

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Klaus von Stosch u.a. (eds.): *Streit um die Freiheit. Philosophische und theologische Perspektiven*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Bernhardt, Reinhold

Freiheit als Eigenschaft Gottes in der reformatorischen Theologie

in: Klaus von Stosch u.a. (eds.): *Streit um die Freiheit. Philosophische und theologische Perspektiven*, pp. 347–364

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2019

URL: [https://doi.org/10.30965/9783657792160\\_018](https://doi.org/10.30965/9783657792160_018)

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Ferdinand Schöningh:

<https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Your IxTheo team

---

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine von dem/der Autor\*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Klaus von Stosch u.a. (Hrsg.): *Streit um die Freiheit. Philosophische und theologische Perspektiven* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor\*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Bernhardt, Reinhold

Freiheit als Eigenschaft Gottes in der reformatorischen Theologie

in: Klaus von Stosch u.a. (Hrsg.): *Streit um die Freiheit. Philosophische und theologische Perspektiven*, S. 347–364

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2019

URL: [https://doi.org/10.30965/9783657792160\\_018](https://doi.org/10.30965/9783657792160_018)

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Ferdinand Schöningh publiziert:

<https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

Reinhold Bernhardt

## Freiheit als Eigenschaft Gottes in der reformatorischen Theologie

In: Klaus von Stosch u.a. (Hg): Streit um die Freiheit. Philosophische und theologische Perspektiven, Paderborn 2019, 347-364.

Das Thema „Freiheit“ wird in der Systematischen Theologie vor allem in der *Anthropologie* (etwa als Frage nach der Willens- und Handlungsfreiheit des Menschen „unter der Sünde“) verhandelt sowie in allen Lehrstücken, die das Gottesverhältnis des Menschen betreffen, etwa in der Erörterung der Frage, wie die Prädikation der Allmacht Gottes im Rahmen seines Welt- und Heilshandelns zur menschlichen Freiheit steht. Von Luthers „De servo arbitrio“ ausgehend, zieht sich diese Erörterung durch die ganze Geschichte der evangelischen Theologie.

In der *Gotteslehre* beginnt die Karriere des Freiheitsbegriffs eigentlich erst im Neuprotestantismus, wobei Fichte, Hegel und der späte Schelling<sup>1</sup> als starke Anreger gewirkt haben. Es geht dabei nicht nur um Gottes Freiheit *von* der Schöpfung und *zur* Schöpfung, sondern auch um die Freiheit in Gott selbst: als Ursprung und Vollzug der innertrinitarischen Relationen. Gott wird als unendliche Freiheit bestimmt, die den Konstitutionsgrund endlicher Freiheit darstellt. Gegenüber der klassischen Vorstellung der Allmacht Gottes, die mit Begriffen und Vorstellungsformen der Herrschaft konnotiert war, besteht Gottes Freiheit nach Hegel darin, dass sie sich in endlicher Freiheit realisiert.

Bei den Vermittlungstheologen des 19. Jahrhunderts wird sie – dem Persönlichkeitsideal der Zeit entsprechend – „ethisch“ und relational gedacht, d.h. als Inanspruchnahme und Gewährung von Freiheit gegenüber anderen. Sie ist nicht primär Wirkmacht, sondern Selbstmächtigkeit, die sich gerade darin bewährt, Freiheit aus sich heraus zu setzen. Die dialektisch-polare Verbindung von Freiheit und Liebe legt sich von hier aus nahe. Schon bei Isaak Dorner scheint sie auf.<sup>2</sup> In Karl Barths Gotteslehre, besonders in Lehre von den Eigenschaften Gottes sowie in seiner Erwählungslehre nimmt sie dann eine zentrale Stellung ein. Gott ist für ihn der „in Freiheit Liebende“.<sup>3</sup> Die nun trinitätstheologisch begründete Freiheit Gottes konkurriert nicht mit geschöpflicher bzw. menschlicher Freiheit, sondern ermächtigt dazu.

Ich greife im Folgenden zwei markante Stationen aus der Theologiegeschichte des Protestantismus im Blick auf den topos der Freiheit Gottes aus systematisch-theologischer Perspektive auf, um das Verständnis dieses Begriffs nachzuzeichnen, um dabei zu fragen, wie er sich zu modernen libertarischen und kompatibilistischen Freiheitskonzepten verhält, und um einige Grundprobleme der Rede von „Freiheit Gottes“ herauszuarbeiten. Im letzten Teil benenne ich dann verschiedene Möglichkeiten der Rede von der Freiheit Gottes und eine Abwägung, welche dieser Möglichkeiten zu bevorzugen ist.

---

<sup>1</sup> Malte Dominik Krüger: Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie, Tübingen 2008; Sven Jürgensen: Freiheit in den Systemen Hegels und Schellings, Würzburg 1997.

<sup>2</sup> Isaak August Dorner: System der christlichen Glaubenslehre I, Berlin 1879, 420-442 (pr!).

<sup>3</sup> KD II/1, 288ff; 362f; 553; 564; auch im Leitsatz zu § 32 in KD II/2, 1.

## 1. Calvin: Gott als Souverän

Bei den Vertretern der *via moderna* im Spätmittelalter hat sich eine Achsenverschiebung im Gottesverständnis vollzogen: von der Auffassung Gottes als Sein (*esse per se subsistens*) und höchster Vernunft (*intellectus*, der sich selbst begreift) zum Verständnis Gottes als *Person* und höchstem Willen.<sup>4</sup> Schöpfung, Vorsehung und das Heilshandeln Gottes wurden jetzt weniger ontologisch als Manifestation des *Wesens* Gottes und mehr aktual als Vollzug des göttlichen Willens verstanden. Weniger die ewige Schöpfungsordnung und mehr das kontingente Handeln Gottes stand im Vordergrund. Und umgekehrt: Die geschaffene Wirklichkeit verwies nun weniger auf das (unergründliche) Wesen und mehr als den auf den darin manifestierten Willen Gottes. Die Eigenschaften Gottes wurden jetzt als personale Äußerungs- oder Wirkweisen Gottes verstanden.

Gerechtigkeit beispielsweise besteht demnach im gerechtsprechenden Handeln Gottes. Dass dieses Handeln im Wesen Gottes angelegt ist, stand nicht infrage. Reflexionen auf das Wesen Gottes wurden aber als spekulativ zurückgedrängt. Mit dieser „Ontologie der Person“<sup>5</sup> wurde die Freiheit Gottes erst zum Thema. Sie besteht nicht nur in der Freiheit von aller Abhängigkeit von der Schöpfung, sondern vor allem in der Freiheit zur handelnden Realisierung des Willens Gottes.

Weniger der Begriff, aber doch der Bedeutungsinhalt von „Freiheit“ findet sich dabei in Verbindung mit der Unterscheidung zwischen *potentia absoluta et ordinata*. „Gemäß seiner absoluten Macht (,potentia absoluta‘) vermag Gott alles zu tun, was in sich widerspruchsfrei ist. Gemäß seiner ordinierten Macht (,potentia ordinata‘) handelt Gott nach den von ihm frei erlassenen Gesetzen, auf die er sich gewissermaßen selbst verpflichtet hat.“<sup>6</sup> Nach der *potentia absoluta* kann sich Gott also auch über die von ihm selbst gesetzte Ordnung hinwegsetzen, innerhalb derer er nach seiner *potentia ordinata* handelt. Er kann nicht nur alles tun, was er will, sondern auch anderes als das, was er zuvor gewollt und gewirkt hat. Er kann also seinen früheren Willen und sein früheres Tun bereuen und korrigieren, sich also selbst widersprechen. Die einzige Grenze, die seinem Handeln (nach William von Ockham) gesetzt ist, bildet das Kontradiktionsprinzip, demzufolge Gott nicht das logisch Unmögliche tun kann. Und dazu gehört auch, dass er seinem eigenen *Wesen* nicht zuwider handeln kann.

In unterschiedlicher Weise knüpfen die Reformatoren an diesen Paradigmenwechsel an. Gott wird als souveränes Handlungssubjekt vorgestellt, ausgestattet mit verabsolutierten Majestäts-eigenschaften. Dazu zählt für Luther auch der freie Willen, den er als ein rein göttliches Prädikat bezeichnet, das keinem anderen zukommen könne als allein der göttlichen Majestät.<sup>7</sup> Daraus ergibt sich für ihn unausweichlich die Unfreiheit des menschlichen Willens Gott gegenüber. Die Freiheit des Menschen ist ihm zufolge weltlichen Ursprungs und auf die weltlichen Dinge beschränkt.

In systematischer Perspektive betrachtet ist die Anwendung des Freiheitsbegriffs auf Gott nur sinnvoll, wenn Gott als wollendes und handelndes Subjekt bzw. als Person vorgestellt wird. Diese Anwendung erfolgt bei den Reformatoren, wobei sie nicht den (subjekttheoretisch konnotierten) Freiheitsbegriff verwenden, sondern Begriffe der Autorität und Souveränität, der

<sup>4</sup> Heiko Augustinus Oberman: Zwei Reformationen. Luther und Calvin - alte und neue Welt, Berlin 2003.

<sup>5</sup> Nach dem Titel des Buches „Ontologie der Person bei Luther“ von Wilfried Joest, Göttingen 1967.

<sup>6</sup> Hubert Schröcker: Das Verhältnis der Allmacht Gottes zum Kontradiktionsprinzip nach Wilhelm von Ockham, Berlin 2003, 25.

<sup>7</sup> WA 18, 636

Macht und Herrschaft. Gegenüber der Prädikation der Aseität, in der sich im Verständnis Gottes als aus sich selbst bestehendem Sein die Zuschreibung der Freiheit artikuliert hatte, tritt jetzt das Prädikat der Allmacht in den Vordergrund.

Anders als im Paradigma der seinhaften Gottesvorstellung wird bei dieser Annahme einer unumschränkten Handlungsmacht die Kontinuität bzw. zeit- und situationsübergreifende Identität des Handelns Gottes zu einem Problem. Der Verdacht der Willkürlichkeit muss zurückgewiesen werden. Wie das geschieht, will ich an einem Aspekt der Gotteslehre Calvins zeigen.

Im elften Kapitel des zweiten Buchs seiner *Institutio* stellt Calvin fünf Unterschiede zwischen dem Alten und dem Neuen Testament dar, genauer gesagt: zwischen dem offenbarenden Handeln Gottes im Alten und im Neuen Bund. Warum ist die Christusoffenbarung nicht von Anfang an erfolgt? Warum mussten erst Vorzeichen gegeben und Ankündigungen gemacht werden? Und warum sind die Zeichen, die heute Christus repräsentieren, so anders als diese damaligen?<sup>8</sup>

Das führt Calvin vor die Frage, „warum denn Gott, der sich doch stets gleich bleibt, eine derartige Veränderung erfahren haben könnte, dass er, was er einmal befohlen und angeordnet hatte, nun später verworfen hätte“<sup>9</sup>. Seine Antwort auf diese Frage besteht in der Entfaltung einer Lehre von der Freiheit Gottes, deren Gebrauch von Gottes Heilswillen, d.h. von seiner Selbstbestimmung zum Heil der Menschen geleitet ist. Bei den Veränderungen im offenbarenden Handeln Gottes im Alten und im Neuen Bund handele es sich nicht um eine innere Veränderung in Gott, sondern um die flexible Anwendung des unveränderlichen Heilsratschlusses *in actu*. Calvin macht das an drei Beispielen aus der Lebenswelt der Menschen deutlich.

(a) Ein Bauer, der seinem Gesinde im Winter andere Aufgaben erteilt als im Sommer, handelt nicht aus grundloser Willkür, sondern folgt einem beständigen Handlungsmotiv. Das Individuationsprinzip seiner Handlungsaufträge liegt nicht in einer inneren Wankelmütigkeit, sondern in wechselnden Situationsumständen, die ein unterschiedliches Handeln erfordern, um das gleichbleibende Ziel zu erreichen.<sup>10</sup>

(b) Ein Vater, der seine Kinder in den verschiedenen Stadien ihrer Entwicklung je anders behandelt, realisiert die gleiche väterliche Liebe in Anpassung an die unterschiedlichen Lebensphasen auf verschiedene Weise.

(c) Ein Arzt, der in den verschiedenen Altersabschnitten seines Patienten unterschiedliche Heilmethoden anwendet, wird seiner eigenen Heilkunst nicht untreu, sondern wendet diese nur den veränderten Umständen gemäß variabel an.

Diese Lehre von der Akkomodation Gottes steht im Rahmen der schon von den griechischen Kirchenvätern entwickelten Vorstellung von der *paidagogeia* Gottes. Die Freiheit Gottes als des Pädagogen besteht darin, die situationsgemäß rechten Methoden und Medien einzusetzen, um das ein für alle Mal von Gott festgesetzte Erziehungsziel zu erreichen. Dieses Ziel besteht nach Calvin in der Verehrung der göttlichen Majestät.

In der Anwendung der Akkomodationslehre auf die im Alten und Neuen Testament bezeugte Offenbarungsgeschichte beruft sich Calvin auf Paulus, allerdings in einer nicht mehr ganz in die Landschaft heutiger Israeltheologie passenden Weise: In Gal 4 vergleiche Paulus die Juden mit unmündigen Kindern und die Christen mit reiferen Jünglingen. Dementsprechend musste

---

<sup>8</sup> Inst. II/2,14.

<sup>9</sup> Inst. II/2, 13.

<sup>10</sup> Ebd.

Gott die Juden eher in die Elementarschule schicken, während er die Christen „schon in kräftigerer, sozusagen männlicherer Lehre“<sup>11</sup> unterweisen konnte. Das Lernziel ist das gleiche, das Anspruchsniveau der Lehre aber verschieden.

Freiheit ist für Calvin nicht primär eine Wesenseigenschaft, sondern zunächst ein Bestimmungsgrund des *Handelns* Gottes. Die Reformatoren haben die Eigenschaften Gottes – wie Weisheit oder Gerechtigkeit – als Handlungsmaximen und Handlungsmotivationen Gottes verstanden. Freiheit ist demgegenüber eine Art Metaeigenschaft. Es ist der Gebrauchsmodus der Handlungsgründe, die Vollzugsform des Handelns. Bei der Anwendung des Begriffs „Freiheit“ auf Gott geht es um die Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis Gottes – bzw. des Willens Gottes – zu seinen eigenen Handlungsmaximen, also um die Beziehung zwischen Wesen, Willen und Handeln, also um ein Selbstverhältnis. Es geht nicht um die inhaltliche Bestimmtheit des Handelns im Allgemeinen, sondern um das *Wie* des Handelns im Besonderen: darum, *wie* die unterschiedlichen Handlungsmaximen in der jeweiligen Situation handlungsleitend werden.

Calvin schreibt: Es steht „in Gottes Hand und Ermessen, wie er seine Gnade austeilen und zu welchen Völkern er sie dringend lassen will“<sup>12</sup>. Der Gnadenwille selbst steht nicht zur Disposition, wohl aber die Anwendung der Gnade. Es gibt also gewissermaßen eine oberste Maxime – die Verherrlichung Gottes zum Wohl der Menschen –, die nach Maßgabe spezifischer Handlungsorientierungen – den Eigenschaften Gottes, wie Gerechtigkeit oder Weisheit – nach Gottes freiem Willen in konkretes Handeln umgesetzt wird.

Im Paradigma des *seinshaften* Gottesverständnisses ist die prominenteste Eigenschaft Gottes die der Einfachheit und Einheit seines Wesens als Sein des Seienden und erste Ursache. Mit dem Paradigmenwechsel zu einem stärker *personalen* Gottesverständnis werden die Eigenschaftsbestimmungen polar: Güte und Gerechtigkeit, Langmut und Zorn. Diese biblischen Zuschreibungen konnten nun nicht mehr nur als anthropomorphe *modi loquendi* verstanden werden, sondern erschienen als reale Handlungsgründe Gottes. Mit deren Vielfalt konnte nun aber auch die Vielgestaltigkeit des Offenbarung-, Welt- und Heilshandelns Gottes gedeutet werden, wobei die Konstanz und Selbstidentität seines Wesens dabei vorausgesetzt war. Das Motiv der wesensmäßigen Selbstbestimmtheit Gottes im Gebrauch seiner Freiheit wird zum Integral dieser Pluralität.

Handelt es sich dabei um eine Freiheit im libertarischen oder im kompatibilistischen Sinn oder lässt sich diese Unterscheidung nicht anwenden auf die Explikation der Freiheit Gottes? Es geht beim Unterschied zwischen diesen beiden Positionen ja genau um das von Calvin beschriebene Zusammenspiel von Freiheit, Selbstbestimmung und Selbstbestimmtheit. Die Unterscheidung zwischen Selbstbestimmung und Selbstbestimmtheit scheint mir dabei von besonderer Bedeutung zu sein. Selbstbestimmung ist ein Akt des *Willens*, Selbstbestimmtheit ein Merkmal des *Wesens* einer Person.

Das libertarische Freiheitskonzept ist dadurch gekennzeichnet, dass eine Person unter exakt den gleichen Situationsumständen auch anders handeln könnte, dass sie also nicht auf eine bestimmte Handlungsoption festgelegt ist. Freiheit meint die Abwesenheit nicht nur von äußerem Zwang, sondern auch von innerer Notwendigkeit. Sie meint aber andererseits nicht grundlose Willkür. Es *gibt* Handlungsgründe, doch welche von ihnen in welcher Weise handlungsleitend

---

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Ebd.

werden, das bestimmt das Handlungssubjekt in der jeweiligen Situation. Freiheit ist Entscheidungs- oder Wahlfreiheit. Die Wahl darf nicht von Determinanten bestimmt sein, die ihrerseits nicht mehr Gegenstand freier Wahl sind.

Die kompatibilistische Option geht demgegenüber von der Kompatibilität solcher Determinanten mit dem Freiheitsvollzug aus. Die Handlungsentscheidung kann von bestimmten Situationsumständen, aber auch von Selbstverpflichtungen bestimmt sein, die den Willen des Subjekts disponieren – bis hin zur inneren Nötigung des „hier stehe ich, ich kann nicht anders“. Solange sich das Subjekt mit dieser Bestimmtheit seines Willens identifiziert, die Disposition also als *seinen* Willen realisiert (in der doppelten Bedeutung von „wahrnimmt“ und „verwirklicht“), handelt es frei. Hier geht es also eher um Handlungs- als um Willensfreiheit oder um Willensfreiheit im Rahmen einer vorgängigen Willensbestimmtheit, die in einer Selbstbestimmtheit gründet.

Während für den Menschen nach Calvin bestenfalls eine kompatibilistische Freiheit gilt – und auch diese nicht im Gegenüber zu Gott, sondern nur in den Dingen „unter“ Gott, so kommt Gott nach Calvins Theologie der Herrlichkeit und Souveränität eine mehr als libertarische Freiheit zu. Denn Gott wählt und entscheidet nicht zwischen vorgegebenen Optionen, sondern setzt die Wirklichkeit ohne unverwirklichte Möglichkeiten (*actus purus*) aus sich selbst heraus. Als schöpferische (transzendente) Freiheit bringt er Wirklichkeit *ex nihilo*, d.h. nicht aus Antezedentien, sondern aus sich selbst (dem Handlungssubjekt) heraus hervor. Es handelt sich also um eine absolute Freiheit.

Gottes Handeln ist letztlich bestimmt durch die grundlegende Handlungsmaxime seines Erwählungsratschlusses mit dem Ziel der Verherrlichung Gottes. Dem dienen die Handlungsgründe, die seinem konkreten Handeln zugrunde liegen. Diesen Handlungsgründen steht er frei gegenüber. Nicht *sie* bestimmen ihn, sondern *er* bestimmt sie. Gott kann in jeder Situation auch anders handeln – damit wäre die Definitionsbedingung des libertarischen Freiheitsverständnisses erfüllt –, doch vollzieht er seine Freiheit nicht als Wahlfreiheit, sondern als Freiheit des Wollens und Handelns ohne Vorgegebenheiten – lediglich in freier Akkomodation an Rahmenbedingungen der geschöpflichen Welt. Dennoch ist sein Handeln nicht willkürlich. Es folgt nach Calvin dem unergründlichen ewigen Ratschluss Gottes. Diese Selbstbestimmung ist Gottes Selbstbestimmtheit.

Luther geht über Calvin noch hinaus, indem er annimmt, dass Gott dem Grund, Inhalt und Ziel seines eigenen Handelns und letztlich auch seinem Selbstsein noch einmal frei gegenübersteht. Daraus folgt, dass er auch ein ganz anderer Gott sein könnte. Als *Deus absconditus* verfügt Gott über *potentia absoluta*. Er hat Macht auch über seine Macht und kann selbst den Satan antreiben. Damit ist nicht unterstellt, dass Gottes Wesen nicht bestimmt sei, aber doch, dass Gott dieser Bestimmtheit souverän gegenübersteht. Alle Versuche, diese letzte Freiheit Gottes – wie sein Wesen Gottes überhaupt – ergründen zu wollen, werden als Spekulation zurückgewiesen: „De secreta illa voluntate maiestatis non esse disputandum“<sup>13</sup>.

Wenn Willensfreiheit ein *göttliches* Prädikat ist, wie Luther betont, dann muss diese Freiheit für Gott wesensbestimmend sein. Die Kontingenz, mit der er seinen Willen ausübt, bleibt für

---

<sup>13</sup> WA 18, 689,18. – Zu Luthers Vorstellung vom verborgenen Gotte siehe: Hellmut Brandt: Luthers Lehre vom verborgenen Gott. Eine Untersuchung zum offenbarungsgeschichtlichen Ansatz seiner Theologie (ThA VIII), Berlin 1958; Wolf Krötke: Gottes Klarheiten. Eine Neuinterpretation der Lehre von Gottes „Eigenschaften“, Tübingen 2001, 42-48; Rustin E. Brian: Covering up Luther. How Barth's Christology challenged the "Deus absconditus" that haunts Modernity, Eugene, Or. 2013;

die Vernunft aber unergründlich. Sie zeigt sich allein retrospektiv in der Offenbarung des Handelns Gottes.

Nach Calvin ist es Gottes *Erwählungsratschluss*, der verborgen ist. Die *Gerechtigkeit*, die dem Ratschluss zugrunde liegt, ist offenbar, aber nicht ihre *Anwendung*. Gott ist frei, seine Gnade walten zu lassen, wo und wie er will. Dieser Ratschluss hängt auch nicht vom Vorauswissen ab, wer sich der Gnade würdig erweist und wer nicht. Begnadung ist ein Souveränitätsakt.

Die Stärke dieser Betonung der Souveränität Gottes liegt in der von ihr ausgehenden Heilsgewissheit für die Glaubenden. Wenn nichts in der Gottesbeziehung, selbst der Glaube nicht, von Menschen abhängt, sondern alles von Gott, dann kann es auch nichts auf Seiten des Menschen geben, das ihn von Gott trennen kann. Auch in den Kontingenzen seiner Welt- und Lebenserfahrung kann er sich von Gottes Herrschaft sicher geleitet wissen. Seine begrenzte Freiheit ist durch diese Herrschaft vor Missbrauch geschützt. Und auch aus der Freiheit anderer heraus wird ihm nichts geschehen, das nicht von Gott verfügt ist.

Wie sehr Calvin der Freiheit des Menschen misstraut, geht aus seinen anthropologischen Aussagen hervor, in denen er die Korruption der menschlichen Natur durch die Sünde beschreibt. Der Mensch kann „von sich, aus seiner Natur heraus weder nach dem Guten trachten noch darum ringen“<sup>14</sup>. Im Menschen ist alles ausgelöscht, „was zum seligen Leben der Seele gehört ... Dazu gehören der Glaube, die Liebe zu Gott, die Nächstenliebe und das Trachten nach Heiligkeit und Gerechtigkeit; ... (zugleich ist) die Gesundheit des „Gemüts“ (d.h. seiner Verstandes, R.B.) und die Aufrichtigkeit des Herzens (d.h. seines Willens, R.B.) in Verlust geraten“<sup>15</sup>. Von solchen anthropologischen Voraussetzungen aus ist die Würdigung menschlicher Freiheit nicht zu erwarten. Sie würde sich gegen Gott und gegen die Menschen kehren.

Gott und Mensch stehen in einem antithetischen Verhältnis zueinander. Der Erhabenheit Gottes als Schöpfers entspricht nicht – was sich ja durchaus nahelegen könnte – die Größe des Geschöpfes und seiner Werke. Vielmehr gilt für Calvin: „... alle Menschenwerke, wenn man sie an und für sich betrachtet, (sind) nichts als Unflat und Schmutz“<sup>16</sup>. Die absolute Freiheit Gottes steht in Konkurrenz zur relativen Freiheit der Menschen.

„Um das Göttliche möglichst hoch zu erheben über die Welt, drückt Calvin das Irdische unermesslich tief herab; um der Idee Gottes die vollkommenste Würde zu geben, entrechtet und entwürdigt er die Idee des Menschen“<sup>17</sup>, schreibt Stephan Zweig 1936 (!) in seiner scharfen literarischen Abrechnung mit Calvin, die trotz ihrer zeitbedingten Überzeichnungen doch in vielem treffend erscheint.

---

<sup>14</sup> Inst. II/4,1

<sup>15</sup> Inst. II/2,12.

<sup>16</sup> Inst. III/12,4.

<sup>17</sup> Stephan Zweig: *Castellio gegen Calvin oder Ein Gewissen gegen die Gewalt*, Frankfurt / M. 1985, 56

## 2. Barth: Gott als der in Freiheit Liebende

Für Karl Barth ist die Freiheit das Gottesprädikat schlechthin. Schon der frühe Barth (1909-1913) hatte die „absolute Selbständigkeit“ Gottes betont.<sup>18</sup> In den beiden Auflagen des Römerbriefkommentars<sup>19</sup> wird dieser Zentralgedanke als das Ganz-anders-Sein und als Unbegreiflichkeit Gottes entfaltet.<sup>20</sup> In den Prolegomena zur Christlichen Dogmatik<sup>21</sup> erscheint er als trinitarisch konzipierte Subjektivität Gottes.<sup>22</sup> Auch in der „Kirchlichen Dogmatik“ spricht Barth von der „Absolutheit“ Gottes und unterscheidet dabei zwischen noetischer und ontischer Absolutheit.

Die *noetische* Absolutheit besteht darin, dass Gott nicht zusammen mit geschöpflichem Sein unter einen gemeinsamen Oberbegriff gestellt werden kann. Die Ganz-Andersheit Gottes entzieht sich allen menschlichen Kategorien. Daraus ergibt sich der erkenntnistheoretische Grundsatz seiner Theologie, dass Aussagen über Gott nicht per Deduktion aus einem abstrakten Gottesbegriff, sondern nur aus der Wirklichkeit der geschichtlichen Gottesoffenbarung gewonnen werden können.

Die *ontische* Absolutheit besteht zunächst darin, dass Gott in keiner Weise von der Schöpfung abhängig ist: „Daß Gott frei ist in seinem Verhältnis zu Allem, was nicht Gott ist, das bedeutet: er ist von allem Anderen verschieden, ihm gegenüber selbständig und unabhängig, und zwar in einzigartiger, in eminenter Weise verschieden, selbständig und unabhängig: so wie kein Wesen es einem anderen gegenüber ist. Keine anderen Wesen sind ja in der Weise unabhängig voneinander, daß sie nicht so oder so auch voneinander abhängig wären und zwar bei aller Unabhängigkeit, die ihnen relativ zu eigen sein mag, in der Weise, daß letztlich keines von ihnen das Sein und sein Sosein hat außerhalb des Zusammenhangs mit dem Sein und Sosein aller Anderen. Gott aber ist ihnen allen gegenüber schlechthin unabhängig, d. h. er wäre nicht weniger und nichts Anderes, auch wenn sie alle nicht wären oder anders wären.“<sup>23</sup> Gott steht sogar seiner eigenen Macht und seiner Freiheit frei gegenüber<sup>24</sup>, sodass er nicht durch einen vorgängigen Begriff der Freiheit definiert ist, sondern selbst definiert, was Freiheit für ihn ist.<sup>25</sup>

Die ontische Absolutheit geht aber über diese absolute Freiheit *von* äußerer Bedingtheit noch hinaus. Sie besteht darin, dass Gott *in sich selber* frei ist.<sup>26</sup> Freiheit ist ein Synonym für Gott selbst, für die Gottheit Gottes. Freiheit ist das Selbstsein Gottes als Herr, mithin sein Herr-Sein bzw. seine Herrschaft. Im Rahmen dieser Freiheit vollzieht Gott eine Selbstunterscheidung und praktiziert damit eine Freiheit *für* die Selbstmitteilung in die Schöpfung hinein. Er ist so frei, sich zu offenbaren. Die Unterscheidung zwischen Gottes Sein in sich selbst und Gottes Sein in der Tat seiner Offenbarung ist grundlegend für Barths Freiheitsverständnis. Mit ihr steht und fällt „die ontische und noetische Eigenständigkeit Gottes und damit der Gnadencharakter der Offenbarung“<sup>27</sup>.

<sup>18</sup> Siehe dazu Claus-Dieter Osthövener: Die Lehre von Gottes Eigenschaften bei Friedrich Schleiermacher und Karl Barth, Berlin / New York 1996, 102-111.

<sup>19</sup> Karl Barth: Der Römerbrief, Bern 1919 (ND Zürich 1963), München 1922<sup>2</sup> (ND Zürich 2011).

<sup>20</sup> Siehe dazu Claus-Dieter Osthövener: Die Lehre von Gottes Eigenschaften, a.a.O., 111-126.

<sup>21</sup> Karl Barth: Die Lehre vom Worte Gottes: Prolegomena zur christlichen Dogmatik, München 1927.

<sup>22</sup> Siehe dazu Claus-Dieter Osthövener: Die Lehre von Gottes Eigenschaften, a.a.O., 127-151.

<sup>23</sup> KD II/1, 350.

<sup>24</sup> KD II/1, 341.

<sup>25</sup> Eberhard Busch: Die große Leidenschaft. Einführung in die Theologie Karl Barths, Gütersloh 2001<sup>2</sup>, 121.

<sup>26</sup> KD II/1, 346.

<sup>27</sup> Wilfried Härle: Sein und Gnade. Die Ontologie in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik, Berlin / New York 1975, 63.

Der Grundvollzug der Freiheit in Gott – seine Urfreiheit gewissermaßen – liegt dabei im innertrinitarischen Beziehungsgeschehen zwischen Gott-Vater und Sohn. Die Freiheit Gottes ist die Freiheit des Vaters in Beziehung zur Freiheit des Sohnes, die in der Einheit des Geistes miteinander verbunden sind. In dieser liebenden Selbstunterscheidung *ad intra* liegt der Grund dafür, dass Gott seine Aseität auch *ad extra* überschreitet, schöpferisch und offenbarend tätig wird, seine Fürsorge über der Schöpfung walten lässt und die von ihm entfremdete Menschheit mit sich versöhnt. Freiheit steht in Korrelation zu Liebe. Gott ist der in Freiheit Liebende.

Auch in der Beziehung zur Schöpfung gilt die Polarität von Freiheit *von* und Freiheit *für*. Die liebende Freiheit *für* begründet Gottes Schöpfer-, Offenbarungs- und Heilswillen und bindet ihn an die Schöpfung. Die ontische Absolutheit der Freiheit *von* garantiert seine Selbständigkeit gegenüber der Schöpfung. Selbstsein und Bezogensein auf das Andere seiner selbst sind in dieser Polarität miteinander verbunden.

„Als Freiheit zu Gemeinschaft ist Gottes Freiheit wesentlich *kommunikative*, solidarische, soziale Freiheit, Freiheit nicht in Konkurrenz, sondern in Koexistenz, Freiheit nicht auf Kosten, sondern zugunsten anderer, für sie und mit ihnen, nicht eigenmächtige Selbstbehauptung, um sich gegen andere durchzusetzen.“<sup>28</sup>

Diesen Grundgedanken entfaltet Barth nun vor allem in der Lehre von den Eigenschaften Gottes und – in christozentrischer Zuspitzung – in der Erwählungslehre.

(a) Barth entwickelt die Lehre von den Eigenschaften Gottes als Lehre von den (mit Gott selbst identischen) Vollkommenheiten des Seins Gottes.<sup>29</sup> Es handelt sich dabei aber nicht um ruhende Wesensmerkmale, sondern um Charakterisierungen des tätigen Gottes, um Vollzüge seiner Lebendigkeit. Das Wesen Gottes, das eins mit den Taten Gottes ist<sup>30</sup>, besteht in der Fülle dieser Vollkommenheiten.

Barth ordnet diese Eigenschaften in zwei Gruppen zusammen: die Vollkommenheiten des Liebens und die Vollkommenheiten der Freiheit. Die beiden Gruppen stehen allerdings nicht neben- und gegeneinander, sondern sind ineinander verschränkt.

Gottes Sein in *Liebe* umfasst die Eigenschaften, die sich auf das Erwählungshandeln und die Bundestreue Gottes beziehen: Gnade und Heiligkeit, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, Geduld und Weisheit. Der jeweils zweite Begriff (Heiligkeit, Gerechtigkeit, Weisheit) erinnert dabei an die Einheit der Liebe mit der Freiheit.<sup>31</sup>

Gottes Sein in *Freiheit* zielt auf die Aseität Gottes und umfasst die Absolutheitseigenschaften Einheit und Allgegenwart, Beständigkeit und Allmacht, Ewigkeit und Herrlichkeit. Der jeweils zweite Begriff (Allgegenwart, Allmacht, Herrlichkeit) erinnert an die Einheit der Freiheit mit der Liebe.<sup>32</sup> So sind auch dieser Gruppe Eigenschaften der Liebe und der Freiheit ineinander verschränkt. Gottes Freiheit bzw. Selbständigkeit ist immer schon durch Liebe bestimmt und umgekehrt.

Man kann in der Polarität der beiden Gruppen von Vollkommenheiten eine korrigierende Rezeption der in der altprotestantischen Orthodoxie geläufigen Unterscheidung zwischen Absolutheits- und Beziehungseigenschaften sehen. In beiden Gruppen sind absolute und relationale

<sup>28</sup> Eberhard Busch: Die große Leidenschaft (siehe Anm. 25), 123.

<sup>29</sup> KD II/1, 288-764.

<sup>30</sup> KD II/1, 293.

<sup>31</sup> Vgl. KD II/1, 396.

<sup>32</sup> Vgl. KD II/1, 497.

Eigenschaften zusammengestellt. Gottes Freiheit soll nicht als „Freiheit an sich“ und Gottes Liebe nicht als „Liebe an sich“ verstanden werden.

Freiheit als Selbständigkeit Gottes ist also (wie auch) ein Metaprädikat, das den genannten einzelnen Vollkommenheiten der Freiheit Gottes vor- bzw. übergeordnet ist und ihnen gegenüber die Funktion einer Grundlegung hat. Gleiches wäre von der die Liebe als Selbstkommunikation Gottes zu sagen: auch sie ist ein Metaprädikat.

(b) Besonders in der Erwählungslehre wird die Polarität von Freiheit und Liebe bedeutsam. Ihr Ereignisort ist Christus. Es ist nicht (wie in der altreformierten Dogmatik) die abstrakte Freiheit Gottes, die der Erwählung zugrunde liegt, sondern die an Gnade gebundene konkrete, betätigte Freiheit: die in Christus vollzogene freie Gnadenwahl.

Darin besteht auch Barths Kritik an Calvins Verständnis des göttlichen Erwählungsratschluss: dass dieser keine inhaltliche Bestimmtheit aus der in Christus geschehenen Offenbarung heraus erkennen lasse. Nach Barth ist die Freiheit Gottes bei Calvin nur als „nackte Souveränität“<sup>33</sup>, bzw. als reine Ausübung von Macht bestimmt. „Sein erwählender Gott ist ein *Deus nudus absconditus*, nicht der *Deus revelatus*, der als solcher auch der *Deus absconditus*, der ewige Gott ist“.<sup>34</sup> Dem hält Barth entgegen: Von der Offenbarung Gottes in Christus her erschließt sich die Bestimmtheit seines Seins.

Nicht ein numinoser *Deus absconditus* ist der Wählende, sondern der gnädige Vater Jesu Christi, der in Christus ein für allemal seine Wahl vorgenommen hat. Christus ist der erwählende Gott und der erwählte Mensch. In ihm hat Gott *für sich selbst* die Gemeinschaft mit dem Menschen und *für den Menschen* die Gemeinschaft mit Gott erwählt.<sup>35</sup> Die absolute Freiheit Gottes, zu deren Darstellung Barth auf die Vorstellung der *potentia Dei absoluta* zurückgreifen kann<sup>36</sup> wird nun als „schlechthinnige Exklusivität Jesu Christi“<sup>37</sup> konzipiert, damit aber gerade nicht als inhaltlich unbestimmte Machtausübung verstanden. Es ist die *potentia absoluta* des Gottes, der sich in Christus als Herr – also in seinem heilshaften Bezug zur Schöpfung offenbart hat.

Die Freiheit Gottes ist der Wirklichkeitsgrund<sup>38</sup> wahrer Freiheit des Geschöpfes. Das Selbstsein Gottes begabt das Andere seiner selbst mit eigenem Selbstsein. Gottes Freiheit ist „die Quelle und das Maß aller Freiheit“<sup>39</sup>. „Die Freiheit des Menschen kann nur eine von Gott im Akt seiner Offenbarung geschaffene und den Menschen gegebene, sie kann letztlich auch nur Gottes eigene Freiheit sein.“<sup>40</sup>

---

<sup>33</sup> KD II/2, 52.

<sup>34</sup> KD II/2, 119. Vgl auch: KD II/2, 52f.

<sup>35</sup> KD II/2, 177.

<sup>36</sup> KD II/1, 606: „Sofern die Unterscheidung von *potentia absoluta* und *ordinata* daran erinnert, daß die Allmacht Gottes seine und also freie Macht ist, wird sie gutzuheißen sein.“

<sup>37</sup> Claus-Dieter Osthövener: Die Lehre von Gottes Eigenschaften, a.a.O., 210.

<sup>38</sup> „Freiheit heißt für Barth per definitionem nicht Möglichkeit, sondern Wirklichkeit: Wirklichkeit der Liebe Gottes, Wirklichkeit des Glaubens und Wirklichkeit der Mitmenschlichkeit.“ (Ulrich Hedinger: Der Freiheitsbegriff in der kirchlichen Dogmatik Karl Barths, Zürich 1962, 7).

<sup>39</sup> Karl Barth: Das Geschenk der Freiheit. Grundlegung evangelischer Ethik (Theologische Studien 39), Zürich 1953, 4.

<sup>40</sup> KD I/2, 224.

Tritt damit aber nicht doch die Autonomie Gottes in Konkurrenz zur Autonomie des Menschen und verhindert diese letztlich?<sup>41</sup> Barth weist eine libertarisch verstandene Freiheit des Menschen klar zurück. Eine solche selbstgewährte Wahlfreiheit<sup>42</sup> sieht er als mitverantwortlich für die von Menschen verursachten Geschichtskatastrophen an. Demgegenüber plädiert er für eine geschenkte Freiheit und in diesem Sinne für ein kompatibilistisches Konzept von Freiheit. Der Selbstermächtigung des Menschen stellt er die Autorisierung durch Gott gegenüber. Damit aber ist Freiheit nicht mehr nur die inhaltlich unbestimmte Möglichkeit der willkürlichen Wahl zwischen Optionen, sondern die Freiheit zur Entscheidung für das, was Gott für den Menschen vorgesehen hat. Der Freiheitsvollzug geschieht nicht in Bezug des Menschen auf sich selbst, d.h. auf seine eigenen individuellen und kollektiven Interessen, sondern in der Orientierung an der Herrschaft Gottes und in der Verantwortung vor dem Geber der Freiheit. Während die Durchsetzung eigener Verfügungsansprüche in einen Konkurrenzkampf mit anderen Interessengruppen führt, wird die Orientierung an der Herrschaft Gottes nach einem Interessenausgleich im Interesse des Allgemeinwohls nach Maßgabe von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung streben (um die Leitbegriffe des „Konziliaren Prozesses“ hier einzusetzen).

Die Beziehung zwischen der Freiheit Gottes und der Freiheit des Menschen ist also nach Barth dialektisch zu bestimmen: Sofern die Freiheit Gottes eine absolute, ganz auf das Selbstsein Gottes bezogene Freiheit ist, steht sie in diametralem Gegensatz zur Freiheit des Menschen. Eine autonome, ganz auf das Selbstsein des Menschen bezogene Freiheit wäre widergöttlich. Es wäre die Grundsünde das adamtischen Sein-Wollen-wie-Gott. In dieser Hinsicht herrscht radikale Diskontinuität. Kontinuität herrscht demgegenüber im Blick auf die inhaltliche Bestimmtheit der Freiheit. So wie Gottes Freiheit nicht eine rein formale, inhaltlich unbestimmte, willkürlich vollzogene *potentia absoluta* ist – wie Barth gegen Calvin einwendet –, so soll auch die Freiheit des Menschen nicht rein formale Optionalität sein, sondern die in Christus geschenkte und an dieser Offenbarung orientierte Freiheit. Die Selbstermächtigung zur Freiheit würde in die Selbstversklavung führen. Der Mensch soll sich von der Gnade befreien lassen, zu der Gott sich in absoluter Freiheit unverbrüchlich bestimmt hat.

Die Freiheit des Menschen ist ihm gegeben. Er ist zur Freiheit befreit (Gal 5,1). Der Konstitutionsgrund dieser Freiheit liegt in der Wahl Gottes, Gemeinschaft mit einem freien Geschöpf zu haben. Der Mensch kann diesem Grund seiner eigenen Freiheit in seinem Freiheitsvollzug entsprechen oder ihm widersprechen. „Freiheit heißt Sein in eigener, spontaner und also williger Übereinstimmung mit der souveränen Freiheit Gottes.“<sup>43</sup> Mit der Inanspruchnahme von Freiheit im Sinne der Libertarismus – also als autonome Wahl des Menschen – widerspricht der Mensch im Gebrauch seiner Freiheit deren Konstitutionsgrund. Er leugnet, dass es eine *verdankte* Freiheit ist. Die Inanspruchnahme der Freiheit im Sinne einer Kompatibilität mit ihrem Konstitutionsgrund führt dagegen in die wahre Freiheit von allem, was den Menschen sonst gebunden halten könnte.

---

<sup>41</sup> So der Vorwurf besonders von Friedrich Wilhelm Graf: Die Freiheit der Entsprechung zu Gott. Bemerkungen zum theozentrischen Ansatz der Anthropologie Karl Barths, Abschnitt III: „Gottes abstrakte Freiheit als der Zwang des In-Entsprechung-Stellens“, in: von Trutz Rendtorff: (Hg): Die Realisierung des Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths, Gütersloh 1975, 105-118.

<sup>42</sup> KD IV/1, 499f.

<sup>43</sup> KD IV/1, 108.

### 3. Freiheit als Korrelat einer personalen Gottesvorstellung?

Im Rahmen der Unterscheidung zwischen einem eher ontischen und einem stärker personalen Verständnis Gottes, also zwischen Gott als Sein oder Substanz und Gott als Person oder Subjekt, kommt die Prädikation der Freiheit allein auf der zweiten Seite dieser Unterscheidung zu stehen. Gott als Substanz – wie in der Philosophie Spinozas – lässt keine Freiheit zu. Freiheit ist eine personale Kategorie. Sie ist gebunden an ein personales Verständnis Gottes: an die Vorstellung von Wollen und Handeln Gottes. Anders als bei der Freiheit der menschlichen Person, wird Freiheit aber hier radikal gedacht, indem sie sich auch auf die Freiheit von allen Vorgegebenheiten und nicht selbst-gesetzten Bedingungen des Wollens und Handelns bezieht. Gott ist sich selbst setzende Subjektivität. Darin besteht seine Freiheit. Sie hat keinen Grund ihrer Selbstsetzung („Erschaffung“) außerhalb ihrer selbst. Sie begründet sich selbst (ist „ungeschaffen“). Aus dieser ‚absoluten‘ Grundlegung heraus kann sich dann durchaus das Programm einer relationalen Realisierung der Freiheit ergeben: Gott realisiert die in ihrem Grund absolute Freiheit in Bezogenheit auf Natur und Geschichte.

Für die Grundlegung der Freiheit aus der freien Subjektivität heraus kann man sich auf Ex 3,14 berufen. „Ich bin, der ich bin“ bzw. „ich bin, als der ich mich erweisen werde“. Nur wenn seine Subjektivität eine radikale, d.h. eine allein im Selbstsein Gottes verwurzelte ist, ist sie von allem anderen – einschließlich einer ihr vorausliegenden Gegebenheit von Freiheit – frei.

Ist man also unausweichlich auf ein subjekthaftes, mithin personales, mithin theistisches Gottesverständnis festgelegt, wenn man Gott die unendliche Freiheit zuschreiben will, die dann die endliche Freiheit konstituiert?

Nicht zuletzt unter dem Einfluss der Philosophie Hegels und der Theologie Barths hat die Systematische Theologie im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts dieses theistische Verständnis trinitätstheologisch transformiert und damit den Freiheitsbegriff von einem subjektbezogenen zu einem relationalen bzw. sozialen hin verschoben. Freiheit ist demnach relational konstituiert. Und sie wird interaktiv bzw. kommunikativ vollzogen. Dazu wird ein *soziales* Konzept der Trinitätslehre entwickelt, das von interagierenden Subjektzentren ausgeht, das Beziehungsgeschehen zwischen ihnen betont und Freiheit als „Beziehungsmuster“ gegenseitiger Selbstgewährung durch Selbstunterscheidung auffasst. Freiheit ereignet sich – etwa nach Jürgen Moltmann oder Gisbert Greshake – als ein Sich-Umspielen dreier Freiheiten in Gott.

Die spekulativen Höhenflüge, zu denen die soziale Trinitätslehre in der evangelischen und katholischen Theologie in dieser Zeit abgehoben haben, können m.E. nicht darüber hinwegtäuschen, dass die dabei entfaltete Freiheitskonzeption nicht viel mehr ist als ein auf Gegenseitigkeit gestelltes subjekthaftes Verständnis, bei dem die Subjekte immer in der einen oder anderen Weise als mit Geistigkeit bzw. Selbstbewusstsein begabte Ich-Zentren gedacht werden müssen. Wenn Freiheit auch nicht mehr statisch als Wesenseigenschaft der Subjekte, sondern dynamisch als sich im Beziehungsgeschehen ereignende aufgefasst wird, so bleibt es doch dabei, dass sie an die in sich freien und freiheitsgewährenden Subjekte bzw. Subjektzentren gebunden ist. Von ihnen geht sie aus und auf sie ist sie gerichtet. Ohne dass sie in ihnen als Intention der Gewährung von Freiheit begründet wäre, könnte sie sich auch nicht ereignen. So gründen die trinitätstheologischen Verankerungen der Freiheit Gottes in einer subjektphilosophisch grundierten Gotteslehre, betonen dabei aber den Ereignischarakter der Freiheit im interaktiven Selbstvollzug der trinitarischen Subjekte.

So sehr das Subjekt sein Selbstsein erst im Anderen seiner selbst realisiert, so sehr muss doch Freiheit als eine bestimmte Qualität dieses Bezogenseins von ihm selbst erstrebt sein, von ihm

ausgehen und von ihm garantiert werden. Das Subjekt könnte ebenso danach streben, sich in der *Unfreiheit* des Anderen zu realisieren – wie dies in zwischenmenschlichen Beziehungen leider nur allzu oft geschieht und wie dies in autoritären Bestimmungen der Beziehung zwischen Gott und Mensch vorgestellt war. Dass das (menschliche oder göttliche) Subjekt demgegenüber nach *freier* Anerkennung durch den Anderen strebt, setzt eine bestimmte Art des Selbstsein-*Wollens* voraus, die nicht einfach mit dem Selbstsein gegeben ist: das Streben nach *freiem* Angenommen-Werden durch den Anderen, wie es dem Wesen der Liebe entspricht.

Der Versuch, die Subjektivität der Subjekte so weit zurückzunehmen, dass sie das Beziehungsgeschehen nicht konstituieren, sondern von ihm konstituiert werden, dass also die Beziehung dem Subjekt vorgeordnet ist – wie die Energie der Materie, die sich darin kristallisiert – lässt die Frage nach dem Ermöglichungs- und Verwirklichungsgrund von Freiheit in diesem Beziehungsgeschehen offen. Dieser Grund kann nur in den Relata, nicht in der Relation liegen. Es gibt keine Relation ohne Relata und keine Freiheit ohne personale Träger.

Gibt es Alternativen zu einem subjektphilosophisch verfassten Verständnis der Freiheit Gottes? Ich finde eine solche Alternative am überzeugendsten bei Tillich angedacht. Er versteht Freiheit nicht als eine Eigenschaft, d. h. als Seins- und Tätigkeitsmerkmal Gottes, sondern als (transzendente) Angabe des Grundes der personalen Freiheit des Menschen. Die existentiell in und aus der Gottesbeziehung erfahrene Freiheit wird in symbolischer Sprache auf die befreiende „Freiheit Gottes“ als ihren Ermöglichungs- und Wirklichkeitsgrund zurückgeführt.

Nach Tillich muss „Freiheit wie die anderen ontologischen Begriffe symbolisch und als existentielle Korrelation zwischen Mensch und Gott verstanden werden [...]. So betrachtet bedeutet Freiheit dass das, was den Menschen unbedingt angeht, keineswegs abhängig ist vom Menschen oder irgendeinem endlichen Wesen oder irgendeinem endlichen Bezug.“<sup>44</sup> „Freiheit“ Gottes ist der Ausdruck für die Unbedingtheit der gewährten Freiheit. Es gibt keine Bedingung auf Seiten der Menschen für ihre Gewährung. So sehr der *Vollzug* der Freiheit immer in einem Bedingungsgefüge stattfindet, ihre Konstitution ist unbedingt. Von dort her muss Gott als dem Grund der Gewährung unbedingter Freiheit Unbedingtheit zugesprochen werden. Darin besteht die Freiheit Gottes.

Als solche ist sie nach Tillich in der biblischen Überlieferung breit bezeugt. Es finde sich in der Bibel kaum ein Wort, das nicht direkt oder indirekt auf Gottes Freiheit hindeute. „In Freiheit schafft Gott, in Freiheit verkehrt Gott mit Welt und Mensch, in Freiheit rettet Gott und bringt Gott zur Erfüllung. Seine Freiheit ist Freiheit von allem, was vor ihm oder neben ihm sein könnte.“<sup>45</sup> Diesem Verständnis von Freiheit als Freiheit *von* allem Bedingten und Bedingenden stellt Tillich das Verständnis von Freiheit *zur* Bejahung all dessen, was in Gott gegeben ist, zur Seite.

Ein realistisch verstandenes Freiheitsverständnis, das Freiheit als Eigenschaft Gottes versteht, sieht er in die Aporie münden, dass Gott dem Grund seiner eigenen Freiheit gegenüber noch einmal frei sein müsste. Damit aber steht seine eigene Gottheit auf dem Spiel. Luthers Vorstellung des *Deus absconditus* geriet in diese Gefahr.

Und so versteht Tillich Freiheit in Bezug auf Gott als symbolischen Ausdruck eines Aspektes der Gottesbeziehung des Menschen, d.h. der existentiellen Partizipation an der Gegenwart Gottes. Aus dem auf Gott bezogenen Existenzvollzug ergibt sich eine dialektische Polarität in der

<sup>44</sup> Paul Tillich: Systematische Theologie, Bd. 1, Stuttgart u.a. 1987<sup>8</sup>, 287.

<sup>45</sup> A.a.O., 286.

Rede von Gott: Der Entzogenheit, der uneinholbaren Transzendenz, der Unerschöpflichkeit des Mysteriums steht die schöpferische Gegenwart Gottes als Grund des Seienden und die Partizipation Gottes am Seienden gegenüber. Die symbolische Rede von „Freiheit“ Gottes ist dem ersten der beiden Pole zugeordnet. Die Polarität besagt: Das Unendliche ist im Endlichen gegenwärtig und ihm zugleich unendlich überlegen. Freiheit bezeichnet diese Überlegenheit. In Bezug auf die Gnade Gottes verweist „Freiheit“ auf deren Herkunft aus Gott allein während „Liebe“ deren Zuwendung bezeichnet.

Der Gewinn dieses Ansatzes liegt darin, dass er Gott nicht personal denken muss. Er kann die personale Rede von „Gott“ mit all den dazugehörigen personalen Attributen (wie „Freiheit“) als angemessenen, ja notwendigen *modus loquendi* auffassen und gebrauchen und gleichzeitig diese Rede durch die transpersonale Rede vom „Absoluten“ in einer dialektischen Offenheit halten. Für Tillichs bedeutet ‘persönlicher Gott’ nicht, „dass Gott eine Person ist. Es bedeutet, dass Gott der Grund alles Personhaften ist und in sich die ontologische Macht des Personhaften trägt. Er ist nicht eine Person, aber er ist auch nicht weniger als eine Person“<sup>46</sup>.

Gott ist der Ursprung, d.h. der Ermöglichungsgrund des Personseins. Und umgekehrt ist Personalität ein Hinweis auf den ‚Schöpfer‘ der Personalität. Aber diese schöpferische Wirklichkeit selbst ist nicht mehr in einem realistischen Sinn mit dem Begriff „Person“ zu fassen. Es ist eine ‚überpersonale Person‘, d.h. Person und zugleich mehr als Person. Sie stellt menschliches Personsein unter die Bestimmung der Gottebenbildlichkeit, bildet darin den tragenden Grund des personalen Lebens und wird als solche nicht zu Unrecht als Person erfahren. Diesen Zusammenhang kann man ausgedrückt finden in Friedrich Heinrich Jacobis bekannter Formel: „Den Menschen erschaffend theomorphisierte Gott. Nothwendig anthropomorphisiert darum der Mensch“.<sup>47</sup>

Ich fasse zusammen:

Die Rede von „Freiheit“ Gottes verdankt sich einer Reflexion auf den Grund der in der Gottesbeziehung erfahrenen Freiheit. Aus der existentiellen Erfahrung, dass dieser Grund frei *macht*, wird darauf geschlossen, dass er frei *ist*. Das aber lässt sich nur im Rahmen eines personalen Gottesverständnisses aussagen. Dieses Verständnis ist nach biblischer Überlieferung der Wirklichkeit Gottes angemessen, diese Wirklichkeit darf aber nicht darauf festgelegt werden. Das, was mit dem Begriff Freiheit im Rahmen der Rede von „Gott“ ausgesagt werden soll, kann auch mit transpersonalen Begriffen (wie „Unbedingtheit“) im Rahmen der Rede vom „Absoluten“ ausgesagt werden. Auf diese Weise kann das Wesen Gottes einerseits bestimmt werden, ohne es andererseits auf eine bestimmte Art der Bestimmung festzulegen. Die Anwendung des Freiheitsbegriffs auf Gott dient also nicht dazu, das Wesen Gottes zu definieren, sondern alle Definitionsversuche unter den Vorbehalt zu stellen, dass Gott die Deutehoheit über sich selbst hat. Die Rede von der Freiheit Gottes ist somit Ausdruck einer Selbstkritik der Theologie.

---

<sup>46</sup> A.a.O., 283.

<sup>47</sup> Friedrich Heinrich Jacobi: Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, ND Brüssel 1968, 418.