

SCHUBERT, CHRISTIANE, *mere passive?* Inszenierung eines Gesprächs über Gnade und Freiheit zwischen Eberhard Jüngel und Thomas Pröpfer. Regensburg: Pustet 2014. 288 S., ISBN 978-3-7917-2621-2.

Die Studie von Christiane Schubert (= S.) scheint zwar einem „uralten Streit“ (13) gewidmet, traktiert aber das intrikate Problem des Verhältnisses der Freiheit Gottes zur Freiheit des Menschen in soteriologischer Zuspitzung im Gespräch mit zwei innovativen theologischen Konzepten. Dabei ist S. besonders darum bemüht, den Unterschied der Ansätze von Thomas Pröpfer und Eberhard Jüngel zu betonen, um so im scheinbar konfessionellen Dissens Position für die katholische Betonung der bleibenden Potenziale menschlicher Freiheit und gegen die evangelische Betonung von Gratuität, Passivität und Zurückweisung eines leistungsaffinen Gnadendenkens zu beziehen. Dass Verf.in dabei kein eigener, zumindest aspektiver gnadentheologischer Vermittlungsversuch gelingt oder im Sinne der Hermeneutik à la Hans-Georg Gadamer einen Beitrag dazu leistet, einen Teil des Problems zumindest neu und anders zu sehen, schmälert nicht ihre Leistung, zwei der relevantesten theologischen Konzepte der Gegenwart miteinander ins Gespräch gebracht zu haben, um eine bleibende theologische Frage von Rang zu hören.

Der Aufbau der Arbeit ist einfach: Der erste Teil erscheint als Relevanzaufweis des gewählten Themas und skizziert kaum neue dogmatische Auseinandersetzung zwischen Karl-Heinz Menke und Bernd Oberdorfer aus 2009 über die lutherische Rechtfertigungslehre und die Frage, aus welchen Gründen der Mensch passiv vor Gottes Gnadenhandeln gedacht werden kann oder eben nicht (15). Im zweiten Teil folgt die Darstellung der Freiheitskonzeption Thomas Pröpfers, der unter anderem die Freiheitsanalyse Hermann Krings' insofern für die theologische Debatte aufschließt, als der Begriff einer formal unbedingten Freiheit, im Gegensatz zu einer material-bedingten Freiheit, ein *absolutum* in die Endlichkeit menschlicher Freiheit einträgt, an die eine anthropologisch gewendete Gottesrede anknüpfen soll (35). In der Argumentationslogik der Verf.in geht es dabei um die Betonung des Aktivitätsmoments des Menschen, wie es sich aus dem Freiheitsdenken Pröpfers ergibt. Im dritten Teil folgt die Darstellung der Theologie Eberhard Jüngels. Um als Gegenstimme zu Pröpfer figurieren zu können, wird das reformatorische *mere passive* als anthropologisches Gegenkonzept zur katholischen Rezeption des Freiheitsdenkens besprochen. Im vierten und letzten Teil werden – wie könnte es anders sein – die vorangegangenen Teile ins Gespräch gebracht, auch um die konstruierte Frontstellung und anthropologische Engführung etwas aufzulösen. Davon unberührt bleibt die nicht gerade *mezza voce* vorgetragene Kritik der Verf.in an einer vermeintlichen „Erklärungsnot“ des *mere passive* (267), als sei die Option einer „offenen Geschichte“, wie sie Pröpfer, ganz anders übrigens als Karl Rahner, behauptet, nicht ebenso ein Bündel ungelöster Probleme – schon auf Grund des möglichen Zusammenbruchs eschatologischer Hoffnung.

In Auseinandersetzung mit Pröpfers veritablem Freiheitsbegriff betont S. den für Pröpfer wichtigen Zusammenhang von Freiheit und Ansprechbarkeit für Wahrheit, die allerdings nur – *mere passive* – als Geschenk Sinn verbürge (63). Besonderes Anliegen Pröpfers sei der philosophische Ausweis der Verwiesenheit des Menschen auf Gott. Damit, so Verf.in, stehe Pröpfer gegen die evangelisch-theologische Tradition, die die Ansprechbarkeit des Menschen auf Gott alleine offenbarungstheologisch fundiere und darüber hinaus den Menschen für so verderbt halte, dass nichts im Menschen von sich an die Rede Gottes anknüpfen könne (71–75). Dagegen wendet Pröpfer ein, nicht erst der Mensch als Sünder bedürfe der Gnade, sondern der Mensch an sich, weil anders als im Sinne der Verwiesenheit der Freiheit Sinn und Vollendung undenkbar seien (88) – ein Aspekt, bei dem S. vorsichtige Kritik anmeldet, da Pröpfer im Verlauf seiner Argumentation nicht stringent zwischen harmatologischer und anthropologischer Begründung der Ansprechbarkeit auf Gott unterscheide (90). Eigentliches Plädoyer Pröpfers sei allerdings innerhalb seines freiheitstheoretischen Ansatzes der auch bibeltheologisch fundierte Hinweis, nach dem eine *gratia efficax* niemals über die Freiheit hinweg wirken könne, mithin der Mensch nicht zur Gemeinschaft mit Gott gezwungen werden könne (94). Sein Freiheitsbegriff führe allerdings nicht zu einer rigorosen und trostlosen Es-

chatologie; vielmehr traue Pröpfer der Liebe Gottes ein so gewinnendes Wesen zu (95), dass etwa Menkes Insistieren auf die Option eines düsteren Ausgangs der Geschichte auf Grund des möglichen Neins eines Opfers zur Versöhnung reine Possibilientheologie bleibt, die Luther bereits disqualifiziert hat.

Kaum minder repräsentativ ist schließlich Jüngels theologischer Ansatz, den Verf.in deshalb als Gegenentwurf zur neueren katholischen Freiheitsanalyse präsentiert, weil er auf gegenüberliegender Seite Kritik an der gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre übt und dabei das protestantische Exklusivpartikel *sola gratia* unterminiert sieht (126). Ungleich grundlegender für die anthropologische Bestimmung ist Jüngels Profilierung eines Gerechtigkeitsbegriffs, der dezidiert biblisch (paulinisch) und nicht aristotelisch bestimmt sei, wie Verf.in herausarbeitet, und Gerechtigkeit dabei nicht als Reaktion auf menschliche Leistung, sondern als konditionslose Anerkennung zu verstehen sei (132–134). Im Horizont dieser Diagnose sei Jüngels *mere passive* nicht als Verdammung zu reiner Passivität zu verstehen; allerdings wird die Chronologie von Imperativ und Indikativ umgekehrt, sodass vor jeder Leistung bereits Annahme erfolgt. Dass Jüngel keinesfalls einer freiheitsnegierenden Anthropologie das Wort redet, ergibt sich aus seiner, auch in der katholischen Tradition und ebenfalls von seinen Kritikern aufgegriffener Bestimmung von Freiheit und Abhängigkeit, die im Verhältnis zu Gott im gleichen Maße zunehmen. Gott erscheint nicht als Ende, sondern als Garant von Freiheit (147–150), sodass die kontroverstheologische Frage nach der Einbeziehung des Menschen in das Rechtfertigungsgeschehen (168) nicht schon dann einen negative Bescheid für menschliche Freiheit erfährt, wenn Abhängigkeit und Passivität betont sind. Dies deutet Verf.in auch an, obwohl sie eher die Frontstellung zwischen einem paradoxen „freie[n] Glauben und Gehorsam“ gegen das evangelische ‚bloß ergibt‘ fokussiert (170–171). Insbesondere die von S. erinnerte sabbatliche Interpretation von Passivität bei Jüngel verbietet die Vorstellung von einem objekthaften Erlösungsverständnis protestantischer Theologie (172, 209, 235). Insofern ist S.s Schlussfolgerung im Schlussteil der Arbeit folgerichtig, wenn sie betont, dass die Ansätze von Pröpfer und Jüngel, trotz verschiedener Akzentsetzungen (Natur oder Sünde als *Movens* des *sola gratia* etc.), nicht im Widerspruch zu einander stünden (228–229), obwohl sie, was schwer zu balancieren ist, völlig verschiedene Menschenbilder zu Grunde legten (251). Neben zaghafter Kritik an Pröpfers Konzept kritisiert S. Jüngel und ein angebliches Ausbleiben philosophischer Rechtfertigung sowie die Übernahme der Verderbtheits- these protestantischer Orthodoxie (245–247). Diese harsche Kritik kassiert Verf.in aber schließlich doch wieder, wenn sie mit Blick auf das Gesamtwerk nicht umhinkommt, den „bittenden Gott“ Jüngels anzuführen, der offenbar doch nicht an der Antwortfähigkeit des Menschen vorbei handelt (260). Dennoch kommt Verf.in am Ende wieder dort an, wo sie begonnen hat: bei einem uneingeschränkten Votum für die katholische Position Pröpfers (251–252) und für ein Menschenbild, das Gott und Menschen in Kategorien der Freundschaft und nicht – wie angeblich bei Jüngel – Gott als zunächst autoritatives Wesen bestimmt (271).

Damit wäre die Kritik bereits intoniert. Die nicht nur pathetisch wirkende, sondern auch schicksalsschwere und endzeitlich-düstere Rede von der „Versöhnung mit Gott“, die zugleich, und das gerade ist das Problem, „eine Versöhnung zwischen Täter und Opfer“ sein müsse, übernimmt S. von Menke und nutzt sie eingangs, ebenfalls im Gestus moralischer Empörung, um eine aktive Anthropologie zu begründen (19). Dabei bleiben aufmerksame Distinktionen aus, denn allein das sakramentologische Faktum der Beichte im Katholizismus, dessen Logik Versöhnung geradewegs am Opfer vorbei schafft, hätte bei Menke und Verf.in erste Kohärenz-Zweifel wecken müssen. Dabei hat sich S.s Gewährsmann nicht einmal die Mühe gemacht, anders als Oberdorfer, nach Aspekten theologischer Übereinkunft zu suchen, sondern beharrt auf einer nicht einmal innerkatholisch geteilten Fundamentalkritik des reformatorischen *mere passive*.

Doch Verf.in übersieht weitere fundamentale Probleme ihrer beinahe uneingeschränkten Affirmation einer in ökumenisch-theologischer Perspektive längst argumentativ überwundenen Frontstellung von Aktivität und Passivität, Katholizismus und Protestantismus. Die katholische Theologie hat sich die protestantische Kritik an leistungsaffinen Gnadenkonzepten zwar grundsätzlich zu eigen gemacht; gerade Menkes von

S. gelobte, nahe an Pröpfer angelegte Wortmeldung verlangt dem Opfer aber doch die Lebensleistung ab, verzeihen zu müssen. Solche Konzepte einer offenen Geschichte binden die eschatologische Hoffnung des „Gott alles in allem“ (1 Kor 15,28) an die Leistung des Opfers (19). Denn wenn Gottes *adventus* daran gebunden wäre, dass auch das letzte Opfer seinem Peiniger die Hand zur Versöhnung des vielleicht Unversöhnlichen gereicht hat, weil daran das Heil aller hängt, ist die Versöhnungsleistung des Menschen Bedingung für Erlösung. Gegen die Beteuerung, das soteriologische Konzept einer offenen Geschichte mache ernst mit der Achtung menschlicher Freiheit, gerät der zum Opfer stilisierte Mensch – bei Lichte besehen – in die zynische Situation, seinem Peiniger verzeihen zu müssen, um nicht selbst zum Täter verwickelter Zukunft zu werden. Sind der „neue Himmel und die neue Erde“ (Offb 21,1) nicht Resultat eines durch Gott gewirkten Neubeginns, der Freiheit ermöglicht und nicht vernichtet, dann stehen geschichtsoffene Konzepte in der Soteriologie mindestens in der Gefahr, die Freiheit, die sie schützen wollen, in einem tragik-umwitterten Zynismus zu erledigen. Denn niemand ist frei, dessen Freiheitstat in einem Fall Leben und im anderen Fall Vernichtung bedeutet, sowie man nicht von einer echten Freiheitstat spricht, wenn, wie in unechten, weil unproportionalen Dilemmata und im Stil der Sippenhaft damit gedroht wird, wenn eine Person etwas nicht tue, geriet eine weit größere Zahl Menschen in ein fulminantes Übel.

Ebenso prekär sind weitere Einseitigkeiten, die S. bei Menke übersieht und sich schließlich selbst einhandelt. Neben der Eintragung des bereits ausgeführten Leistungsdenkens in die Soteriologie ist es ein viel zu pauschaler Opferbegriff bei Menke, der eine differenzierte Wahrnehmung verhindert (30–31). Denn einerseits bedeutet die Betonung des Opferseins, bei aller Legitimität, neben der notorischen Anamnese von Leid, Bemächtigung und Reduzierung durch Dritte. Andererseits scheidet die klare Unterscheidung von Täter und Opfer an den Realitäten komplexer sozialer Verhältnisse. Auch das Problem anonymisierter Schuld lässt Menkes *shake hands*-Forderung völlig realitätsfern und letztlich als Votum für ein autonom-stolzes Individuum erscheinen. Hinzu kommt das noch intrikater Problem unversöhnbarer Schuld, wie bei Mord, Misshandlung oder Missbrauch. Von Eltern und Kindern kann schlechterdings nicht erwartet werden, dass sie ihren Peinigern vergeben. Es gibt Unverzeihliches, wenn man Leid nicht verharmlöst und Liebe, auch über Jahre und Jahrzehnte, nicht aufgibt. Das hebräische Urgeschehen des Exodus eröffnet aber die Perspektive der Herausführung und des Neuanfangs und entspricht der Sehnsucht des Menschen und nicht nur der stilisierten Opfer nach einem epochalen Neuanfang und macht die Kategorien „aktiv“ und „passiv“ porös. Die Illusion der Selbstmächtigkeit, wie sie bei Menke und dann bei S. begegnet, traut der Versöhnungskraft Gottes zu einem neuen Anfang letztlich nicht alles zu; ängstlich wird hier Erlösung doch wieder an die Tat der Versöhnung des Menschen gebunden. Die Prinzipialisierung der Täter-Opfer-Versöhnung überfordert in schweren Fällen menschliche Freiheit und untergräbt die eschatologische Kategorie des identitätswahrenden, aber zugleich fundamental Neuen, das allein als genuiner Grund von Hoffnung ausweisbar ist. Dies ist deshalb zu betonen, weil das Verhältnis von Aktivität und Passivität, Opfer und Täter, göttlicher und menschlicher Freiheit komplexer ist, als es die Arbeit von S., animiert durch theologische Versuche der Gegenwart, zuweilen insinuiert. Schließlich fehlt bei S. auch eine Diskussion der Unterschiede zwischen Pröpfer und Menke; denn gerade gegen die These von der radikal offenen Geschichte spricht Pröpfers vielfach betonte Rede von der Treue Gottes, die den Tod überwinde und vollende, was in Jesus begonnen sei (42–43), weshalb Pröpfers Ansatz im Sinne der Kritik von Oberdorfer keiner trostlosen Religion das Wort redet, wie er es Menke vorgeworfen hat.

Neben ermüdenden Redundanzen (32, 40, 45–47, 57, 159) und unzähligen stilistischen Schwächen (37, 69, 83, 85, 97, 125, 273), die etwas völlig anderes sind als Jargonverzicht, ist es besonders ein zuweilen harscher Tonfall, der die Gesamtthese, trotz immer wieder zu findender Differenzierungen, zum Teil als direktive Polemik erscheinen lässt (28, 30, 33, 163, 185, 228, 246). Diese Neigung zur polemischen Abgrenzung begegnet auch in ungenauen Analysen, etwa wenn Verf.in Oberdorfer den gänzlichen Ausfall einer eschatologischen Perspektive in Auseinandersetzung mit Menke vorwirft (29–30), obwohl dies geradezu umgekehrt der Fall ist, zumal sie wenige Seiten vorher noch Ober-

dorfers Ausführung zu Trost und Erlösung in eschatologischer Blickrichtung anführt (21). Hinzu kommen parataktische Reihungen abgelesener, banaler Richtigkeiten, ohne jede Differenzierung und Diskussion (53–56, 130, 167, 189). Außerdem fällt die seltene Bezugnahme auf verwandte Forschungsdiskurse auf, auch das Aufzeigen theologischer Parallelen als Einordnungsleistung fehlt häufig (38, 59, 74–77, 93). Gänzlich unilateral gerät der Blick der Verf.in, wenn sie auf insgesamt 37 Seiten mit wenigen Ausnahmen nur Bezug auf ein Buch Jüngels nimmt und die bisherige Forschung und Diskussion dazu völlig ignoriert (146–184).

Die deutlich vorgebrachte Kritik will keineswegs die Leistung dieser Studie in Abrede stellen. S. hat die Entwürfe Pröppers und Jüngels auf eine große Frage der Theologie bezogen, und ihr kommt dabei der Verdienst zu, ein Gespräch initiiert und zu haben, das lohnt, fortgeführt zu werden.

M. WIRTH

HOFFNUNG AUF DAS EWIGE LEBEN. Kraft zum Handeln heute, herausgegeben von *Walter Kasper* und *George Augustin* (Theologie im Dialog; 15). Freiburg i. Br.: Herder 2015. 221 S., ISBN 978-3-451-31330-1.

Das Leben jedes Menschen ist endlich und läuft auf den Tod zu. Was bedeutet dies für die Gestaltung seines Lebens? Mit welchem Empfindungen, Befürchtungen und Hoffnungen geht er seine Wege? Ist der Tod der endgültige Abbruch aller Lebenslinien? Oder hat Gott, der Schöpfer und Vollender allen Seins und allen Lebens, dem Menschen ein Leben über den irdischen Tod hinaus bereitet? Was sagen dazu die Weltanschauungen, was die Religionen? Welche Verheißungen sind dem Menschen mit seinem Glauben an das Evangelium eröffnet? Mit solchen Fragen hat sich im März 2014 ein Symposium des Kardinal-Walter-Kasper-Instituts in Vallendar befasst. Was dort vorgetragen und dann besprochen wurde, ist in diesem Band zusammengetragen.

Die christliche Hoffnung auf das ewige Leben ist im Glauben an den dreifaltigen Gott, der die Welt und uns Menschen in ihr geschaffen hat und zur Vollendung in seinem ewigen Leben führt, begründet. In der Auferweckung Jesu hat er die Türen dazu geöffnet. Über diese zentrale christlichen Wahrheit hat vor allem Kardinal *Walter Kasper* in seinen zwei Beiträgen gehandelt – „Wann darf ich kommen und Gottes Antlitz schauen?“ (Ps 42,3) Eschatologie als endgültige Gottesbegegnung“ (9–26) sowie „Bis du kommst in Herrlichkeit“. Liturgie als Sitz im Leben der Eschatologie“ (205–221). Zwei weitere Texte dienen vor allem der Abgrenzung dieser christlichen Hoffnungstheologie von anders gerichteten Konzepten menschlichen Selbstverständnisses. *Peter Strasser*, Philosoph in Graz, entfaltet und begründet seine Sicht eines welt-immanent bleibenden Lebenshorizonts (27–42). Dabei wird deutlich, dass der Mensch sich mit nur ganz begrenzten, in den Lebensvollzügen des Alltags sich ereignenden „Transzendenz“ bescheiden muss, wenn es eine im Glauben gründende Hoffnung auf ewiges Leben nicht gibt. *George Augustin* (43–60) legt dar, dass die Reinkarnationslehren, die einerseits in einigen östlichen Religionen, andererseits in einigen neueren westlichen Programmen zur Lebensgestaltung angeboten werden, mit der christlichen Auferstehungshoffnung nicht übereingehen und dem Menschen letztlich auch nur eine sehr begrenzte Perspektive eröffnen. In weiteren Beiträgen beleuchten die jeweiligen Autoren den einen oder anderen Einzelaspekt der christlichen Konzeption. Auf fünf von ihnen sei ausdrücklich hingewiesen. Sie sind gedanklich und sprachlich eindrucksvoll gelungen. *Thomas Söding* (61–84) fasst die Einsichten der modernen Exegese zusammen, sofern sie sich auf das Motiv der Auferstehung der Toten in der Verkündigung Jesu beziehen. *Eberhard Schockenhoff* (85–104) macht deutlich, wie sich die in den Evangelien dokumentierte Botschaft Jesu nachösterlich in eine Aufforderung zum Leben in Glaube, Hoffnung und Liebe wandelt. *Bertram Stubenrauch* (127–140) handelt über das Sterben und den Tod als anthropologische Grunderfahrungen. *Jan-Heiner Tück* (141–166) nimmt auf eine Reise in die Welt der Literatur mit und zeigt, wie Hartmut Langes Novelle „Das Konzert und die Hoffnung auf Versöhnung“ mit den Fragen nach den letzten Hoffnungen des Menschen umgeht. Und schließlich gibt *Markus Schulze* (167–204) Einblick in die neuere theologische Diskussion über den Sinn und die Dimensionen der Hölle.