
Ist der Wille noch zu retten?

Überlegungen zum Zusammenhang vom sogenannten freien Willen und der Theodizeefrage

Ulrike Link-Wieczorek

Wie wir in jüngster Zeit viel hören und lesen können, hält die Hirnforschung die Willensfreiheit für eine Illusion. Uns Theologinnen und Theologen ist diese These ja eigentlich nichts Neues. „Vom unfreien Willen“ – „De servo arbitrio“ heißt die polemische Kampfschrift Martin Luthers, mit der er bekanntlich gegen die vom Humanismus geprägte Position des Erasmus von Rotterdam protestierte. Ich werde im Folgenden bei der skeptischen Sicht auf die Willensfreiheit in dieser Debatte einsetzen, sie dann aber sobald einer Gegenbewegung aussetzen, indem ich zu meinem Thema komme und die sehr viel positivere Beurteilung der Willensfreiheit in der Theodizee-debatte skizziere. Daran anschließend werde ich auf eine Verbindung der beiden Positionen hinsteuern und damit schließlich doch eine Rehabilitierung des freien Willens riskieren. Das geht aber m. E. nur, wenn die Theodizeefrage in einem ernsthaften eschatologischen Kontext wahrgenommen wird, wozu ich im letzten, dem vierten Abschnitt meiner Überlegungen auffordern werde.

1. Von der Verstricktheit des Willens:

Die Realität der Unfreiheit im Visier der Theologie

Erasmus hielt, so viel sei hier erinnert, den Menschen und seine Willenskraft für fähig, sich in der Ausrichtung in der Nachfolge Christi zu bewähren und damit zumindest durch bewusste Verantwortungsübernahme durchaus beizutragen zu Gottes Erlösungswerk.

Dem widersprach Martin Luther auf das Heftigste: Einen wirklich freien Willen hat nur Gott allein. Menschen scheint es nur so, als hätten sie einen – es klingt geradezu wie ein Satz aus der gegenwärtigen Debatte der Hirnforschung: Die Rede vom „freien Willen“ sei eine „bloße Bezeichnung ohne Wirklichkeit“: „Denn nicht wie *wir* wollen, sondern wie *er* (also Gott, U. L.-W.) will, so leben, handeln, leiden wir alle und (geschieht überhaupt) alles. Gott gegenüber entschwindet der freie Wille, der bloß uns und dem Zeitlichen gegenüber in Erscheinung tritt.“¹ Es scheint, als könnten wir die

¹ M. Luther, *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X.* (1529), WA 7, 146,31–33: „[...] Quia non sicut nos, sed sicut ille vult, ita vivimus, facimus, patimur omnis et omnia. Cessat liberum arbitrium erga deum, quod apparet erga nos et temporalia: [...]“;

Parallele zu Thesen der Hirnforschung mit Händen greifen. Der menschliche Wille sei wie ein Reittier, schreibt Luther gegen Erasmus in „De servo arbitrio“:

„So ist der menschliche Wille in die Mitte gestellt (zwischen Gott und Satan) wie ein Zugtier. Wenn Gott sich darauf gesetzt hat, will er und geht, wohin Gott will, wie der Psalm sagt: ‚Ich bin wie ein Tier geworden, und ich bin immer bei dir.‘ Wenn Satan sich darauf gesetzt hat, will und geht er, wohin Satan will. Und es steht nicht in seiner freien Entscheidung, zu einem von beiden Reitern zu laufen oder ihn sich zu verschaffen zu suchen, sondern die Reiter selbst kämpfen miteinander, ihn zu erlangen und zu besitzen.“²

Festzuhalten ist: Der Gedanke, dass der Wille des Menschen gar nicht frei ist, um sich in seiner Lebensorientierung auf das von Gott verheißene „Heil“, wie es in der traditionellen Theologie heißt, auszurichten, ist absolut nicht neu. Wenn wir genau in die Theologiegeschichte hineinschauen, können wir ihn sogar längst vor Luther, mindestens bei Augustin schon wahrnehmen. Wäre die Welt auf die Menschen allein angewiesen, so gäbe es keine Hoffnung für sie, denn so gutwillig sie auch sein mögen – Menschen sind verstrickt, und zwar nicht nur in ihre eigenen Begierden – Moleküle? Aggressionen? Gefühle? Selbstbehauptungszwänge? –, sondern sogar in die anderer, der Vorfahren in der Geschichte, der Mitmenschen in der globalisierten Welt und das Spinnennetz aus Ungerechtigkeit, Gewalt und Machtmissbrauch, das sich daraus ergibt. Sünde und Erbsünde sind die Termini der christlichen Tradition für diese Verstrickungssituation, und Gott sei Dank sind wir damit nicht ganz allein gelassen in der Welt – das ist, ganz kurz und nur scheinbar traditionell, der Kern des christlichen Credo.

Tauchen wir also ab in die Untätigkeit? Warten wir darauf, dass Gott es schon richten wird? Der Streit zwischen Luther und Erasmus ging ja eigentlich um die Frage, wie viel die Menschen selbst tun können, um sich aus der Verstrickung herauszubewegen. Bezweifelt wird nicht von den beiden Kontrahenten, dass sich Menschen überhaupt willentlich bewegen können innerhalb der Verstrickung. Die Frage ist, was sie tun können, um sich *herauszubewegen*. Gar nichts, sagt Luther. Erasmus hingegen weist hin auf die bleibende Fähigkeit des Menschen, sich im Glauben zu formen und sich gegen den Glauben zu entscheiden – das ist sein eigentliches Argument für seine Positionierung des freien Willens, die er – nicht unähnlich zu Luther – der Gnadenwirkung Gottes nachordnet. „Unter dem freien Willen verstehen wir die Kraft des menschlichen Willens, mit welchem der Mensch

Übersetzung aus G. Ebeling, Luther – Einführung in sein Denken, Tübingen 1964, 246 f., Hervorhebung U. L.-W.

² M. Luther, De servo arbitrio (1525), WA 18, 635,17–22: „Sic humana voluntas in medio posita est, ceu iumentum, si insederit Deus, vult et adit, quo vult Deus, ut Psalmus dicit: Factus sum sicut iumentum et ego semper tecum. Si insederit Satan, vult et vadit, quo vult Satan, nec est in eius arbitrio ad utrum sessorem currere aut eum quaerere, sed ipsi sessores certant ob ipsum obtinendum et possidendum.“ Übersetzung aus Luther-Deutsch, hg. v. K. Aland, Bd. 3, Stuttgart/Göttingen ³1961, 196.

sich demjenigen, was zum Heil führt, zuwenden *oder von ihm abwenden* kann.“³

Schauen wir genau hin, so ist auch Luthers „gar nichts“ differenzierter. „Gar nichts“ heißt immerhin nichts anderes, als den Verheißungen Gottes Vertrauen zu schenken, der die Welt in seiner Allwirksamkeit durchwaltet: „Denn wenn er etwas zusagt, musst Du sicher sein, dass er zu erfüllen weiß, kann und will, was er verspricht.“⁴ Wenn es *darauf* ankommt im christlichen Glauben, dann hat es das in sich. Luthers ganze Theologie könnte man wohl in die Auslegung des Wörtchens „musst“ in diesem Satz hinein falten: „Du musst“ heißt zum einen: Du hast gar keine andere Wahl, denn niemand anders als Gott selbst kann erfüllen, was er verspricht. „Du musst“ heißt aber auch: Du darfst, Gott sei Dank kannst Du, denn was Gott verspricht, dass will er nicht nur, sondern das kann er auch erfüllen. Denn Gott hat einen freien Willen, und er kann, so Luther, seine Intention auch in die Realität umsetzen.

„Daraus folgt nun, dass der freie Wille ein völlig göttlicher Ehrenname ist und keinem anderen zustehen kann denn allein der göttlichen Majestät. (...) Wenn dieser Titel Menschen beigelegt wird, so geschieht das mit nicht mehr Recht, als wenn ihnen auch die Gottheit selbst zuerkannt würde.“⁵

Das ist auch für Gott keine Kleinigkeit, nicht zuletzt spürbar im Blick auf den Gekreuzigten, dem Ereignis-Symbol oder Sakrament der Überwindung des Todes durch Gott allein. Dass der Mensch dazu nicht in der Lage ist, muss nicht gesondert politisch oder psychologisch entfaltet werden – es muss akzeptiert und durch wackere Konzentration auf das von Gott in Christus bereits geleistete Werk vergegenwärtigt werden.

Es entspricht ganz dieser Spiritualität, wenn Luther im Brief an seinen kranken alten Vater diesem – wie wohl auch sich selbst beim Schreiben – Christi Werk vor Augen stellt:

„So lasst nun in Eurer Schwachheit das Herz frisch und getrost sein, denn wir haben dort in jenem Leben bei Gott einen gewissen treuen Helfer, Jesus Christus, welcher für uns den Tod samt den Sünden erwürgt hat und jetzt da für uns sitzt und samt allen Engeln auf uns sieht und unser wartet, wenn wir heimfah-

³ Otto Hermann Pesch zufolge nimmt Erasmus hier eine klassische Definition als Vorlage für den Beginn seiner Überlegungen, die noch nicht seine eigene – differenziertere – Position abbilde; vgl. O. H. Pesch, Art. Wille / Willensfreiheit III. Dogmen- und theologiegeschichtlich, in: TRE 36, 76–97, hier: 87; Zitat s. E. v. Rotterdam, Gespräch oder Unterredung über den freien Willen (1524), zitiert nach der deutschsprachigen Ausgabe: Ausgewählte Schriften, Bd. 4, hg. v. W. Welzig, übers. v. W. Lesowsky, Darmstadt 1969, 3–195, hier: 37 (Hervorhebung U. L.-W.).

⁴ M. Luther, Vom unfreien Willen, Ausgabe Luther-Deutsch, Bd. 3, 195.

⁵ WA 18, WA 18, 636,27–32: Sequitur nunc, liberum arbitrium esse plane divinum nomen, nec ulli posse competere quam soli divini maiestati. [...] Quod si hominibus tribuitur, nihilo rectius tribuitur, quam si divinitas quoque ipsa eis tribueretur, quo sacrilegio nullum esse maius possit.“ Übersetzung Luther-Deutsch, 198.

ren sollen, dass wir nicht sorgen noch fürchten brauchen, dass wir versinken oder in den Abgrund fallen werden.“⁶

Wie sich die Leistung dieses Werkes Gottes auf die Welt in der Gegenwart auswirkt, ist uns freilich entzogen. Luther betont diese Entzogenheit bewusst und mit dem Risiko einer bedrohlichen Konsequenz: dem Eindruck, Gott wirke sogar durch die Erwirkung von Unheil sein Heil. Um des Lobes und Dankes der Allwirksamkeit Gottes willen ist diesem bedrohlichen Eindruck zunächst einmal nichts entgegensetzen als allein wieder der Blick auf die Überwindung des Todes am Kreuz. Im Brief an die kranke Mutter kann er dann auch zu der traditionellen Deutung der Krankheit als Strafe bzw. versuchende Prüfung – als „Rute“ – greifen:

„Erstlich, liebe Mutter, wisset Ihr von Gottes Gnaden nun wohl, dass Eure Krankheit seine väterliche, gnädige Rute ist, und gar eine geringe Rute gegen die, die er über die Gottlosen, ja auch oft über seine eigenen lieben Kinder schickt, da einer geköpft, der andere verbrannt, der dritte ertränkt wird, und so fortan, dass wir allesamt müssen singen: ‚Wir werden um deinetwillen täglich getötet und sind gleich wie die Schlachtschafe.‘ (Ps 44, 23 / Röm 8, 26) Darum Euch solche Krankheit nicht soll betrüben noch bekümmern, sondern sollet sie mit Dank annehmen als von seiner Gnade zugeschickt, angesehen, wie gar ein geringes Leiden es ist – wenn es gleich zum Tode oder Sterben führen sollte – gegen das Leiden seines eigenen lieben Sohnes, unsers Herrn Jesu Christi, welches er nicht für sich selbst (wie wir) hat leiden müssen, sondern für uns und unsere Sünde erlitten hat.“⁷

Luther-Forscher weisen darauf hin, wie sehr diese lutherische Theologie vom *deus absconditus* durchdrungen zu sein scheint von den spirituellen Erfahrungen der Kontemplation im monchischen Leben.⁸ Sie gibt ihm die Kraft zum Durchhalten in den dunklen Tagen und Nächten des Lebens und dann gerade darin die Freiheit, auch unsere maroden Möglichkeiten der Weltgestaltung einzusetzen. Gott und die Welt in ihrem Verlauf sind darauf nicht angewiesen, aber Gott kann in seiner Allwirksamkeit doch aus Marodem noch Gutes machen.⁹ Im Zutrauen auf den kontemplativen Blick auf das Kreuz verbietet sich Luther auch im Alltag die Sorge um das eigene Wohlergehen, und er weist die Ehefrau Katharina mitunter beherzt, humorvoll und in der Intention wohl auch tröstlich in die Schranken, wenn sie von der Sorge um ihren Ehemann umgetrieben wird:

„Denn Du willst sorgen für Deinen Gott, gerade als wäre er nicht allmächtig, der da könnte zehn Doktor Martinus schaffen, wenn der einzige alte erschöffe in der

⁶ Brief an den Vater Luther, 15. Februar 1530, zit. nach: M. Luther, *Ausgewählte Schriften*, hg. v. K. Bornkamm und G. Ebeling, Bd. 6: *Briefe*, Frankfurt a. M. 1982, 108–112, hier: 110.

⁷ Aus dem Brief an Mutter Luther, 20. Mai 1531, zit. nach: Luther, *Ausgewählte Schriften*, 136–140, hier: 136 f.

⁸ Vgl. M. Ohst, *Reformatorisches Freiheitsverständnis. Mittelalterliche Wurzeln, Hauptinhalte, Probleme*, in: J. Dierken / A. v. Scheliha (Hgg.), *Freiheit und Menschenwürde. Studien zum Beitrag des Protestantismus*, Tübingen 2005, 13–48, hier: 39 f. und passim.

⁹ Vgl. O. Bayer, *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*, Tübingen 2007, 177–192.

Saale oder im Ofenloch oder auf Wolfs Vogelherd. Laß mich zufrieden mit Deiner Sorge; ich hab einen besseren Sorger, denn Du und alle Engel sind, der liegt in der Krippen und hängt an einer Jungfrauen Zitzen, aber sitzt gleichwohl zur Rechten hand Gottes, des allmächtigen Vaters; darum sei zufrieden, Amen.“¹⁰

Oder drei Tage später:

„Allerheiligste Frau Doktorin! Wir danken Euch ganz freundlich für Eure große Sorge, vor der Ihr nicht schlafen könnt. Denn seit der Zeit seit der Ihr für uns gesorgt habt, wollte uns das Feuer verzehrt haben in unserer Herberge, hart vor meiner Stubentür. Und gestern, ohne Zweifel aus Kraft Eurer Sorge, wäre uns schier ein Stein auf den Kopf gefallen und hätte uns zerquetscht wie in einer Mausefalle. Denn es rieselte in unserem heimlichen Gemache wohl zwei Tage über unserem Kopf Kalk und Lehm, bis wir Leute dazu nahmen, die den Stein anrührten mit zwei Fingern: Da fiel er herab, so groß wie ein langes Kissen und eine große Hand breit; der hatte im Sinn, Eurer heiligen Sorge zu danken, wenn die lieben Engel nicht gehütet hätten. Ich habe Sorge, wenn Du nicht aufhörst zu sorgen, es könnte uns zuletzt die Erde verschlingen und alle Elemente verfolgen. Lernst Du so den Katechismus und das Glaubensbekenntnis? Bete Du und lasse Gott sorgen.“¹¹

Die Differenzierung von Schöpfung und Erlösung erlaubte Luther also einen differenzierteren Begriff von der Unfreiheit des Willens, als zunächst gedacht. Diese Differenzierung führt ihn aber, wie im nächsten Abschnitt verdeutlicht wird, auch in Widersprüche, die uns schließlich zur Theodizeeproblematik bringen werden.

2. Nicht ganz untätig und nicht ganz willenlos:

Der Mensch als Geschöpf und unter dem Gesetz

Können wir uns der Zusagen Gottes aber sicher sein? Können wir den Anfechtungen des Gottesglaubens wirklich standhalten, wenn wir allein auf Gottes freien Willen vertrauen und uns selbst als besessene Reittiere verstehen? Ist aktive Lebensgestaltung wirklich so irrelevant für die Entstehung der Glaubensperspektive? Immerhin sieht Luther uns die Verantwortung für die Welt ja nicht ganz und gar aufgeben – freilich beschreibt er sie im Positiven, in der fröhlichen Bemühung um das Wohlergehen des Nächsten, psychologisch geradezu willens- und entscheidungsfrei, im Negativen hingegen, z. B. der juristisch-strafenden Ordnung des Gemeinwesens allerdings als Ausbund lebensordnender Vernunft und durchaus mit faktischem psychologischem Willenseinsatz vorzustellen.¹² Damit aber wäre in

¹⁰ Aus dem Brief an Katharina, Eisleben, 7. Februar 1546, zit. nach: *Luther, Ausgewählte Schriften*, 270–272, hier: 270.

¹¹ Aus dem Brief an Katharina, Eisleben, 10. Februar 1546, zit. nach: *Luther, Ausgewählte Schriften*, 272–273.

¹² Vgl. Ulrich Barths Bemerkung, die protestantische Theologie habe es bisher nicht befriedigend vermocht, die These „willenspsychologisch verständlich“, also empirisch plausibel zu machen, wie aus dem Glauben „von selbst“ die Ethik hervorquelle; *U. Barth, Die*

der Debatte mit der Hirnforschung zu sagen: Die theologische Tradition der Rede vom unfreien Willen schließt nicht die Möglichkeit einer bewussten Lenkung durch ein „Selbst“ des Menschen aus – sie zweifelt nur daran, dass dies ohne eine Orientierung in das *extra nos* hin in eine lebensfördernde Richtung geschehen kann.

Die Unfreiheit des Willens gilt hier also ausschließlich auf dem Feld der Erlösung, des „Heils“, im Reich Gottes. Im „weltlichen Reich“ gilt es sehr wohl, Wille und Vernunft einzusetzen, auch wenn es durch die Sünde generell in Unordnung geraten ist. Mit den Worten Oswald Bayers:

„Im Bereich des Gesetzes kann auch der Sünder äußerlich so handeln, dass seine Werke dem menschlichen Zusammenleben dienen und deshalb gut zu nennen sind, auch wenn sie vor Gott – der im Unterschied zum Menschen das Herz ansieht (1 Sam 16,7) – nichts taugen, das heißt: mein Dasein nicht begründen und rechtfertigen können.“¹³

Weltverantwortung ja – aber um der Welt willen und in unbestechlichem Realismus bezüglich der Gebrochenheit menschlicher Motive, auf keinen Fall um Gottes willen im Bemühen, seine Liebe zu erarbeiten. In der Würdigung von Wille und Vernunft macht Luther somit einen tiefen Unterschied zwischen der Erhaltung der Schöpfung, für die Gott auch die Weltverantwortung der Menschen nutzen mag, und dem „Heil“ der Menschen. Wen Gott im Einzelnen erlöst, wird sich zeigen – es ist jedenfalls nicht abhängig von seinen Taten, auch nicht von noch so guten Werken und Gott sei Dank auch nicht von schlechten. Nur darum ist die Chance groß, dass am Ende alle erlöst sein werden – und „wenn nicht alle, so doch einige und viele [...], während durch die Kraft des freien Willens geradezu keiner errettet würde, sondern wir alle miteinander verloren gingen.“¹⁴ Und wenn Luther der kranken Mutter seelsorgerlich nahelegt, die Krankheit als eine „Rute“ Gottes zu verstehen, so bewegt sich auch diese Deutung im Feld der Schöpfungsgnade Gottes. Wohlwollend könnte man das zunächst einmal als Ausdruck von „Unheilsrealismus“ verstehen – als ein Element der komplexen Erfahrung, dass die Welt so, wie sie ist, nicht in Ordnung ist, dass diese Unordnung sich ineinander verheddert in Verursachungen und Konsequenzen, Täter und Opfer, und dass Gott in dieser Unordnung schöpferisch tätig ist, aus Unordnung lebensbefähigende Ordnung schaffend.¹⁵ So gesehen meint „Strafe“ hier eine Art von Konsequenz der Sündhaftigkeit, der ständigen Lebenszerstörung, die sich Menschen in Geschichte und

religiöse Dimension des Ethischen, in: *ders.*, Religion in der Moderne, Tübingen 2003, 315–343, hier: 331; Hinweis bei *Ohst*, Reformatorisches Freiheitsverständnis, 38.

¹³ Bayer, Martin Luthers Theologie, 172. Vgl. dazu auch *Pesch*, Wille / Willensfreiheit, 88.

¹⁴ De servo arbitrio, WA 18, 783,34–36: „Ita fit, ut si non omnes, tamen aliqui et multi salventur, cum per vim li beri arbitrii nullus prorsus servaretur, sed in unum omnes perderemur.“ Übersetzung Luther-Deutsch, 327.

¹⁵ So ließe sich Oswald Bayers Luther-Deutung verstehen, vgl. Martin Luthers Theologie, 179–181 („Gottes Allwirksamkeit selbst im Sünder“).

Gegenwart untereinander antun.¹⁶ Sie ist Ausdruck und Konsequenz der Tatsache, dass es uns einfach nicht gut geht in diesen Verstrickungen. Sie ist aber nicht eine abzuleistende Bedingung für das „Heil“, denn in diesem „Reich“ gilt eine andere, nämlich eine christologische Logik (was häufig in evangelikaler Frömmigkeit übersehen wird). Sie gehört in die Schöpfungsordnung, nicht in die Erlösungsordnung, in den Bereich des Gesetzes, nicht in das Evangelium.

Vernunft und Wille, die vor Gott versagen, können und müssen also in der Welt durchaus etwas ausrichten – in dieser Hinsicht gibt es mehr Gemeinsamkeiten mit Erasmus als in der damaligen Diskussionslage deutlich werden konnte. Die entscheidende Frage für unsere gegenwärtige Reflexion nun ist: Wie einleuchtend ist diese Unterscheidung von Schöpfungs- und Erlösungsgnade im lutherischen Konzept? Wie einleuchtend ist es, ein „willenspsychologisch verständliches“ (Ulrich Barth) Reden von poenativer christlicher Lebensgestaltung einem Reden von der Gottesbeziehung im Glauben und seiner (etwa nicht aus dieser Beziehung heraus verstandenen?) Tätigkeit in der Welt beizugesellen, in dem diese psychologische Erfahrung nicht mehr gelte? Und stimmt es denn wirklich, dass zum „geschenkten Glauben“ kein Wille gehört? Wenn Glaube als ein Akt der Übereignung des Willens an Gott verstanden werden soll: Wie ist dies denkbar ohne „Willenspsychologie“ – wirklich als ein willenloser Akt? Wäre das dann überhaupt ein Beziehungsverhältnis zu Gott, ein Leben in seinem Bund? Gehört nicht zum Vertrauen, der Basis lutherischen Glaubensverständnisses, auch ein willentlicher Aspekt? Ist nicht die Hinwendung in die Kreuzeskontemplation nicht auch ein willentlicher Akt? Lies den Katechismus und bete, rät Luther seiner sich ängstigenden Ehefrau.

Diese Anfragen machen deutlich, dass man die Rede vom unfreien Willen nicht „willenspsychologisch“ verstehen kann. Damit aber kommt sie den steilen Thesen der Hirnforschung nun endgültig nicht mehr so weit entgegen wie anfangs gedacht. Lässt sich nun der Rede vom unfreien Willen – so wenig psychologisch verständlich sie sein mag – eine bleibende theologische Legitimität zusprechen? Sie hat ja hier die Intention, das Heil des Menschen, wie das Heil der Welt allein aus dem freien Willen Gottes fließen zu sehen und nicht als ein Produkt der Tätigkeit des Menschen und hängt insofern eng zusammen mit der Betonung der Allwirksamkeit Gottes durch Luther. Aber dies hat auch seinen Preis. Luther zahlt dafür an drei „Stationen“ seines theologischen Denkens mit Widersprüchlichkeiten:

¹⁶ Das meint noch heute in der katholischen Theologie der Ausdruck „zeitliche Sündenstrafen“. Entscheidend ist dann in der Tat, ob der Begriff „Strafe“ hier „auf dieselbe Weise wie im Rechtsverfahren und im Rechtswesen der Gesellschaft gesehen werden muss“, *H. Rikhof*, Art. Sündenstrafen, in: *LThK*³, 1133–1134, hier: 1133 (vgl. dazu schon *K. Rahner*, Bemerkungen zur Theologie des Ablasses, *Schriften zur Theologie* II, Einsiedeln 1955, 185–210). Luthers Konzept vom unfreien Willen zielt darauf ab, die von Rikhof gestellte Frage entschieden zu verneinen – somit sicher auch dann, wenn er in einem seelsorgerlichen Trostbrief die Krankheit seiner Mutter in diesen traditionellen Kategorien zu deuten vorschlägt.

1. Die eine Station ist die schon erwähnte steile Differenzierung von Schöpfung und Erlösung, in der ein vorsichtig zugestandenes schöpfungsbewahrendes Handeln des Menschen keine Heilsrelevanz haben soll. Dies reibt sich damit, dass die Schöpfungsordnung immerhin durch Bestrafung der Übeltäter im weltlichen Reich gesichert werden und schließlich Gottes Wille im Gesetz an bestimmten Knotenpunkten des sozialen Lebens wahrgenommen und auch willentlich befolgt werden soll – doch wohl durchaus zum Heil der Menschen? Hat nicht die synergistische Tradition christlicher Glaubensreflexion recht, wenn sie den Gedanken plausibel findet, dass Gott sein Heil in der kreativen Bewahrung der Schöpfung auch durch das Werk der Menschen durchzusetzen bestrebt ist?¹⁷ Spätestens jetzt können wir ein Unbehagen gegenüber der lutherischen Weise, vom Heil ausschließlich in Kategorien der Rechtfertigung zu denken, aufkommen lassen – es wird am Ende dieses Beitrages noch ausdrücklich aufgenommen werden.

2. Die zweite Station muss in der Rede vom – heilsamen und insofern der Erlösungsordnung zugehörigen – Glauben als Geschenk des Heiligen Geistes ausgemacht werden, denn sie steht im Widerspruch zur Bestimmung der Sünde als willentlicher Widerspruch gegen Gottes Beziehungsangebot. Eine religionsphilosophische Reflexion des Begriffs und des Geschehens vom Schenken könnte hier leicht zeigen, wie viel willentliche Aktivität im Beschenktwerden ausgemacht werden kann, das durchaus nicht aufgeht in kontemplativem Stillehalten.¹⁸ Luther scheute sich, diese zum Zuge kommen zu lassen, weil er, so wird deutlich in „De servo arbitrio“ – möglicherweise zu recht? – ihre Rückseite fürchtete. Denn wenn die willentlichen Möglichkeiten der Menschen zur Bewahrung der Schöpfung und zur Entwicklung des Glaubens betont werden, dann ist auch das „Heil“ nicht mehr ganz allein Gottes Sache.

3. Damit aber kommen wir zur dritten Station lutherischer Dilemmata: Ist das Heil allein Gottes Sache – muss es dann nicht auch das Unheil sein? Ist es einleuchtend, den Menschen die Fähigkeit zum Heil abzusprechen, ihnen die zum Unheil jedoch zu belassen? Spätestens mit diesen Fragen betreten wir das Terrain der Theodizeefrage. Sie bildet ja nicht zufällig den weiteren Kontext der Überlegungen zum unfreien Willen im Disput zwischen Luther und Erasmus. Aus ihr erwächst eine bis heute wirksame Gegenposition, die – wie Erasmus – die menschliche Willensfreiheit zum Heil stärkt um der damit implizierten Fähigkeit zum Umheil willen. Dazu im Folgenden.

¹⁷ In diese Richtung wird neuerdings in der anglikanischen Richtung der „Radical Orthodoxy“ die Soteriologie ontologisch untermauert; vgl. dazu J. Milbank, *Being Reconciled: Ontology and Pardon*, London/New York 2003; vgl. dazu Rezension von R. Miggelbrink, in: ÖR 56 (2007), 234–241.

¹⁸ Vgl. dazu U. Link-Wieczorek, *Vom bewegenden Geben Gottes: Neuere Arbeiten zu einer ökumenischen Theologie der Gabe*, in: ÖR 56 (2007), 229–234, 242–247.

3. Vom einkalkulierten Risiko: Das Plädoyer für die Willensfreiheit des Menschen in der Theodizee-debatte

Sie spielt eine große Rolle in unserem Alltag als Theologie-Lehrende an der Universität, in dem wir künftige Religionslehrerinnen und -lehrer vorbereiten müssen auf ihre Existenz als Moderatoren der christlichen Wirklichkeitsperspektive in einem weitgehend religiös enttraditionalisierten Umfeld. Die Frage nach der Plausibilität des Gottesglaubens spielt hier eine große Rolle. Man darf sicher sagen: Im Bewusstsein der Studierenden spielt sie eine größere Rolle als die Vergewisserung des Heilswillens Gottes. Der ist ihnen, so meinen sie im Unterschied zu Luther, einigermaßen unangefochten sicher. Während Luther nur durch die Kreuzeskontemplation hindurch das Zutrauen in die Verheißungen des Heils gegen die Erfahrung von Unheil aufrechterhalten konnte, scheint das für viele unserer Studierenden heute weniger schwierig zu sein.

Möglicherweise ist das zunächst einmal eine Auswirkung der lutherischen Vergewisserung, dass Gott in seinem freien Willen die Menschen trotz all ihrer Verstricktheit annimmt und sie nicht aus seiner Gegenwart verstößt – auch wenn es in den dunklen Tagen und Nächten des Lebens anders erscheint. (Die Sorge, vor Gott als nicht gerecht dazustehen und von ihm deshalb verurteilt zu werden, treibt unsere Studierenden – jedenfalls im ersten Gedankendurchgang – kaum um.) Möglicherweise aber lauert gerade hier auch die Gefahr einer Verflachung der christlichen Wirklichkeitsperspektive, in der die aktive Gestaltung des Lebens keine existenzielle Relevanz mehr zu haben scheint. Dies ist der Einspruch nicht nur der katholischen, sondern auch der freikirchlichen Tradition gegen die lutherische Tendenz, die Verstricktheit des menschlichen Willens als so tiefgehend zu betrachten, dass damit Möglichkeiten seiner Veränderbarkeit, Entwicklung, Reifung oder gar Vervollkommenheit gar nicht mehr in den Blick geraten können.¹⁹ Der römisch-katholischen Theologin Eva-Maria Faber zufolge lassen sich diesbezüglich bei Calvin durchaus andere Akzentsetzungen finden, derzufolge die Rechtfertigung hier als Dynamik der Ermöglichung der Gotteskindschaft verstanden werde, an der der Mensch durchaus auch selbst beteiligt gesehen wird.²⁰ Faber sieht hier eine „stärkere Dynamik auf Gott hin“.²¹ Heilsgewissheit bei Calvin wäre demnach weniger am „Gerechtworden“ der Sünder ausgerichtet, sondern wird als der konkrete *Prozess* der Erkenntnis des Menschen verstehbar, in der Ver-

¹⁹ Dies wird deutlich in der multilateralen Rezeption der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖStA): U. Swarat / J. Oeldemann / D. Heller (Hgg.), *Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog* (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 78), Frankfurt a. M. 2006.

²⁰ E.-M. Faber, *Symphonie von Gott und Mensch. Die responsorische Struktur von Vermittlung in der Theologie Johann Calvins*, Neukirchen-Vluyn 2001, 440–444.

²¹ Ebd., 440.

wirklichung eines heilsamen Lebens auf die Gottesbeziehung angewiesen zu sein und zu lernen, diese im Vollzug zu leben. Nicht eigentlich die Sünde trenne von Gott, sondern die rechte Selbsterkenntnis.²² In der Willens-Terminologie hieße das also, dass der unfreie Wille doch mindestens tendenziell in die Richtung eines freien Willens umgebogen werden könnte – eine Vorstellung, die sich bekanntlich auch bei Melanchthon findet.²³ Wir haben also im reformatorischen Spektrum auch starke Traditionen einer optimistischen Sicht der Willensfähigkeit des Menschen.

Es ist nun in dieser Debatten-Konstellation interessant, dass die optimistischere Sicht der Willensfreiheit des Menschen gerade in der Diskussion der Theodizeefrage besonders stark zum Zuge kommt. Hier können wir nämlich vor allem in religionsphilosophischen Ansätzen eine Rehabilitierung der menschlichen Willensfreiheit konstatieren. Der katholische Theologe Armin Kreiner hat in seiner Bearbeitung dieses Themas den englischen Philosophen Richard Swinburne in die deutsche Diskussion eingebracht, der zu den Protagonisten einer Theodizee der Willensfreiheit gehört.²⁴ Die Logik ist ganz einfach: Zunächst einmal: Swinburne schließt sich der vorreformatorischen philosophischen und theologischen Sicht an, der Mensch habe sehr wohl einen freien Willen. Er hat die Fähigkeit zu entscheiden, zwischen verschiedenen Gütern zu wählen. Nur mit dieser Fähigkeit können Menschen überhaupt ethisch handeln. Das heißt aber auch: Wenn Gott eigenverantwortliche Geschöpfe schaffen will, die in der Lage sind, ethisch zu handeln, so muss er ihnen die Möglichkeit geben, sich auch gegen seinen eigenen Willen entscheiden zu können. Andernfalls wären sie nicht verantwortungsfähig, sondern so etwas wie Marionetten Gottes. Das erfahrbare Übel in der Welt in der Form von offensichtlich sinnlosem Leid, dämonisch wirkender Gewalt oder menschenverachtender Destruktion in gigantischem Ausmaß erklärt sich dem reflektierenden Menschen daraus, dass hier die in der Schöpfung gegebene Willensfreiheit gegen den Schöpfungswillen Gottes realisiert wird. Von Anfang an, so Swinburne, kalkulierte Gott das Risiko des Missbrauchs des freien Willens durch den Menschen ein. Und er baute eine Notbremse ein: die Endlichkeit der Welt und den Tod der Menschen. Der Missbrauch des freien Willens kann sich also nicht nach unendlich hin ausdehnen.

²² Ebd., 443 f. Ob das wirklich bei Luther so vollständig anders ist, scheint freilich fraglich, denn sein Sündenbegriff speist sich ja gerade aus der Selbstverkennung der Menschen, nicht Geschöpfe in der Gotteskindschaft sein zu „wollen“.

²³ Laut Pesch distanziert sich Melanchthon schon 1527 von einer radikalen Position des unfreien Willens; vgl. *Pesch, Wille / Willensfreiheit*, 88.

²⁴ Vgl. folgende Arbeiten von R. Swinburne, *The Free will defence*, in: M. M. Olivetti (Hg.), *Theodicea oggi?*, Padova 1988, 585–596; *ders.*, *Responsibility and Atonement*, Oxford 1989; *ders.*, *Theodicy, Our Well-Being, and God's Rights*, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 38 (1995), 75–91; über Swinburne im Zusammenhang der Debatte um den Freien Willen vgl. A. Kreiner, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente* (*Quaestiones Disputatae* 168), Freiburg i. Br. u. a. 1997, 207–239; hier: bes. 223–227; einführend zu Swinburne *ders.*, *Gott und das Leid*, Paderborn 1994.

Es ist interessant, dass die jungen Studierenden ein zunächst spontanes Zutrauen in das Konzept der Willens-Theodizee, der sog. „free will defence“ zeigen. Sollte das ein Zeichen für eine offenbar doch nicht auszulöschende Grunderfahrung von so etwas wie Willensfreiheit in uns Menschen sein?²⁵ Die Sicht, von Gott in eine Welt der Notwendigkeit „gesetzt“ zu sein, sich für das Gute entscheiden zu müssen und von dieser Entscheidung auch Weh und Wohl der Welt abhängig zu sehen, wird hier offensichtlich für schlicht und einfach plausibel gehalten. Nicht eine Radikalkritik, die die Willensfreiheit für eine Illusion hält, ist hier am Werke. Dem Menschen seinen eigenen Entscheidungsspielraum zu ermöglichen, ist in der Meinung der Studierenden ein notwendiges und für realistisch zu haltendes Ergebnis der schöpferischen Tätigkeit Gottes. Dass dies aber im Zusammenhang der Theodizee thematisiert wird, wirft auf die praktizierte Willensfreiheit ein skeptisches Licht: Denn von hier aus soll ja nichts weniger erklärt werden als die Erfahrung von unverschuldetem großen Leid, das nicht von Gott verhindert wird, wie etwa Massenvergewaltigungen von Frauen als Mittel der Kriegsführung, Genozid oder auch der Tod eines kleinen Kindes.

Es kann kein Zweifel sein, dass dieses Konzept letztlich darauf hinausläuft, dass Gott mit den eigentlich bedrängenden Erfahrungen des Lebens nichts mehr zu tun. Insofern wäre es angebracht, von einer großen „Entlastung Gottes“ zu sprechen. Gott hat nichts zu tun mit dem Übel, er lässt es sich allein auf dem Konto der Menschen summieren. So einleuchtend es ist, zu sagen, es seien die Menschen, die die Kriege verursachen, die möglicherweise zum Geschehen von Naturkatastrophen beitragen durch ökologischen Raubbau und Missachtung der naturhaften Gegebenheiten, die mindestens die eindeutigen Verursacher historischer Gräueltaten wie etwa der KZs der Nazis sind – so einleuchtend es also ist, hier die Täterschaft der Menschen auch in aller Eindeutigkeit zu markieren, so problematisch scheint es doch mindestens auf den zweiten Blick, dies als eine Lösung für die Theodizeefrage anzubieten. Denn hier wird Gott so vollständig aus dem erfahrbaren Leiden herausgehalten, dass man sich fragt, wozu man sich der Kompliziertheit eines Gottesglaubens überhaupt noch hingeben soll. Ist es nicht so, dass man sich bei diesen Gedanken danach sehnt, Swinburne möge nicht den Tod als eine Notbremse des Übels eingebaut haben, sondern den kräftigen Arm des eingreifenden Gottes, der die Menschen wenigstens ab und zu hindert, ihren freien Willen in dieser Weise zu missbrauchen? Wenn er doch einen freien und unverstrickten Willen hat, den er also ungebremst umsetzen kann – wenn Gott also allmächtig ist, wie das Credo sagt –, müsste er dann nicht direkt in die Schöpfung eingreifen, wie es auch Eltern tun würden, die ihre Kinder nach den antiautoritärsten Prinzipien erziehen, sie aber, ohne deren Zustimmung abzuwarten, zurückhalten würden, wenn sie blindlings auf einen Abhang zuliefen?

²⁵ Pesch, Wille / Willensfreiheit, 93.

Das Problem dieser Anthropodizee des freien Willens ist also, dass sich das Credo der Behütung Gottes nur noch als ein abstraktes und leeres Prinzip verstehen lässt. Armin Kreiner weist in seinem Theodizee-Buch auf die Schilderung dieses Dilemmas schon bei dem Philosophen Epikur hin, Gottes Allmacht lasse sich nicht gleichzeitig mit seiner Güte aufrechterhalten:²⁶

Wenn er gütig und allmächtig ist, müsste er die Allmacht wirken lassen, um die Güte zu realisieren.

Gäben wir die Allmacht auf, hätten wir es leicht, einen gütigen Gott zu denken, einen ohnmächtig mitleidenden etwa, der selbst nicht weiß, wie es weitergehen wird.

Aber wäre das noch der Gott Israels und der Kirche, der die Schwachen erwählen kann, die neue Schöpfung herbeiführen und in dessen Sieg über das Böse all unsere Hoffnung liegt?

Gäben wir dagegen die Güte Gottes auf, so hätten wir es wiederum leicht mit der Allmacht. Wir könnten Gott in allem Geschehen wirken sehen, undurchschaubar in seiner Allmacht, möglicherweise strafend, möglicherweise ganz anderes Wichtiges im Sinn habend, auf jeden Fall nicht angewiesen darauf, dass wir seinen Willen im erfahrenen Geschehen erkennen sollten.

Ein Gott, der nicht gütig ist, will nicht verstanden werden, sondern einzig allein Unterwerfung unter seine Macht. Ist der Schöpfer, den uns Swinburne vor Augen führt, ein gütiger Schöpfer?

Dieser in diesem Rahmen nur mögliche kurze Ausflug in die Argumentation der Theodizee des freien Willens reicht schon aus, um auf ein massives theologisches Problem aufmerksam zu machen: Eine optimistische Sicht der Willensfreiheit, in dem die Verstricktheit des Willens nicht mitberücksichtigt wird, greift für beide, für die Sicht des freien Willens bei Gott und auch für die eines solchen auf der Seite des Menschen zu kurz. Beide, Gott und Mensch, erscheinen in diesem Konzept sozusagen in trivialisierter Form: Dass von menschlichem Tun verursachtes Übel allein auf einen bösen freien Willen, also eine geradewegs gottwidrige Intention zurückgehen soll, ist schon eine Vereinfachung der Komplexität erfahrenen Unheils. In dem Augenblick aber, in dem man der Realität der Verstrickung des Willens mehr Raum gibt in der Konzeption, in dem Augenblick haben wir es auch nicht mehr mit einem wirklich freien Willen zu tun. Die gravierendste Einsicht aus der Analyse des Swinburnschen Vorschlags ergibt sich aber bezüglich des freien Willens Gottes: Die Zuversicht Luthers in die Freiheit des Willens Gottes, die sich seiner Meinung nach ja sogar dadurch auszeichnet, dass Gott seine Intentionen unmittelbar und ungebremst realisieren könne – eben in der Freiheit seiner Allmacht –, diese Zuversicht zerbricht, wenn die Theodizeefrage ernst genommen wird und die Willensfreiheit Gottes auf die Situation erfahrbaren Unheils in der Welt behaftet

²⁶ Vgl. *Epikur*, Von der Überwindung der Furcht, eingel. u. übers. v. O. Gigon, Zürich 1949. Eine Zusammenfassung findet sich bei H. Kessler, Gott und das Leid seiner Schöpfung, Würzburg 2000, 22.

wird. Durchaus wird die Theodizeefrage zu einer großen Anklage an Gott: Warum lässt du das zu?

Die Theodizeefrage kann so gesehen auf dem schnellsten Weg in den Atheismus führen – eine Anfechtung, die Luther mit dem Blick auf den Gekreuzigten und der Einsicht in die Verborgenheit Gottes zu bekämpfen riet. Daher scheint die Konzeption eines freien Willens sowohl auf menschlicher, vor allem aber auch auf göttlicher Seite problematisch.

Es stellt sich also die erstaunliche Frage: Wäre eine Theodizee denkbar, die die Verstricktheit des Willens auch auf der Seite Gottes denkbar sein lässt und damit die Denkschwierigkeiten beseitigte, die die Vorstellung von der Allmacht Gottes angesichts der Erfahrung von Unheil bereitet?

Um eine Antwortmöglichkeit auf diese Frage soll es nun im letzten Abschnitt gehen. Sie setzt vor allem an einer Forschungsentwicklung an, die sich innerhalb der christlichen Theologie in ganzer ökumenischer Breite seit der Mitte des 20. Jahrhunderts vollzogen hat. Diese beruht auf der Einsicht, dass in der traditionellen Theologie mit dem Nachdenken über die spezifische Aussageintention des Credo von der Wirkung des Heiligen Geistes auch die Eschatologie zu kurz gekommen ist. Viele, wenn nicht gar alle traditionellen Themen erscheinen in einem völlig neuen Licht, wenn sie erst durch das Tauchbad der Eschatologie gezogen worden sind. In besonderem Maße gilt das für die Rede vom freien Willen, sowohl von dem freien Willen Gottes, also seiner Allmacht, als auch von dem sehr wohl zugegebenermaßen verderbten Willen des Menschen.

4. Vom Heil der neuen Schöpfung: die Eschatologisierung der Theologie und ihre Folgen für das Konzept des freien Willens

In der traditionellen Theologie wurde unter Eschatologie vornehmlich so etwas wie die „Lehre von den letzten Dingen“ verstanden, also Aussagen über die Konsequenzen der Auferstehungsbotschaft bezüglich der Vorstellungen für ein Leben nach dem Tode. Für die Gegenwart war diese Eschatologie höchstens insofern relevant, als man sagen kann, dass eine Hoffnung auf eine spezifische Zukunft bzw. gar auf eine massive Veränderung der Gegenwart in der Zukunft auch Auswirkungen hat auf das Leben in der Gegenwart. Zweifellos ist Martin Luthers Drängen auf eine Vergewisserung der Verheißungen Gottes, die die Heilsgewissheit für das Leben in der Gegenwart erzeugt, von diesem Motiv getragen. Diese Form der Eschatologie spannt das gesamte christliche Credo in einen sogenannten heilsgeschichtlichen Rahmen, der wie ein geschichtlicher Ablauf und letztlich in einer modalistischen Reihenfolge der Wirkweisen der drei trinitarischen Personen vorgestellt wird: Zuerst schuf Gott-Vater die Schöpfung, dann sandte er seinen Sohn und erlöste die Welt, dessen sollen nun die Christen und Christinnen gewiss sein, vor allem dann, wenn sie unverständliche Unheilserfahrungen des Lebens zu bewältigen haben. In der Westkirche

wird Erlösung dabei – vor allem durch die Wirkung der Theologie Augustins – in individualistischer Perspektive als Erlösung der Menschen von der Sünde verstanden.²⁷ Allerdings stellte man sich in der Theologie des Mittelalters diese Erlösung als einen Prozess der Verwandlung des Menschen vor – letztlich also als eine sehr konkrete Befreiung des menschlichen Willens aus der Verstrickung.²⁸ In der Theologie Luthers schwindet der Optimismus, eine solche Befreiung für möglich zu halten, und so konzipiert er eine Theologie der Freiheit inmitten der weiterhin bleibenden Unfreiheit des Willens – das *simul iustus et peccator*. Die Freiheit freilich lebt aus der Zusage Gottes, dem unfreien Willen eben nicht aufzuerlegen, sich selbst aus der Verstrickung zu befreien. In dieser Zusage liegt für Luther die Verheißung. In der Konsequenz dieser Zuspitzung liegt es, dass das erlösende Handeln Gottes gegenüber der Welt im wahrsten Sine des Wortes „ausgeblendet“ wird: Es gerät geradezu unter die Decke der Verborgenheit Gottes.

Man kann nun sagen, dass innerhalb der protestantischen Tradition bis heute ein Unbehagen mit dieser lutherischen Konzeption zu spüren ist. Erwähnt wurde bereits, dass schon Melancthon ihm in der steilen Konzeption der Passivität des unfreien Willens nicht folgte und dass auch Calvin weit mehr über den Prozess der Heiligung, also der von Gott bewirkten ethischen Formung der Christen und Christinnen, zu sagen wusste. Unbedingt ist gerade dies ein Anliegen der Kirchen aus der Tradition der Täufer geworden. Sachlich ergibt sich in der Theologie dieses Unbehagens eine Anknüpfung an breite mittelalterliche Diskurse über Gottes Heilswirken in der Gnade Gottes, die in der römisch-katholischen Theologie, besonders heftig und antilutherisch in der tridentinischen Gnadenlehre weiterleben. Gottes Heilswirken wird hier nicht nur als ein Akt des Freisprechens verstanden, sondern als das Angebot eines Verwandlungsprozesses des Charakters des Menschen im Leben der Gläubigen in der Kirche. Es ist das Interesse an dieser existenzialen Dimension der Rechtfertigung, die noch

²⁷ Der vornehmlich in der angelsächsischen Theologie erhobene Vorwurf, durch Augustin habe sich die Theologie des Westens im Unterschied zur östlichen eine Verkürzung auf das Verhältnis Gottes zum individuellen Menschen geleistet, ist systematisch-theologisch in der Trinitätstheologie verankert: In seiner „psychologischen Trinitätslehre“ zeige Augustin, dass er eigentlich keinen Sinn habe für eine wirkliche Unterschiedlichkeit der trinitarischen Personen sowie – und das ist eng miteinander verbunden zu sehen – für eine adäquate Würdigung der Heilsökonomie und somit des *Geschehens* von Gottes Sendung, seinem *Kommen* in der Inkarnation und der Erneuerung der Welt sowie einer wirksamen Eschatologie. Dadurch werde das Heilswirken auf die Relation Gott-Mensch bzw. Seele als solche in einer gewissen Abstraktion reduziert, was sich auch in die lutherische Rezeption hinein verlängere. Vgl. dazu z. B. D. Ritschl, Die Last des augustinischen Erbes, in: Parthesia. FS Karl Barth, Zürich 1966, 470–490 (auch in *ders.*, Konzepte, Münster 1976); C. M. LaCugna, God for Us. The Trinity and Christian Life, New York 1991, 81–109; C. Guntin, Augustine, the Trinity and the Theological Crisis of the West, in: SJTh 43 (1990), 33–58; zur Diskussion vgl. B. Green, The Protomodern Augustine? Colin Gunton and the Failure of Augustine, in: International Journal of Systematic Theology 9 (2007), 328–341.

²⁸ Vgl. G. Greshake / E.-M. Faber, Art. Gnade V. Theologie- und dogmengeschichtlich, in: LThK³ 4, 772–779, hier: 773–776.

heute Katholiken, Reformierte und Freikirchler heimlich eint.²⁹ Es ist ein Interesse daran, die Rede von Gottes Heilsverheißung nicht nur Gerede sein zu lassen, sondern in konkreten Auswirkungen in der Bildung der Persönlichkeit der Menschen realisiert zu sehen.

Freilich bleibt das Heilsverständnis dabei noch vollständig auf den Zustand des individuellen Lebens konzentriert. Das nun ändert sich massiv in der eschatologischen Wende im 20. Jahrhundert. Hervorgerufen wird sie nicht zuletzt durch Einsichten der biblischen Theologie: Haben wir die überindividuelle Konzeption von Gottes Heilswirken in der Geschichte, wie sie in der hebräischen Bibel überliefert ist, wirklich ausreichend im Neuen Testament ausfindig gemacht? Die Verheißung des Schalom, des Lebens in Frieden und Gerechtigkeit, das nicht nur darin besteht, vor Gott als gerechtfertigt dazustehen, sondern auch zwischenmenschlich inmitten der Verstricktheit der Willen mindestens Inseln eines verheißenen Lebens zu erhoffen, erkennen und gestalten zu können, in dem Gottes Wille einen Raum gefunden hat? Ist es richtig, mit dem Kommen von Jesus bereits das Erlösungswerk Gottes wie eine abgeschlossene Handlung zu behandeln, an die es sich allenfalls kräftig zu erinnern gelte? Dürfen wir die jüdische Rede von der Unerlöstheit der Welt, die doch eine so große empirische Plausibilität hat, so einfach christologisch verschlucken?

Mit der eschatologischen Wende nun werden die genannten Bereiche geradezu dynamisiert. Heil/Erlösung geht nicht mehr auf in individueller Vergebung, sondern meint konkrete universale Heilsansage als ein Leben in Frieden und Gerechtigkeit. Das Reich Gottes gibt es nicht nur im Jenseits, es ist mit Jesus Christus jetzt schon angebrochen und somit an den Orten seines Erscheinens ausfindig zu machen. Die eschatologische Dynamik von „schon da“ und „noch nicht (vollendet)“ weist darauf hin, dass wir differenzierter von Gottes Heilswirken reden müssen als weithin gewohnt. Dietrich Bonhoeffer regte an, in der Theologie zwischen dem Letzten und dem Vorletzten zu unterscheiden.³⁰ In der Perspektive christlicher Hoffnung ist die Erfahrung von Unheil eindeutig im Bereich des Vorletzten zu verorten. Eine dezidiert eschatologische Sicht des Credo erlaubt es, die Freiheit von Gottes Willen, in der alle seine Intentionen verwirklicht werden, um der Schöpfung willen im Bereich des Letzten zu sehen. Dabei ist das Letzte als das *Letzte Gottes* solchermaßen das Letzte, dass es das Vorläufige schon jetzt massiv prägt. Dieser Gedanke klingt sicher paradoxer und verrückter, als er schon nach unserer Alltagserfahrung ist, aus der wir es ja durchaus kennen, dass Zukunftserwartung schon die Gegenwart prägt, und durchaus nicht nur emotional. Ich weiß nicht, inwiefern ein solcher Gedanke heute auch naturwissenschaftlich zu denken ist. Im Mittelalter jedenfalls hatte man die Naturphilosophie des Aristoteles entdeckt und als

²⁹ Vgl. Dösta-Studie. *Ann. 49.*

³⁰ D. Bonhoeffer, Die letzten und die vorletzten Dinge, in: Ethik, hg. v. I. Tödt / H.E. Tödt / E. Feil / C. Green, Dietrich Bonhoeffers Werke Bd. 6, Gütersloh 1992, Tb.-Ausgabe 2006, 137–162.

theologische Offenbarung gefeiert, nach der das Sich-Ausstrecken-in-die-Vollendung bereits in den partikularen Elementen der Schöpfung – in einer Pflanze etwa – teleologisch enthalten ist. Wenn wir hierbei noch stärker die Einsichten von Physik und Biologie in die Offenheit natürlicher Systeme berücksichtigen, dann können wir vielleicht eine Analogie zum theologischen Gedanken der neuschöpferischen Wirkung Gottes finden, die dieser in ständig neuen Anstößen zur Entwicklung der Welt gibt. Es ist diese Spur der Umwandlung der Welt, auf die sich Christen und Christinnen durch die Verheißungen Gottes auf den Weg gesetzt verstehen dürfen. Ihre Heilsgewissheit reicht damit über die persönliche Vergebungsgewissheit hinaus in die Ermutigung, mit der eigenen aktiven Verantwortung teilzuhaben an der Entwicklung des Reiches Gottes. Die Teilhabe freilich bleibt Teilhabe im Bereich des Vorletzten und eine Teilhabe innerhalb der Situation der Verstricktheit des Willens.

Was bedeutet nun das alles für die Theodizeefrage? Es wird hier äußerst wichtig, wie wir uns Gott selbst von der Tatsache betroffen vorstellen dürfen, dass sich die Welt noch im Stadium des Vorletzten befindet, dass die Erlösung empirisch gesehen noch nicht vollendet ist. Biblische Perspektiven erlauben uns durchaus, den Gedanken zu denken, Gott sei mit uns noch unterwegs zur Errichtung seiner Allmacht, die erst vollständig sichtbar sein *wird*. Erinnert sei an zentrale biblische Bilder: an die Hoffnung auf Christus, der wiederkommt in Herrlichkeit, wenn alle Knie sich beugen (Phil 2, 10), wenn die Schöpfung nicht mehr seufzen muss und die Erlösung der Kinder Gottes nicht mehr erst auf Hoffnung hin geschieht (Röm 8, 24–25) und wenn alle Tränen abgewischt sein werden (Offb 21, 4). Ich denke aber vor allem, dass in biblischer Perspektive der Bereich des Vorletzten auch geprägt ist von der Gewissheit der Gläubigen, dass sich Gott in seinem freien Willen mit ihrem aktiven Engagement auch hereinziehen lässt in die Verstrickung, bis hin in die Vorstellung, dass sie dazu beitragen können, dass sein freier Wille Raum gewinnt und seine Macht wächst. Die amerikanische Prozess-theologie formt diesen Gedanken in die Vorstellung, Gott habe in seinem freien Willen einen unendlichen Pool von Möglichkeiten, aus dem er unermüdlich Anregungen zur Neuwerdung in das Gewebe der Welt hineinschickt.³¹ Sie werden dann von den „Ereignis-Einheiten“ der Wirklichkeit inmitten ihrer Vernetzung angenommen oder abgelehnt. Die Priorität, mit Angeboten zu locken, bleibt Gott auch dann vorbehalten, wenn er auf die Verstrickung der Empfänger – zu der auch natürliche Einheiten gehören – immer wieder Rücksicht nehmen muss. Nur so ist seine Allmacht zu denken, nicht als eine direkte kausale Verursachungsallmacht.

Man kann aber noch weiter gehen, und mit dieser Perspektive möchte ich jetzt zum Schluss kommen: Aufregenderweise erlauben biblische Perspektiven sogar, diese Vorstellung umzudrehen: Auch Gott können Ange-

³¹ Ch. Schwöbel, Art. Prozeß-Theologie, in: Taschenlexikon Religion und Theologie, Bd. 4, Göttingen 1983, 158–162, hier: 159.

bote gemacht werden, wie sein Reich verwirklicht werden kann. Für eine Zeitschrift freikirchlicher Theologie scheint es mir nicht unangemessen, abschließend auf biblische Perspektiven zum Gebet hinzuweisen: Sind sie nicht geprägt durch die Ermutigung, ja Aufforderung, Gott durch unablässiges Bitten zum Erhören zu bewegen oder ihn durch nicht nachlassende Klage an seiner Beziehungsgeschichte mit den Gläubigen zu behaften?³² Niemand kann sagen, hier sei nicht ein menschlicher Willensakt am Werke seiend gedacht! Wie sollte die ausdrückliche, geradezu provokante Proklamation: „Wer bittet, dem wird gegeben“ verstanden werden, wenn nicht als Aufforderung, menschlichen Willen inmitten all seiner Verstrickungen auf den Willen Gottes aktiv und fantasievoll auszurichten? Eben das ist ja auch die Kontemplation Luthers! Und soll man sich diese aktive Ausrichtung wirklich nur als einen meditativen Habitus des Betenden vorstellen dürfen? Wird nicht, wer so betet, Gott auch *Handlungen*, ja, letztlich seine ganze Lebensorientierung als ein großes Bitt-Gebet entgegen bringen wollen? Und kann man dies alles nicht sogar im Rahmen des Wirkens des Heiligen Geistes als Gottes Heilswerk verstehen? Bittgebet und Klage legen durchaus das Konzept einer responsorischen Verbindung von göttlichem und menschlichem Willen nahe.³³ Die Rede vom „unfreien Willen“ legt uns dabei allerdings einen Stolperstein in den Weg: In einer Theologie des Gebets jedenfalls wäre der „Dialog“ nicht wie der zwischen zwei sich gegenüberstehenden Partnern zu verstehen, sondern wohl eher als eine gegenseitige Einwirkung zweier konzentrischer Kreise zu denken. Der Heilige Geist macht den menschlichen Willen zu einem konzentrischen Kreis im Wirken Gottes. Psychologisch ist das jedoch wohl kaum zu verrechnen.

Schlussbemerkungen

Wo stehen wir also jetzt am Schluss? Vielleicht kann man es so sagen: Wenn wir ernst nehmen dürfen, dass Gott mit uns noch unterwegs ist zur endgültigen Erlösung der Welt, können wir es wagen, seine Allmacht nicht als Allverursachung, sondern als eine feine und komplexe Dynamik zu verstehen. Eine Dynamik, in der ein kompliziertes Netzwerk dazu bewegt wird, das Reich Gottes zu konstituieren oder zumindest, sich darauf vorzubereiten. Eine Dynamik, die ermutigend, warnend und kritisierend, tröstend und stärkend Heilsgewissheit schenkt. Und eine Dynamik, in der die Freiheit des Willens als eine responsorische Freiheit innerhalb des Wirkens des

³² Vgl. dazu U. Link-Wieczorek, Verzweiflung im Leiden und Ringen um den Gottesglauben, in: dies. / R. Miggelbrink / D. Sattler / M. Haspel / U. Swarat / H. Bedford-Strohm, Nach Gott im Leben fragen. Ökumenische Einführung in das Christentum, Gütersloh/Freiburg i. Br. u. a. 2004, 20–46, hier: 42–44.

³³ Vgl. dazu P. Dabrock, Antwortender Glaube und Vernunft. Zum Ansatz evangelischer Fundamentaltheologie, Stuttgart 2000.

Heiligen Geistes neu und kräftig sichtbar wird, und damit als eine Freiheit jenseits aller vernebelnder Heilsbeschwörungsstrategien.

Bibliografie

- Barth, Ulrich, Die religiöse Dimension des Ethischen, in: *ders.*, Religion in der Moderne, Tübingen 2003, 315–343
- Bayer, Oswald, Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung, Tübingen ³2007
- Bonhoeffer, Dietrich, Die letzten und die vorletzten Dinge, in: Ethik, hg. v. Ilse Tödt / Heinz Eduard Tödt / Ernst Feil / Clifford Green, Dietrich Bonhoeffers Werke, Bd. 6, Gütersloh 1992, Tb-Ausgabe ²2006
- Dabrock, Peter, Antwortender Glaube und Vernunft. Zum Ansatz evangelischer Fundamentaltheologie, Stuttgart 2000
- Ebeling, Gerhard, Luther – Einführung in sein Denken, Tübingen 1964
- Epikur, Von der Überwindung der Furcht, eingeleitet und übersetzt von O. Gigon, Zürich 1949
- Faber, Eva-Maria, Symphonie von Gott und Mensch. Die responsorische Struktur von Vermittlung in der Theologie Johann Calvins, Neukirchen-Vluyn 2001
- Green, Brad, The Protomodern Augustine? Colin Gunton and the Failure of Augustine, in: International Journal of Systematic Theology 9 (2007), 328–341
- Greshake, Gisbert / Eva-Maria Faber, Art. Gnade V. Theologie- und dogmengeschichtlich, in: LThK³ 4, 772–779
- Guntin, Colin, Augustine, the Trinity and the Theological Crisis of the West, in: SJTh 43 (1990), 33–58
- Kessler, Hans, Gott und das Leid seiner Schöpfung, Würzburg 2000
- Kreiner, Armin, Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente (Quaestiones Disputatae 168), Freiburg i. Br. u. a. 1997, 207–239
- , Gott und das Leid, Paderborn 1994
- LaCugna, Catherine M., God for Us. The Trinity and Christian Life, New York 1991
- Link-Wieczorek, Ulrike, Vom bewegenden Geben Gottes: Neuere Arbeiten zu einer ökumenischen Theologie der Gabe, in: ÖR 56 (2007), 229–234
- , Verzweiflung im Leiden und Ringen um den Gottesglauben, in: *dies.* / Ralf Miggelbrink / Dorothea Sattler / Michael Haspel / Uwe Swarat / Heinrich Bedford-Strohm, Nach Gott im Leben fragen. Ökumenische Einführung in das Christentum, Gütersloh/Freiburg i. Br. u. a. 2004, 20–46
- Luther, Martin, Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X, (1529) (WA 7, 146,31–33), Übersetzung aus Gerhard Ebeling, Luther – Einführung in sein Denken, Tübingen 1964
- , Ausgewählte Schriften, hg. v. Karin Bornkamm u. Gerhard Ebeling, Bd. 6: Briefe, Frankfurt a. M. 1982
- , De servo arbitrio (1525) (WA 18, 635,17–22), Übersetzung aus Luther Deutsch, hg. v. Kurt Aland, Bd. 3, Stuttgart/Göttingen ³1961
- , Vom unfreien Willen, Ausgabe Luther-Deutsch, hg. v. Kurt Aland, Bd. 3, Stuttgart/Göttingen ³1961
- Miggelbrink, Ralf, Rezension zu „John Milbank, Being Reconciled“, in: ÖR 56 (2007), 234–241
- Milbank, John, Being Reconciled: Ontology and Pardon, Routledge, London/New York 2003

- Ohst, Martin, Reformatorisches Freiheitsverständnis. Mittelalterliche Wurzeln, Hauptinhalte, Probleme, in: Jörg Dierken / Arnulf von Scheliha (Hgg.), Freiheit und Menschenwürde. Studien zum Beitrag des Protestantismus, Tübingen 2005
- Pesch, Otto Hermann, Art. Wille / Willensfreiheit III. Dogmen- und theologiegeschichtlich, in: TRE 36, 76-97
- Rahner, Karl, Bemerkungen zur Theologie des Ablasses, Schriften zur Theologie II, Einsiedeln 1955
- Rikhof, Herwi, Art. Sündenstrafen, in: LThK³, 1133-1134
- Ritschl, Dietrich, Konzepte, Münster 1976
- , Die Last des augustinischen Erbes, in: Parrhesia. FS Karl Barth, Zürich 1966, 470-490
- Rotterdam, Erasmus von, Gespräch oder Unterredung über den freien Willen, (1524), zitiert nach der deutschsprachigen Ausgabe: Ausgewählte Schriften, Bd. 4, hg. von W. Welzig, übersetzt von Winfried Lesowsky, Darmstadt 1969
- Swarat, Uwe / Johannes Oeldemann / Dagmar Heller (Hgg.), Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 78), Frankfurt a. M. 2006
- Swinburne, Richard, The Free will defence, in: M. M. Olivetti (Hg.), Theodicea oggi?, Padova 1988
- , Responsibility and Atonement, Oxford 1989
- , Theodicy, Our Well-Being, and God's Rights, in: International Journal for Philosophy of Religion 38 (1995), 75-91
- Schwöbel, Christoph, Art. Prozeß-Theologie, in: Taschenlexikon Religion und Theologie, Bd. 4, Göttingen 1983, 158-162