

# THEOLOGISCHE REVUE

118. Jahrgang

– September 2022 –

---

**Langenfeld, Aaron: *Frei im Geist*.** Studien zum Begriff direkter Proportionalität in pneumatologischer Absicht. – Innsbruck / Wien: Verlag Tyrolia 2021. 383 S. (Innsbrucker theologische Studien, 98), kt. € 39.00 ISBN: 978-3-7022-3951-0

Die mit dem Karl-Rahner-Preis ausgezeichnete Habilitationsschrift von Aaron Langenfeld versteht sich nicht als Rahner-Analyse, sondern als Begründung und Verteidigung des von Rahner immer wieder bemühten Axioms von der direkten Proportionalität zwischen Gnade und Freiheit, zwischen göttlichem Wirken und menschlichem Selbststand.

Mit Berufung auf Rahners „Grundkurs“ bezeichnet der Vf. den Heiligen Geist als „transzendentalen Modus des Offenbarungsgeschehens“ (96). Um dem Missverständnis vorzubeugen, der transzendente sei ebenso wie der kategoriale (inkarnatorische) Modus raumzeitlich greifbar, betont er: „Der Geist ist [...] nicht im ursprünglichen Sinne Anschauungsgegenstand, sondern Ermöglichung von Anschauung; der Geist ist nicht das Wort, sondern logisch strikt vom Wort zu unterscheiden, das sich seinerseits durch geschichtliche Konkretheit auszeichnet.“ (97). Doch – so wird man fragen dürfen – warum spricht der Vf. von einer transzendentalen (geistgewirkten) *Offenbarung*, wenn es keine vom Menschen wahrnehmbare Offenbarkeit des trinitarischen Gottes jenseits der Endlichkeit von Raum und Zeit gibt? Natürlich kann man von transzendentalen oder pneumatologischen Bedingungen der kategorialen Offenbarung sprechen. Auch aber von einer transzendentalen *Offenbarung*? Ist die Anwendung des Terminus ‚Offenbarung‘ auf ein transzendentales (nicht an Raum und Zeit gebundenes) Geschehen semantisch sinnvoll und logisch konsistent?

Obwohl der Vf. sich wiederholt gegen die Unterstellung verwahrt, die transzendente Offenbarung sei eine in Worte fassbare Mitteilung, spricht er *zugleich* von der Möglichkeit ihres Adressaten, sich positiv oder negativ zu ihr zu verhalten. Der Heilige Geist, so erklärt er, ist Gottes „quasi-formale Selbstmitteilung an die Transzendentalität des Menschen“ (109). Und dieses Geschehen ist ein *Angebot*, „d. h. dem Menschen steht die Wahl einer Affirmation oder Negation des Mitgeteilten [sic!] offen.“ (109). Der Entscheidungsakt für die transzendente Offenbarung erfolgt zwar nicht ohne das „Getragensein“ durch die Gnade; aber doch so, dass die Gnade die Freiheit ihres Adressaten nicht aufhebt, sondern im Sinne des Rahnerschen Proportionalitätsaxioms ermöglicht (110).

Mit Verweis auf Rahners Ordensvater Ignatius von Loyola erklärt der Vf. die Erfahrung der „transzendentalen Offenbarung“ bzw. des Heiligen Geistes als Erfahrung der „consolación sin causa“, eines „Trostes“ ohne raum-zeitlich vermittelten Grund, als Erfahrung einer direkten Proportionalität von Gehorsam und Freiheit (118f). L. wörtlich: „Radikale Abhängigkeit von Gott ist [...] der schöpfungstheologische Ausdruck für die radikale Freiheit der Kreatur.“ (126). Diese Maxime steht,

wie der Vf. bemerkt, in Spannung zu dem libertarischen Freiheitsbegriff der sogenannten Pröpper-Schule. Denn Thomas Pröpper – so kritisiert er – hält folgende Alternative für unhintergebar: „Entweder man akzeptiert die formale Unbegründbarkeit bzw. Unbedingtheit und gibt damit die Möglichkeit auf, Freiheit noch einmal in dem Sinne von Gott her zu verstehen, dass er in dem Maße Grund ihres Vollzugs sein könnte wie das Subjekt selbst, oder man nimmt diese Gleichursprünglichkeit an, gibt dann aber die Möglichkeit auf, den Menschen als im strengen Sinne autonom [...] zu denken.“ (157) Mit Berufung auf Rahners Proportionalitätsaxiom erkennt der Vf. Pröppers Kardinalfehler in der These, dass Abhängigkeit von Gott und wirkliche Freiheit sich ausschließen. Einerseits spreche Pröpper von der „Selbstursprünglichkeit“ menschlicher Freiheit, andererseits von der Notwendigkeit, den Gott zu postulieren, der nicht nur formal, sondern auch material unbedingt frei ist.

L. will Pröppers starken Freiheitsbegriff – genauerhin die Charakterisierung der geschaffenen Freiheit als „formal unbedingt“ – nicht unterlaufen. Aber seine Alternative wurzelt in dem Phänomen, „dass radikale Abhängigkeit Freiheit nicht einschränkt, sondern gerade als ihre Ermöglichung gedacht werden muss“ (163). Diese Feststellung lässt sich – so führt er aus – „auf der immanenten Ebene“ des Verhältnisses von Natur und Freiheit ebenso begründen wie „auf der transzendentalen Ebene“ der pneumatischen „Selbstmitteilung Gottes an die Transzendentalität des Menschen“ (109).

Der trinitarische Gott – so erklärt der Vf. – entscheidet sich nicht, die Liebe zu sein (175f). Vielmehr ist vollkommene Liebe immer schon der Inhalt seiner vollkommenen Freiheit. Entsprechend ist ein Mensch nicht frei, weil er sich für oder gegen die Liebe entscheiden kann. Vielmehr realisiert ein Mensch seine Freiheit nur durch Liebe. Und umgekehrt: Wenn Menschen die Liebe verneinen, werden sie unfrei. Vor diesem Hintergrund sind die Liebe Gottes und die durch sie ermöglichte Freiheit des Menschen nicht zwei konkurrierende Formalursachen. Im Gegenteil: Die absolute Liebe des trinitarischen Gottes befähigt den Menschen zu eben der Freiheit, die Pröpper „formal unbedingt“ nennt. Denn der Entschluss eines Menschen zur Liebe wird zwar ganz und gar von Gott ermöglicht, aber zugleich auch ganz und gar vom Menschen gesetzt. L. erklärt das Freisein des Menschen „gegenüber“ Gott nicht als Wahlfreiheit, sondern als Fähigkeit zur Liebe, die im Falle der Verneinung Gottes das Gegenteil ihrer selbst, nämlich Unfreiheit, zur Folge hat. Kurzum: „Als konkrete ‚existiert‘ die formal unbedingte Freiheit [...] immer schon in der transzendental-kategorialen Eröffnetheit zur Liebe.“ (197)

Wer wie Pröpper von einer Selbstsetzung der Freiheit ausgeht, kann – so kritisiert der Vf. – nicht erklären, wie sich die Kausalität aus Freiheit zur Kausalität der Natur verhält. Eine sich selbst setzende (selbstursprüngliche) Freiheit wäre nicht gebunden an die Physis des Gehirns, an die Vorgaben der Natur. Der Vf. selbst sieht keinen logischen Widerspruch zwischen einerseits der Annahme, dass die Freiheit ein evolutiv (emergent) entstandenes Vermögen ist, und andererseits der Pröpper-These, dass diese Freiheit „formal unbedingt“ ist. Allerdings setze die direkt proportionale Verhältnisbestimmung von Verdankt- und Selbstsein den Glauben an den biblisch bezeugten Schöpfer und dessen transzendente (pneumatische) Selbstmitteilung voraus. Die Existenz dieses Schöpfers kann – so räumt der Vf. ein – aus dem Phänomen der Freiheit des Menschen nicht abgeleitet werden. Aber die Erfahrung von Liebe als Erfüllung des Ausgriffs der Freiheit des Menschen nach einem Grund ihrer selbst rechtfertigt die Identifikation dieses Grundes mit dem trinitarischen Schöpfer des christlichen Glaubensbekenntnisses (199).

Der Vf. distanziert sich von allen Spielarten des sogenannten Kompatibilismus, die entweder die Freiheit des Menschen dem göttlichen Wirken unterordnen oder umgekehrt das göttliche Wirken durch die menschliche Freiheit begrenzen. Gegen den Versuch des Münsteraner Emeritus Jürgen Werbick, in Anlehnung an Luther auch den Entschluss zur Annahme der Gnade als Werk der Gnade zu erklären (200-215), verteidigt der Vf. die „formale Unbedingtheit“ der Freiheit. L. wörtlich: „Wenn Gott den Menschen als Gegenüber will [...], dann eignet dem konkreten Sosein der Freiheit auch theologisch ein eigener Wert, den es zu behaupten gilt. Damit ist [...] nicht bestritten, dass der konkrete Vollzug der Freiheit von Voraussetzungen abhängt, für die dieselbe nicht aufkommen kann. Behauptet wird lediglich, dass ihr ein Moment unableitbarer Wahl eignet. [...] Denn wenn mein Wollen vollständig, aus welchen Determinanten auch immer, ableitbar ist, scheint die Auskunft, dass es sich bei diesem Wollen um *mein* Wollen handelt, äußerst schwer nachvollziehbar, wenn nicht sogar begrifflich unmöglich.“ (214f)

Wenn es „eine transzendente Selbstmitteilung des trinitarischen Gottes an die Transzendentalität des Menschen“ (109) gibt, dann, so folgert der Vf., darf man für beide Pole – göttliches Wirken und menschliche Freiheit – dieselbe Gleichursprünglichkeit behaupten, die innertrinitarisch das Verhältnis des Vaters zum Sohn und des Sohnes zum Vater *im Heiligen Geist* bestimmt. Diese Gleichursprünglichkeit ermöglicht – so bilanziert der Vf. seine Analysen – einen Kompatibilismus, der weder in die monistische, noch in die dualistische Falle führt. Kurzum: Eine konsequent pneumatologische Begründung von Rahners Proportionalitätsaxiom ist so etwas wie der Generalschlüssel zur Überwindung vieler für unvereinbar gehaltener Alternativen.

Um dieses Ergebnis seiner Habils.schrift zu profilieren, widmet L. die letzten Teile seiner Qualifikationsarbeit einem kritischen Gespräch mit *Klaus Müller* (216-257: „Direkte Proportionalität als Monismus?“), *Klaus von Stosch* (257-283: „Besonderes Handeln Gottes im Geist?“) und *Matthias Petzoldt* (283-301: „Der Heilige Geist im Gehirn?“).

Die Achillesferse der hier besprochenen Arbeit liegt in der Verhältnisbestimmung von transzendentaler (pneumatischer) und kategorialer (geschichtlicher bzw. inkarnatorischer) Selbstmitteilung bzw. Offenbarung Gottes. Wenn Kant den Terminus ‚transzendental‘ verwendet, meint er ein schlechthin apriorisches Apriori, das in keiner Weise geschichtlich bedingt ist. Rahners „übernatürliches Existential“ hingegen soll beides zugleich sein: transzendental *und* geschichtlich. Viele Kritiker Rahners haben seine Wortschöpfungen „transzendente *Erfahrung*“ und „transzendente *Offenbarung*“ als „philosophisch unmöglich“ oder in Anlehnung an Kant als „hölzerne Eisen“ bezeichnet. Von daher ist zu fragen, ob L. diese Rahner-Kritik durch seine Pneumatologie entkräften kann.

Im Unterschied zu Rahner spricht L. von einer transzendentalen (pneumatischen) Selbstmitteilung Gottes *an die Transzendentalität* des Menschen. Er suggeriert damit die Vorstellung von einer nicht an Raum und Zeit gebundenen (ungeschichtlichen) Selbstmitteilung Gottes an die gesamte Menschheit. Der Rez. gesteht, den Unterschied dieser Grundthese zu Rahners Konstruktion eines *zugleich* transzendentalen *und* geschichtlichen Apriori nicht verstanden zu haben. Und ihm erschließt sich der Unterschied zu Rahners Position auch nicht in dem Hinweis des Vf.s (188) auf Helmut Hopings Bezeichnung der Ursünde als eines transzendentalen Immer-schon-Geschehens. Was genau meint L.? Soll der Heilige Geist nicht nur die direkte Proportionalität von Gnade und Freiheit, von Gottes Wirken und menschlichem Selbststand, sondern auch noch die direkte Proportionalität von transzendentaler und geschichtlicher Offenbarung ermöglichen?

Von einer Selbstmitteilung Gottes *an den Menschen* kann doch vernünftigerweise nur innerhalb von Raum und Zeit gesprochen werden. *Und: Was außerhalb* von Raum und Zeit (innertrinitarisch) angenommen werden darf, nämlich die „Gleichursprünglichkeit“ zweier verschiedener Ursprünge, ist *innerhalb* von Raum und Zeit schlechterdings unmöglich.

L. erklärt „die transzendente Selbstmitteilung Gottes an die Transzendentalität jedes Menschen“ (109) als dessen Befähigung zur Freiheit und also auch zur Liebe. Diese Befähigung aber ist nichts anderes als der Inbegriff des Erlöstseins. Wer zur Freiheit und mithin zur Liebe befähigt ist, ist erlöst. Und wenn diese Erlösung transzendental, also immer schon erfolgt ist, dann ist das Ereignis der geschichtlichen (kategorialen) Selbstmitteilung nur noch Darstellung, Bestärkung oder Begründung, nicht aber im paulinischen Sinne Ursache der Erlösung. Was schon Augustinus mit dem Theologumenon einer „ecclesia ab Abel“ zu denken versucht hat, was Thomas von Aquin die Untrennbarkeit der rechtfertigenden Gnade vom geschichtlichen Christusereignis nennt und was Hans Urs von Balthasar mit seinen Ausführungen über die Inkarnation als Voraussetzung der Erlösung erklärt, wird in der hier besprochenen Habil.schrift kaum oder gar nicht diskutiert.

Hinreichend *erkennbar*, so betont der Vf., ist die pneumatisch-transzendente Selbstmitteilung nur im Verbund mit dem Christusereignis. Aber – so möchte ich ihn fragen – ist das in Raum und Zeit geschehene Christusereignis auch die „*conditio sine qua non*“ der erlösenden Befreiung *jedes* Menschen? Hat Christus faktisch für alle Menschen aller Zeiten und Religionen etwas vollbracht, ohne das *niemand* erlöst ist? Nicht zufällig greifen viele Vertreter:innen der Pluralistischen Religionstheologie Rahners Begriffe „übernatürliches Existential“, „transzendente Erfahrung“ und „transzendente Offenbarung“ auf, um die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi zu relativieren.

Doch abgesehen von diesen kritischen Anfragen: L. kommt das Verdienst zu, Rahners Proportionalitätsaxiom im Gespräch mit wichtigen Entwürfen der jüngeren Systematischen Theologie neu erschlossen zu haben. Er räumt auf mit falschen Alternativen: Libertarische (formal unbedingte) Freiheit *oder* Kompatibilismus; Theonomie *oder* Autonomie; Kausalität der Natur *oder* Kausalität der Freiheit. Und beispielhaft gelingt ihm der Aufweis, dass es keine in sich konsistente Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch gibt ohne den Glauben an die Dreieinigkeit Gottes.

Der Vf. dokumentiert umfassende Kenntnis der entsprechenden Literatur und gleichermaßen analytische Genauigkeit und denkerische Durchdringung der gebotenen Inhalte. Allerdings fehlt seiner Ausdrucksweise die Klarheit, die vergleichbare Arbeiten von Thomas Pröpper, Georg Essen oder Magnus Lerch auszeichnet. Vieles könnte man kürzer und prägnanter sagen. Viele Wiederholungen wären vermeidbar. Leider ist zu befürchten, dass die unnötig komplizierte, unendlich ermüdende und hermetische Schreibweise des Vf.s die wünschenswerte Rezeption seiner Habil.schrift erheblich behindern wird.

#### Über den Autor:

*Karl-Heinz Menke*, Dr., Professor em. für Dogmatik und Theologische Propädeutik der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn (k.menke@uni-bonn.de)