer daraus folgenden und bestehenden Debatten geben. Weil die Voraussetzung für das Thema des freien Willensvermögens und des Zueinanders von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit unter der Voraussetzung der erbsündlichen Verfassung als *conditio sine qua non* gedacht werden, können Lösungen und Kompromisse nur auf dieser Folie gefunden werden. Was wäre aber, wenn die Idee von Johann Evangelist Kuhn weitergedacht würde? Wenn es die Ebenbildlichkeit des Menschen ausmachen würde, mit freiem Willen und Vernunft ausgestattet zu sein und zudem eine Anlage zum Guten in sich zu haben?

Was wäre also, wenn nicht nur das theologische Konstrukt einer Erbsünde angesichts der Moderne kritisch reformuliert würde, sondern dies auch für die Bedingungen der Möglichkeit des Handelns und Entscheidens in Anspruch genommen werden könnte? Es ist ja doch bezeichnend, dass die Lehre der Kirche im Blick auf die erb-sündliche Verfassung des Menschen sehr im Vagen bleibt und die Klärung durch die Tradition selbst nicht mehr referiert. Die Sünde Adams wird an jeden Menschen weitergegeben, so dass jeder von Geburt an betroffen ist (KKK 403) und diese Sünde nicht als persönliche Sünde zu denken ist. Diese Begründung der Kindertaufe zur Vergebung eben dieser Sünde als die Sünde, die in allen ist, wird durch den Gedanken der einen Menschennatur erhärtet (KKK 404). Es ist eine „Einheit des Menschengeschlechtes“, weswegen alle von der Sünde Adams betroffen sind, auch wenn die Weitergabe der Erbsünde ein Geheimnis bleibe, selbst wenn dieses Geheimnis vier Zeilen weiter durch die Weitergabe in der Fortpflanzung präzisiert wird. Diese Erbsünde wird dezidiert als ein Zustand, nicht als eine Tat angesehen. Zwei Absätze weiter wird die Weitergabe der Sünde dann als vor allem im 5. Jahrhundert geklärt dargestellt (KKK 406), wo sie in der Auseinandersetzung mit Pelagius durch Augustinus, im 16. Jahrhundert in der Auseinandersetzung mit der Reformation geklärt beschrieben wird. Für die Klärung des Sinngehaltes werden die zweite Synode von Orange und das Konzil von Trient angeführt.

Die positive Rekonstruktion von Einzelstücken der Tradition sowie ihrer biblischen Fundierungen in dem offiziellen Dokument zum Glauben der römisch-katholischen Kirche wären eine eigene Analyse wert. Darauf hinzuweisen ist doch zumindest, dass die Unentschiedenheit, ob die Weitergabe nun ein Geheimnis oder geklärt sei, sich durch die Formulierung der Fortpflanzung einerseits präzisiert ohne die Annahme einer gemeinsamen Menschennatur zu vertiefen. Die biologische Assoziation wird der Katechismus aktiv nicht los. Ebenso erstaunt das Traditionsargument zum Sinngehalt der Erbsünde, denn die zweite Synode von Orange und das Konzil von Trient behaupten ja gerade nicht dasselbe, sondern, wie dargestellt, zwei sehr unterschiedliche Auffassungen zur menschlichen Freiheit. Es wären weitere Anfragen, auch exegetischer Natur zu stellen. Deutlich wird hier wie auch im Dokument der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigung, dass das Beibehalten der anthropologischen Grundlagen keine wirkliche Veränderung herbeiführt. Die reine Pas-

sivität des Menschen noch nach der Begnadung ist allerdings ein Gedanke, der katholisch schwer einzuholen ist.

Vielleicht ist an dieser Stelle die Anfrage von Immanuel Kant doch ernstzunehmen, der daran erinnert, dass es einen Unterschied gibt zwischen einer scheinbaren Natürlichkeit eines Hangs zum Bösen und einer wirklichen Natürlichkeit desselben.<sup>33</sup> Kant bietet den Gedankengang an, dass etwas als von Geburt an vorhanden wirken könne, das doch erst mit dem Willen erwachen kann. Eine Erbsünde ist für ihn undenkbar, weil der Gedanke selbst schon einen Widerspruch beinhaltet, denn etwas, das freiheitliche Tat ist, kann nicht vererbt werden. Was wäre also, wenn die *conditio humana* als endliche und widerstreitende nicht zugleich als sündige verstanden würde? Wenn das Hineingeboren werden in einen Schuldzusammenhang keine eigene Schuld ist? Was würde es für theologische Konsequenzen haben, wenn die eigentliche Frage sich auf das verantwortungsvolle Sich-Verhalten zu einem Schuldzusammenhang letztlich die anthropologisch und ethisch relevante ist? Dann müsste allerdings geklärt werden, ob der Mensch in erster Linie, selbst als SünderIn, nicht doch als Ebenbild Gottes gedacht werden sollte, der als solches auch die von Gott vorgelebte Idee der Gerechtigkeit dem Mensch-Sein gemäß leben kann? Diese Frage stellte ja bereits Erasmus, ob die Folgen einer Vergrößerung der Erbschuld „ins Ungemessene, durch die man auch die hervorragendsten Kräfte der menschlichen Natur so verdorben sein läßt, daß sie aus sich nichts vermag außer Gott nicht zu kennen und ihn zu hassen, und daß nicht einmal der durch die Gnade des Glaubens Gerechtfertigte irgendein Werk tun kann, das nicht Sünde ist ...“ (183), nicht in eine theologische Ausweglosigkeit führt. Eine andere anthropologische Grundlage allerdings würde von beiden Traditionen die Imaginierung einer Traditionsveränderung verlangen, welche durchaus aus den pluriformen Traditionssträngen in der Geschichte herauszuholen wäre, die sich mit der vererbten Sünde und ihre Folgen schwergetan haben. Mit einer veränderten Interpretation des anthropologischen Verständnisses

---

<sup>33</sup> Hierzu *Immanuel Kant*, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: Kant, Immanuel, Werkausgabe in 12 Bänden Bd.8. herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1968; vgl. *Gunda Werner*, Freiheit der Vergebung 127–157.

der Erbsünde würden in der Tat die daraus folgenden Problematiken verhindert und kognitive Dissonanzen auflöst werden können. Denn dem freien Willen wird nicht zuletzt deswegen etwas zugestanden werden müssen, weil nur so eine Zurechenbarkeit eigener Taten als auch der freiwilligen Versagung der Gnade denkbar bleiben. Die Abgründigkeit des Gottesbildes bei einem Verzicht auf die Zurechenbarkeit ist theologiegeschichtlich hinreichend bekannt, denn sie bekommt den Anschein der invertierten Theodizee, in der bereits gefragt werden müsste, ob Gott in Kauf genommen habe, dass er des Leidens und der Ungerechtigkeit angeklagt würde, um dann sich selbst zu beweisen.

In der katholischen Tradition hat sich der anthropologische Gedanke, dass der Mensch eine bleibende Antwortfähigkeit in sich trägt, die sich zu dem anrufenden Gott und seiner Gnade verhalten kann, mannigfaltig ausgeprägt. „Und wie sie [die Gnade, GW] ihm nicht ohne seinen Willen und seine Bereitwilligkeit zu eigen geworden, so verbleibt sie ihm auch nur, wenn er will und so lange er will.“<sup>34</sup> An der freien Wirksamkeit der Gnade würde sich gleichwohl nichts ändern, hinterfragt würde dann nur das Verständnis ihrer Alleinwirksamkeit.

---

<sup>34</sup> Kuhn, Gnade 26.