

# Luthers Lehre vom unfreien Willen als Fundament der Rechtfertigungslehre

Von Friedrich Hermanni

Die Lehre vom unfreien Willen, die Luther in seiner gegen Erasmus gerichteten systematisch-theologischen Hauptschrift *De servo arbitrio* (1525)<sup>1</sup> entwickelt hat, scheint die evangelische Theologie in eine äußerst prekäre Lage zu bringen. Einerseits ist diese Lehre untrennbar mit der Rechtfertigungslehre verknüpft. Denn wenn der Sünder allein durch die Gnade Gottes gerechtfertigt werden kann, besitzt er keine Freiheit, an seiner Rechtfertigung auch nur mitzuwirken. Wenn die Befreiung aus Sünde und Verlorenheit ausschließlich vom barmherzigen Willen Gottes abhängt, muss der Mensch ganz und gar unfähig sein, sich selbst zu befreien oder zu seiner Befreiung beizutragen. Die Lehre von der Unfreiheit des menschlichen Willens ist für Luther unverzichtbar, weil sie die anthropologische Entsprechung des „sola gratia“ ist. Ihr zu widersprechen heißt deshalb nichts Geringeres, als die Rechtfertigungslehre und damit die protestantische Identität zu untergraben.

Nun scheint die Lehre vom unfreien Willen aber andererseits zu Konsequenzen zu führen, die auch für die evangelische Theologie nur schwer annehmbar sind. Wenn der Mensch nichts tun kann, um die göttliche Gnade zu erlangen, und wenn er ohne diese Gnade der Sünde nicht entinnen kann, dann scheint er für seine Sünde nicht verantwortlich zu sein. Zudem scheint Gott ungerecht zu sein, wenn man wie Luther annimmt, dass er die nicht begnadeten Menschen für Sünden, die sie nicht vermeiden können, mit ewiger Verdammnis bestraft. Um diesen Konsequenzen zu entgehen, hat schon der späte Melanchthon mit Luther gebrochen und dem Menschen die Freiheit zugeschrieben, das allgemeine Gnadengebot Gottes annehmen oder ablehnen zu können<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *M. Luthers De servo arbitrio* (= Dsa) wird zitiert nach: Luthers Werke in Auswahl, hg. von O. Clemen, Band 3: Schriften von 1524 bis 1528, Berlin<sup>6</sup>1966 (die erste nachfolgende Zahl bezieht sich auf die jeweilige Seite dieser Ausgabe, die weiteren Zahlen beziehen sich auf die jeweiligen Zeilen). Die Angaben in Klammern nennen die entsprechenden Seiten und Zeilen in *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe) (= WA), Band 18, unveränderter Abdruck der Ausgabe Weimar 1908, Graz 1964. Bei der Übersetzung ins Deutsche folge ich in der Regel dem Band *M. Luther, Daß der freie Wille nichts sei. Antwort D. Martin Luthers an Erasmus von Rotterdam*, übersetzt von B. Jordahn, München<sup>3</sup>1975 (= B. Jordahn).

<sup>2</sup> Vgl. *Ph. Melanchthon, Loci praecipui theologici* von 1559, in: Melanchthons Werke in Auswahl, hg. von R. Stupperich, Band II/1, bearbeitet von H. Engelland, fortgeführt von R. Stupperich, Gütersloh<sup>2</sup>1978, 263–280 (*De humanis viribus seu de libero arbitrio*); Band II/2, hg. von H. Engelland, Gütersloh 1953, 592–602 (*De praedestinatione*).

Die evangelische Theologie ist Melanchthon darin in der Regel, aber nicht immer gefolgt. In der Theologie des 20. Jahrhunderts hat vor allem Hans Joachim Iwand dafür plädiert, zu Luthers Lehre vom unfreien Willen zurückzukehren, weil sie „das notwendige Korrelat zur Rechtfertigungslehre ist.“<sup>3</sup> Klaus Schwarzwäller, ein Schüler Iwands, hat seinem Buch über die Interpretationsgeschichte von Luthers *De servo arbitrio* daher bezeichnenderweise den Titel „sibboleth“ gegeben<sup>4</sup>. Die Forderung, um der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade willen Luthers Lehre vom unfreien Willen uneingeschränkt nachzusprechen, wird man freilich nur dann nachkommen können, wenn sich die ersten Schwierigkeiten, die sich aus dieser Lehre zu ergeben scheinen, theologisch bewältigen lassen. Im dritten Teil meiner Überlegungen werde ich deshalb einen Vorschlag machen, wie man an Luthers Lehre vom unfreien Willen festhalten kann, ohne die Verantwortung des Menschen und die Gerechtigkeit Gottes in Zweifel ziehen zu müssen. Zuvor aber muss diese Lehre selbst dargelegt werden. Im ersten Teil werde ich Luthers Verständnis vom Wesen des menschlichen Willens behandeln. Der zweite Teil wird die umstrittene Frage beantworten, ob und in welchem Sinne Luther einen theologischen Determinismus vertritt.

### 1. Das Wesen des menschlichen Willens

Luther charakterisiert den menschlichen Willen durch vier Merkmale, nämlich durch seine Entschiedenheit, seine Unveränderlichkeit, seine Spontaneität und seine Ruhelosigkeit.

#### 1.1 Die Entschiedenheit des menschlichen Willens

Nach Luther ist der menschliche Wille immer schon ein tätiger, auf einen letzten Zweck gerichteter Wille. Er besitzt keine der Grundrichtung seiner Tätigkeit vorhergehende Kraft, durch die er über diese Grundrichtung entscheiden könnte. Zwar kann er zwischen einzelnen Gegenständen und den darauf gerichteten Tätigkeiten wählen, aber mit allem, was er wählt, bezweckt er etwas, in Bezug auf das er keine Wahl hat. Dieser letzte Zweck, für den der Mensch in einer allen seinen Entscheidungen zugrunde liegenden Weise entschieden ist, ist entweder Gott oder das eigene Ich. Luther vergleicht den

<sup>3</sup> H. J. Iwand, Die grundlegende Bedeutung der Lehre vom unfreien Willen für den Glauben, in: *ders.*, Um den rechten Glauben. Gesammelte Aufsätze, München 1965 (Theologische Bücherei Band 9), 13–30, hier: 22; vgl. *ders.*, Studien zum Problem des unfreien Willens, a.a.O., 31–61; *ders.*, Die Freiheit des Christen und die Unfreiheit des Willens, a.a.O., 247–268; *ders.*, Theologische Einführung, in: *M. Luther*, Daß der freie Wille nichts sei. Antwort D. Martin Luthers an Erasmus von Rotterdam, 253–264.

<sup>4</sup> Vgl. K. Schwarzwäller, Sibboleth. Die Interpretation von Luthers Schrift *De servo arbitrio* seit Theodosius Harnack. Ein systematisch-kritischer Überblick, München 1969.

menschlichen Willen deshalb mit einem Lasttier, das entweder von Gott oder vom Satan geritten wird.

„So ist der menschliche Wille (*humana uoluntas*) in der Mitte hingestellt wie ein Lasttier (*iumentum*); wenn Gott darauf sitzt, will er und geht, wohin Gott will ... Wenn der Satan darauf sitzt, will er und geht, wohin Satan will. Und es liegt nicht in seiner freien Wahl (*in eius arbitrio*), zu einem von beiden Reitern zu laufen und ihn zu suchen, sondern die Reiter selbst kämpfen darum, ihn festzuhalten und in Besitz zu nehmen.“<sup>5</sup>

Nach dem Sündenfall und vor dem Empfang des göttlichen Geistes ist der menschliche Wille ein Lasttier, dessen Marschrichtung vom Satan bestimmt wird. Denn er ist bei allem, was er im Einzelnen will, unwillkürlich durch die Abkehr von Gott, den Unglauben, und durch die Eigenliebe, den *amor sui*, bestimmt. Der gefallene und gottverlassene Mensch ist „so sehr in sich verkrümmt (*incurvatum in se*), dass er nicht nur die körperlichen, sondern auch die geistigen Güter auf sich verdreht und sich in allem sucht.“<sup>6</sup>

Dass der Wille des nachadamitischen Menschen unweigerlich ein von Gott abgewandter, durch Selbstsucht bestimmter, immer schon für das Böse entschiedener Wille ist, ist für Luther eine der Vernunft verborgene und erst im Glauben erschlossene Wahrheit. Sie folgt nach Luther aus dem Glauben an das Erlösungswerk Christi. Denn wenn der menschliche Wille die Kraft hätte, sich dem Guten oder dem Bösen, dem Geist oder dem Fleisch zuzuwenden, wie Erasmus an einigen Stellen seiner *Diatriba* behauptet<sup>7</sup>, wenn Gott und der Satan gleichsam nur Zuschauer des sich selbst bestimmenden menschlichen Willens wären und wenn dieser daher an sich weder gut noch böse, sondern sittlich indifferent wäre<sup>8</sup>, dann wäre er gar nicht erlösungsbedürftig. Als Erlöser wäre Christus dann entweder gänzlich unnötig, oder er würde nur die groben Affekte erlösen, die den Menschen mit dem Tier verbinden und seinen Willen zum Bösen reizen. Der Mensch selbst dagegen, nämlich der vernünftige Wille als der spezifisch menschliche Teil des Menschen, wäre gar nicht verdammungswürdig und brauchte daher auch nicht erlöst zu werden. Nun bekennt aber der Glaube, dass Christus nicht nur die groben Affekte des Menschen, sondern den Menschen selbst erlöst hat. Folglich muss der vernünftige Wille des nachadamitischen Menschen in einer allen seinen Entscheidungen vorausgehenden und ihm

<sup>5</sup> Dsa 126, 23–28 (WA 18, 635, 17–22), Übersetzung nach B. Jordahn; zur Lasttiermetapher vgl. auch Dsa 248, 36–38 (WA 18, 750, 13–15).

<sup>6</sup> Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516 (*Die Scholien*), hg. von J. Ficker, Leipzig 21923, 184, 18–20, Übersetzung: F. H.

<sup>7</sup> Vgl. *Erasmus von Rotterdam*, *De libero arbitrio* II a 15, III a 3, III b 2, III b 4 (*Erasmus von Rotterdam*, *Ausgewählte Schriften*. Acht Bände, lat. und dt., hg. von W. Welzig, Sonderausgabe Darmstadt 1995 [= W. Welzig, die nachfolgenden Zahlen nennen den Band, die Seiten und die Zeilen], Band 4, 62, 16–19; 94, 19–21; 122, 19–22; 128, 11–15). Die an diesen Stellen vertretene These ist schwerlich vereinbar mit der zuvor in II a 3 und II a 12 (*W. Welzig*, Band 4, 40, 16 f. und 56, 15 f.) geäußerten Ansicht, dass der menschliche Wille durch den Sündenfall seine Freiheit verloren hat, gezwungen ist, der Sünde zu dienen, und ohne die *gratia peculiaris* nichts Gutes wollen kann.

<sup>8</sup> Vgl. Dsa 248, 26–30 und 283, 25–31 (WA 18, 750, 5–9 und 779, 22–27).

selbst verborgenen Weise immer schon für das Böse entschieden sein<sup>9</sup>. Da die Verfechter der Willensfreiheit Christus seine Erlöserwürde rauben, sind sie für Luther nichts weniger als Verleugner Christi.

Die Annahme einer allen seinen Entscheidungen zugrunde liegenden Entschiedenheit des menschlichen Willens für das Böse bedeutet nicht, dass jede Handlung, die diesem Willen entspringt, äußerlich betrachtet böse ist. Natürlich besteht ein gewichtiger Unterschied zwischen dem Verrat des Judas und der Standhaftigkeit des römischen Feldherren M. Regulus, der für seine Weigerung, das Vaterland zu verraten, einen qualvollen Tod in Kauf genommen haben soll<sup>10</sup>. Denn im ersten Fall handelt es sich um pflichtwidriges, im zweiten Fall dagegen um pflichtgemäßes Verhalten. Gleichwohl wird auch durch das bewundernswürdige Verhalten des M. Regulus nach Luther das göttliche Gesetz nicht erfüllt, weil sein Verhalten einem eigennützigem Willen entspringt, der das Gute nicht um des Guten willen, nicht zum Ruhme Gottes, sondern um des eigenen Ruhmes willen erstrebt.

„Aber wenn das bei den Menschen auch sittlich Gutes (*honestum*) sein mag, so gibt es dennoch bei Gott nichts Unsittlicheres, als eben dieses, ja es ist sogar das Gottloseste und ist höchster Religionsfrevl, nämlich, daß sie nicht zur Ehre Gottes gehandelt haben und nicht wie Gott ihn verherrlicht haben, sondern dieweil sie durch den gottlosesten Raub Gott die Ehre raubten und sie sich selbst beilegten, sind sie niemals unsittlicher und schändlicher gewesen als dann, wenn sie in ihren höchsten Tugenden erstrahlten.“<sup>11</sup>

## 1.2 Die Unveränderlichkeit des menschlichen Willens

Nach Luther ist der nachadamitische Mensch in allen seinen Bemühungen, auch in seiner Religion und seiner Sittlichkeit, unweigerlich auf sich selbst, nicht auf Gott und das Gute gerichtet. Seinem Willen fehlt die Macht, diese Grundrichtung des Wollens zu verändern, die allen einzelnen Willensakten zugrunde liegt. Von der Selbstsucht, die ihn unwillkürlich bestimmt, kann der Wille nur dadurch befreit werden, dass Gott seinen Geist verleiht. Wenn das geschieht, ist der menschliche Wille wiederum in einer allen seinen Entscheidungen zugrunde liegenden Weise entschieden – nun freilich für das Gute. Weder der Wille des gottverlassenen noch der des geisterfüllten Menschen ist fähig, die Gesamtorientierung seiner Tätigkeit zu verändern. In dieser Unfähigkeit, sich selbst zu wandeln, die Luther als „*necessitas immutabilitatis*“<sup>12</sup> bezeichnet, besteht die Unfreiheit des menschlichen Willens. Wohlgermerkt: Auch der vom göttlichen Geist bestimmte Wille ist formal ein unfreier Wille, wenngleich Luther, seinen

<sup>9</sup> Vgl. Dsa 283, 11–285, 21; 291, 41–292, 4 (WA 18, 779, 11–781, 3; 786, 17–20). Andere Varianten des christologischen Arguments finden sich in 241, 32–242, 8 und 281, 21–282, 8 (WA 18, 744, 3–17 und 777, 33–778, 16).

<sup>10</sup> Vgl. Dsa 240, 18–22 (WA 18, 742, 31–34).

<sup>11</sup> Dsa 240, 29–35 (WA 18, 743, 4–8), Übersetzung nach B. Jordahn.

<sup>12</sup> Vgl. Dsa 125, 33 f. (WA 18, 634, 30 f.).

eigenen Sprachgebrauch korrigierend, die unwandelbare Entschiedenheit für das Gute eine „königliche Freiheit (*regia libertas*)“<sup>13</sup> nennt.

Der menschliche Wille hat die Fähigkeit, die Grundrichtung seines Strebens aus eigener Kraft zu verändern, nicht etwa verloren, er hat sie nach Luther vielmehr nie besessen<sup>14</sup>. Für die unüberbietbare, selbst über den späten Augustin hinausgehende Radikalität, mit der Luther die Freiheit des menschlichen Willens bestreitet, sind seine Bemerkungen über den Fall Adams aufschlussreich. Der Sündenfall geschah nicht deshalb, weil der Wille Adams von seiner Freiheit Gebrauch machte, sich vom Guten zum Bösen zu wenden, wie Erasmus mit Berufung auf die theologische Tradition annimmt<sup>15</sup>, sondern weil Gott dem ersten Menschen seinen Geist entzog und ihn sich selbst überließ. Ohne den göttlichen Geist aber konnte der menschliche Wille das Gute nicht mehr wollen und musste daher das Gebot übertreten<sup>16</sup>.

„Es ist also, um unsern Stolz auszutilgen, an diesem ersten Menschen durch ein schrecken-erregendes Beispiel sichtbar gemacht worden, was unser freier Wille vermag, wenn er sich selbst überlassen ist und nicht ununterbrochen mehr und mehr von Gottes Geist gelenkt und gefördert wird.“<sup>17</sup>

Der Wille des ursprünglichen, des gefallenen und des erlösten Menschen, ja selbst der Wille der Engel<sup>18</sup> ist nach Luther ein unfreier Wille. Hans Joachim Iwand bemerkt daher zu Recht: „Die Unfreiheit des Willens ist der Index seiner Geschöpflichkeit – nicht etwa der Ausdruck seiner Schwachheit oder gar Unterdrücktheit.“<sup>19</sup>

### 1.3 Die Spontaneität des Willens

Der gottverlassene Mensch kann das Gute nicht wollen, und der geisterfüllte kann nichts anderes wollen als das Gute. Gleichwohl wird der menschliche Wille weder im einen noch im anderen Fall zum Wollen gezwungen. Zwar will

<sup>13</sup> Dsa 126, 22 (WA 18, 635, 16), Übersetzung nach B. Jordahn.

<sup>14</sup> Vgl. Dsa 127, 29–38; 128, 14–17; 151, 18 f.; 291, 27 f. (WA 18, 636, 27–637, 3; 637, 17–20; 662, 5; 786, 6 f.).

<sup>15</sup> Vgl. Erasmus, *De libero arbitrio* II a 2 (*W. Welzig*, Band 4, 38 und 40).

<sup>16</sup> Vgl. Dsa 166, 9–28; 203, 4–6; 204, 33–35; 207, 39–208, 1 (WA 18, 675, 25–39; 708, 22 f.; 710, 1–3; 712, 29–31); vgl. außerdem die 15. These der „Heidelberger Disputation“ (*D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* [Weimarer Ausgabe], Band I, unveränderter Abdruck der Ausgabe Weimar 1883, Graz 1966, 360) und deren Interpretation durch *F. Kattenbusch*, *Luthers Lehre vom unfreien Willen und von der Prädestination nach ihren Entstehungsgründen untersucht*, Neudruck der theologischen Habilitationsschrift vom Jahre 1875, Göttingen 1905, 63–67.

<sup>17</sup> Dsa 166, 17–20 (WA 18, 675, 31–34), Übersetzung nach B. Jordahn.

<sup>18</sup> Vgl. Dsa 291, 27 f. (WA 18, 786, 6 f.).

<sup>19</sup> *H. J. Iwand*, *Theologische Einführung*, in: *M. Luther, Daß der freie Wille nichts sei*, 253–264, hier: 260; vgl. auch *H. J. Iwand* [Kommentar und Erläuterungen], a.a.O., 267–315, hier: 286.

der Gottlose notwendigerweise das Böse, aber er will es stets bereitwillig und aus eigenem Antrieb, nicht etwa widerwillig, „als würde er mit Gewalt bei der Kehle fortgeschleppt ...“<sup>20</sup> Entsprechend will der vom Geist Gottes erfüllte Mensch unweigerlich das Gute. Aber er will es

„wiederum aus reiner Bereitwilligkeit und aus eigenem Antrieb, nicht gezwungen, so daß er durch nichts Gegenteiliges in etwas anderes gewandelt werden und nicht einmal durch die Pforten der Hölle überwunden und gezwungen werden kann, sondern fortfährt, das Gute zu wollen, dazu Lust zu haben und es zu lieben, so wie er vorher das Böse gewollt, dazu Lust gehabt und geliebt hat.“<sup>21</sup>

In Anknüpfung an scholastische Terminologie unterscheidet Luther zwischen zwei Formen von Notwendigkeit<sup>22</sup>. Die erste Form ist die bereits erwähnte *necessitas immutabilitatis* (Notwendigkeit der Unveränderlichkeit), die in der Unfähigkeit des Willens besteht, die Grundrichtung seines Wollens aus eigener Kraft zu ändern. Diese Notwendigkeit, die jeden kreatürlichen Willen kennzeichnet und ihn zu einem unfreien macht, darf nicht mit der *necessitas coactionis* (Notwendigkeit des Zwangs) verwechselt werden, der kein Wille unterworfen ist, weil sie der Natur des Willens widerspricht. Der menschliche Wille kann nichts anderes wollen, als er will, aber das, was er will, will er stets bereitwillig, nie erzwungenermaßen. Die Vorstellung, der Wille könne zum Wollen gezwungen werden, ist abwegig, weil sie einen Widerspruch enthält. Denn da ohne einen widerstrebenden Willen von Zwang gar keine Rede sein kann, wäre ein Wille, der gezwungen würde, etwas zu wollen, in Bezug auf ein und dasselbe zugleich willig und unwillig. Etwas zu wollen heißt folglich nichts anderes, als es freiwillig zu wollen.

Nur das Handeln, nicht das Wollen ist ein möglicher Gegenstand von Zwang. Gezwungen wird jemand, wenn er aufgrund innerer oder äußerer Gewalt nicht tun kann, was er will, oder tun muss, was er nicht will. Zweifellos wird der Mensch zuweilen gezwungen, anders zu handeln, als er will, zumeist aber handelt er durchaus freiwillig. Dies wird auch von Luther nicht in Frage gestellt. Seine Lehre vom unfreien Willen bestreitet nicht, dass der Wille des Menschen in der Regel die Macht besitzt, sein Handeln zu bestimmen. Sie behauptet vielmehr, der menschliche Wille sei seiner selbst nicht mächtig, weil er in Bezug auf die Grundrichtung seines Wollens willenlos sei.

Um mich noch einmal zu wiederholen: Nach Luther wird der Mensch weder zum Wollen noch wird er in der Regel zum Handeln gezwungen. Da Zwang Widerwilligkeit voraussetzt, kann man gar nicht zum Wollen, sondern allenfalls

<sup>20</sup> Dsa 125, 25 (WA 18, 634, 23 f.), Übersetzung nach B. Jordahn.

<sup>21</sup> Dsa 125, 43–126, 4 (WA 18, 634, 38–635, 2), Übersetzung nach B. Jordahn.

<sup>22</sup> Vgl. Dsa 125 f.; 186, 26–28; 216, 18–28; 245, 33 f. (WA 18, 634 f.; 693, 31; 720, 31–721, 4; 747, 22 f.) sowie den in WA 18, 616, Anmerkung 1 dargebotenen Luthertext, den Leibniz in § 280 seiner „*Théodicée*“ erwähnt (vgl. *G. W. Leibniz, Die Theodizee. Übersetzung von A. Buchenau, einführender Essay von M. Stockhammer, Hamburg* 1968, 314). Vgl. außerdem Dsa 210, 9–12; 211, 2–4 (WA 18, 714, 31–33; 715, 18–20) sowie „*Quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia disputata 1516*“, WA 1, 147, 38–148, 12.

zum Handeln gezwungen werden. De facto aber entsprechen auch die Handlungen des Menschen zumeist seinem Willen, weil sie ihm sonst gar nicht zugerechnet werden könnten<sup>23</sup>. Wenn der Mensch gegen seinen Willen vom göttlichen Geist zum guten und vom Satan zum bösen Handeln gezwungen würde, müsste man zudem annehmen, der geisterfüllte Mensch besitze einen bösen und der gottlose einen guten Willen. Dies ist aber offenkundig das Gegenteil dessen, worauf Luther hinauswill.

#### 1.4 Die Ruhelosigkeit des menschlichen Willens

Der menschliche Wille ist in einer allen seinen Entscheidungen zugrunde liegenden Weise entweder von Gott abgewandt oder Gott zugewandt. Diese Grundrichtung seines Willens kann er aus eigener Kraft nicht nur nicht verändern, sondern er muss sie auch unablässig in einzelne Willensakte umsetzen. Weder der Wille des gefallenen noch der des erlösten Menschen kommt je zur Ruhe, auch wenn Luther vor allem ersteres einschärft: Der Wille des *Gottlosen* vermag den Vollzug seiner Gottlosigkeit nicht einmal zeitweise auszusetzen. Er will nicht nur Böses, falls er irgendetwas will, sondern er will immerzu Böses<sup>24</sup>.

Ruhelos ist der menschliche Wille deshalb, weil er der allwirksamen und nie rastenden Tätigkeit ausgesetzt ist, in der die göttliche Allmacht besteht. „Die Allmacht Gottes nenne ich ... nicht jene Macht, durch die er vieles nicht tut, was er vermag, sondern jene Macht, die am Wirken ist, durch die er mächtig alles in allen tut, so wie die Schrift ihn allmächtig nennt.“<sup>25</sup> Da auch der Gottlose dieser rastlosen Allwirksamkeit Gottes nicht entinnen kann, wird er unablässig dazu getrieben, der bösen Beschaffenheit seines Willens gemäß zu wollen und zu handeln<sup>26</sup>. Ohne Unterlass wirkt Gott durch die Bösen Böses, trotzdem aber trifft ihn nach Luther keine Schuld am Bösen;

„... denn er, der Gute, kann nicht böse handeln, und gebraucht dennoch Böse als Werkzeuge, welche seiner Macht, die sie mit sich reißt und sie treibt, nicht entgehen können. Der Fehler also liegt in den Werkzeugen, die Gott nicht müßig sein läßt, so daß Böses geschieht eben unter

<sup>23</sup> Erasmus und Luther stimmen darin überein, dass die Spontaneität des Handelns eine notwendige Bedingung seiner Zurechenbarkeit ist, vgl. Dsa 186, 25–32 (WA 18, 693, 30–34), und Erasmus, De libero arbitrio II a 7, wonach man „einer gewaltsam Geschändeten nicht anrechnet, was sie erlitten hat.“ (W. Welzig, Band 4, 46, 20 f.).

<sup>24</sup> O. H. Pesch hat in seinem empfehlenswerten Aufsatz: Freiheitsbegriff und Freiheitslehre bei Thomas von Aquin und Luther, in: Cath 17 (1963), 197–244, hier: 223–226 gezeigt, dass in diesem Punkt ein unüberwindbarer Gegensatz zwischen Thomas von Aquin und Luther besteht.

<sup>25</sup> Dsa 214, 11–14 (WA 18, 718, 28–31), Übersetzung nach B. Jordahn; vgl. auch 215, 3 f. (WA 18, 719, 24 f.) sowie „Das Magnificat verdeutschet und ausgelegt 1521“, in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Band 7, unveränderter Abdruck der Ausgabe Weimar 1897, Graz 1966, 574, 8–13.

<sup>26</sup> Vgl. Dsa 203, 39–207, 32; 251, 13–15; 252, 35–253, 2 (WA 18, 709, 10–712, 24; 752, 12–14; 753, 28–33).

Gottes Antrieb, nicht anders als wenn ein Zimmermann mit einem gezackten und gezahnten Beil schlecht schneidet.“<sup>27</sup>

Aber warum verzichtet Gott nicht darauf, den Willen des Gottlosen anzutreiben, wenn er ihn schon nicht zum Guten wandelt? Sollte Gott im Falle des von ihm abgewandten menschlichen Willens die Wirksamkeit seiner Allmacht nicht besser aussetzen? Dies zu wünschen hieße, antwortet Luther, „daß Gott wegen der Gottlosen aufhöre, Gott zu sein ...“<sup>28</sup> Da Allwirksamkeit zur Gottheit Gottes gehört, kann er sie nicht aufgeben<sup>29</sup>. Ein Gott, ohne den auch nur irgendetwas geschieht, ist für Luther ein „ridiculus Deus“, ein lächerlicher Gott<sup>30</sup>. Wie einst Elia die Baalspriester höhnisch aufforderte, ihren Gott laut zu rufen, da er gedankenversunken, anderweitig beschäftigt, unterwegs oder womöglich eingeschlafen sei (vgl. 1 Kön 18, 27), so verspottet Luther jenen Gott, der nicht alles in allem wirkt, als einen, der entweder schläft und schnarcht oder vielleicht wie Poseidon ins ferne Äthiopien abgereist ist<sup>31</sup>. Man kann sich ausmalen, was Luther von dem um seine Allmacht gebrachten, schwach und weltmüde gewordenen Gott heutiger Theologen und Philosophen halten würde, der „einem Grossvater ähnlicher [ist] als einem Vater, am ähnlichsten aber einer wackeligen alten Grossmutter.“<sup>32</sup> „Fort mit einem *solchen* Gotte!“<sup>33</sup>, würde er mit Nietzsches Zarathustra ausrufen.

Luther hat sich auch selbst als jemanden erfahren, der von der rastlosen Allwirksamkeit Gottes mitgerissen wird, ohne je zur Ruhe zu kommen. „Gott reißt mich, treibt mich, ja mehr noch führt mich; ich bin meiner selbst nicht mächtig, ich will ruhig sein, und ich werde mitten in Tumulte gerissen“<sup>34</sup>, schreibt er 1519 an Staupitz. Der unablässig zum Wollen und Handeln getriebene Mensch gleicht jenem Kapitän Ahab, der im 132. Kapitel von Melvilles *Moby Dick* so eindrücklich sein Schicksal beklagt:

„Was ist es? Welche namenlose, unergründliche, überirdische Macht, welcher trügerische, verborgene Herr und Meister, welcher grausame, erbarmungslose Tyrann befiehlt mir jeder natürlichen Regung von Liebe und Verlangen zum Trotz, für alle Zeiten so vorwärts zu stürmen, zu drängen

<sup>27</sup> Dsa 204, 23–28 (WA 18, 709, 29–33), Übersetzung nach B. Jordahn.

<sup>28</sup> Dsa 207, 29 f. (WA 18, 712, 22 f.), Übersetzung nach B. Jordahn. Schelling hat sich diese Antwort Luthers zu eigen gemacht, vgl. *F. W. J. Schelling, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, in: *ders., Sämtliche Werke*, hg. von *K. F. A. Schelling*, Stuttgart/Augsburg 1856 ff. (= SW), Band VII, 403.

<sup>29</sup> Vgl. Dsa 204, 38 f.; 207, 11; 209, 38–40 (WA 18, 710, 6 f.; 712, 7; 714, 22 f.).

<sup>30</sup> Dsa 215, 5 (WA 18, 719, 25); vgl. 213, 37–41 (WA 18, 718, 17–20).

<sup>31</sup> Vgl. Dsa 200, 29–201, 4 (WA 18, 706, 15–28); vgl. *Homer, Odyssee*. Gr. und dt., Übertragung von A. Weiher, München 1955, erster Gesang, 22 ff.

<sup>32</sup> *F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra IV, Ausser Dienst*, in: *ders., Kritische Studienausgabe*, Band 4, hg. von *G. Colli und M. Montinari*, München/Berlin/New York 1988, 324.

<sup>33</sup> A.a.O., 325.

<sup>34</sup> Brief an Staupitz vom 20. Februar 1519 in: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel*, Band 1, Weimar 1930, 344, 8 f., Übersetzung: F. H.; vgl. dazu *Th. Reinhuber, Kämpfer Glaube. Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von De servo arbitrio*, Berlin/New York 2000, 51–53 und 169–173.

und zu stoßen, rücksichtslos bereit zu tun, was ich in meinem eigenen Herzen nicht auszudenken wage. Ist Ahab denn Ahab? Bin ich es, Gott, oder wer hebt diesen Arm? Wenn aber die große Sonne sich nicht aus sich selbst bewegt, wenn sie nur ein Bote ist am Himmel, wenn sich kein einziger Stern bewegt, der nicht durch eine unsichtbare Macht getrieben wird, wie vermag dann dieses eine kleine Herz zu schlagen, dieses kleine Hirn zu denken, wenn nicht Gott dieses Schlagen, Denken, Leben veranlaßt? Und nicht ich selbst. Fürwahr, Mann, wie dieses Gangspill werden wir in dieser Welt um und um gedreht, und das Schicksal ist die Handspake. ...“<sup>35</sup>

## 2. Freiheit und Determinismus

Wer mit Luthers Theologie vertraut ist, wird in der bisherigen Darstellung den Hinweis vermisst haben, dass der Mensch auch nach Luther in bestimmter Hinsicht ein *liberum arbitrium* besitzt. „Wir wissen, daß der Mensch zum Herren über das, was niedriger ist als er, eingesetzt ist; ihm gegenüber hat er Recht und freien Willen (*ius et liberum arbitrium*), so daß jenes gehorcht und tut, was er selbst will und denkt.“<sup>36</sup> „Dagegen Gott gegenüber (*erga Deum*) oder in Dingen, die sich auf Heil oder Verdammnis beziehen, hat er keinen freien Willen, sondern ist ein Gefangener, ein Unterworfener und ein Knecht entweder des Willens Gottes oder des Willens Satans.“<sup>37</sup>

Luther unterscheidet zwischen der Unfreiheit des Menschen Gott gegenüber und seiner Freiheit den Dingen gegenüber. Worin seine Unfreiheit besteht, haben wir gesehen: Der von Gott abgewandte Wille hat nicht die Macht, sich Gott zuzuwenden, und der auf Gott hingewandte Wille kann sich nicht von Gott abwenden. Der menschliche Wille ist unfrei, insofern die Grundrichtung seines Wollens kein möglicher Gegenstand seiner Wahl ist. Die Freiheit des Menschen den Dingen gegenüber besteht nun darin, dass er *innerhalb* der Grundrichtung seines Wollens Wahlmöglichkeiten hat. Er kann diesen oder jenen Beruf ergreifen, sein Geld so oder so verwenden, eine Familie gründen oder ledig bleiben und vieles andere mehr. Die Fähigkeit, Alternativen abzuwägen und zwischen ihnen zu wählen<sup>38</sup>, unterscheidet den Menschen vom

<sup>35</sup> H. Melville, *Moby Dick oder Der Wal*. Aus dem Amerikanischen von R. Mummendey, Neuausgabe Düsseldorf/Zürich 1999, 646.

<sup>36</sup> Dsa 285, 27–29 (WA 18, 781, 8–10), Übersetzung nach B. Jordahn.

<sup>37</sup> Dsa 129, 6–8 (WA 18, 638, 9–11), Übersetzung: F. H.; vgl. auch 128, 40–129, 5; 162, 6–27; 251, 2–8 (WA 18, 638, 4–9; 672, 7–23; 752, 3–8). Bei seiner Auslegung von Spr 16, 1 dagegen lehrt Luther, „daß, da es keine Freiheit des Willens in unsern Sachen und Werken gibt, um so mehr keine Freiheit in göttlichen Sachen und Werken Gottes ist.“ (Dsa 245, 1–3 [WA 18, 746, 34 f.], Übersetzung nach B. Jordahn).

<sup>38</sup> Wie für die scholastische Tradition (vgl. z. B. *Thomas von Aquin*, *Summa Theologiae*, 5 Bände, Madrid <sup>3</sup>1961–1965 [= STh], I, q. 19, a. 10, obi. 2) umfasst das *liberum arbitrium* auch für Luther zwei Momente: die Kraft zu unterscheiden (*vis discernendi*), die der Vernunft, und die Kraft zu wählen (*vis eligendi*), die der *voluntas* zugehört, vgl. Dsa 154, 18–21; 155, 6 f.; 280, 6; 285, 8 f. und 14 f. (WA 18, 664, 20–22; 665, 7 f.; 776, 29; 780, 34 f. und 39).

Tier und begründet seine geschöpfliche Sonderstellung<sup>39</sup>. Trotz dieser Wahlfreiheit, die der Mensch in Bezug auf einzelne Gegenstände und die darauf gerichteten Tätigkeiten besitzt, hat er aber hinsichtlich seines Heils und Unheils keine Wahl. Denn was auch immer er wählt, ändert nichts an seiner sittlichen Gesinnung, die allen seinen Wahlakten zugrunde liegt. „Gegen Gott sündigt der Gottlose“ daher, „sei es, daß er ißt, sei es, daß er trinkt oder irgendetwas tut, weil er die Schöpfung Gottes mit beständiger Gottlosigkeit und Undankbarkeit mißbraucht noch von Herzen Gott in irgendeinem Augenblick die Ehre gibt.“<sup>40</sup>

Die Willensfreiheit, die Luther dem Menschen zuschreibt, darf nicht als Vermögen verstanden werden, grundlos Entscheidungen zu treffen. Für die Entscheidung eines Menschen gibt es nach Luther vielmehr stets einen zureichenden Grund, nämlich seinen Charakter und seine Motive, die ihrerseits im Willen Gottes gründen. Zwar kann der Mensch beispielsweise über den Gebrauch seines Geldes und Besitzes frei entscheiden, aber „auch eben das wird“, wie Luther einschränkend bemerkt, „durch den freien Willen Gottes allein gelenkt, wohin auch immer es ihm gefallen mag.“<sup>41</sup>

Die Frage, ob Luther einen Determinismus vertritt, ist in der Lutherforschung Gegenstand einer nahezu endlosen Debatte, die vor allem an begrifflicher Konfusion leidet<sup>42</sup>. Gewiss ist Luther kein Determinist, wenn Determinismus heißen soll, dass alles einem „kausalmechanischen Zusammenhang“ untersteht, „der menschliche Spontaneität ausschließt und nur willenslose Zwangsläufigkeit zulässt ...“<sup>43</sup> Dieser Begriff von Determinismus ist freilich wenig sinnvoll, wenn man bedenkt, dass viele Autoren, die üblicherweise als Deterministen gelten oder die sich selbst als solche bezeichnen, die Spontaneität menschlichen Wollens und Handelns keineswegs bestreiten. Ich schlage statt dessen vor, unter Determinismus die Annahme zu verstehen, dass nichts ohne zureichenden Grund geschieht. Das heißt: Für alles, was geschieht, gibt es einen Grund,

<sup>39</sup> Vgl. Dsa 284, 13–15 (WA 18, 780, 5–7). Durch diese Fähigkeit ist der Mensch auch tauglich, vom Geist Gottes ergriffen zu werden, vgl. Dsa 127, 16–23 (WA 18, 636, 16–22).

<sup>40</sup> Dsa 270, 13–16 (WA 18, 768, 23–26), Übersetzung nach B. Jordahn. Mit der vorgeführten Deutung des Verhältnisses zwischen Freiheit und Unfreiheit, das in der Sekundärliteratur häufig missverstanden wird, folge ich dem ausgezeichneten, leider wenig beachteten Aufsatz von C. Stange, Die reformatorische Lehre von der Freiheit des Handelns, in: *ders.*, Studien zur Theologie Luthers, Band 1, Gütersloh 1928, 20–33.

<sup>41</sup> Dsa 129, 4 f. (WA 18, 638, 8 f.), Übersetzung nach B. Jordahn; vgl. die entsprechende Einschränkung 162, 11 f. (WA 18, 672, 11).

<sup>42</sup> Vgl. den Literaturüberblick bei H. J. McSorley, Luthers Lehre vom unfreien Willen nach seiner Hauptschrift *De servo arbitrio* im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition, München 1967, 242–244.

<sup>43</sup> G. Wenz, Luthers Streit mit Erasmus als Anfrage an protestantische Identität, in: F. W. Graf/K. Tanner (Hg.), Protestantische Identität heute, Gütersloh 1992, 135–160, hier: 142; vgl. auch H. Vorster, Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther, Göttingen 1965, 366.

warum es überhaupt geschieht und warum es so und nicht anders geschieht<sup>44</sup>. In diesem Sinne aber vertritt Luther zweifellos einen Determinismus, und zwar einen theologischen. Denn für ihn ist der Wille Gottes der zureichende Grund für alle Ereignisse, auch für die freien Entscheidungen des Menschen.

Dieser theologische Determinismus lässt sich am besten auf dem Hintergrund von Laurentius Vallas brillantem Dialog *De libero arbitrio* (Louvain 1483) erläutern, den zu loben Luther Zeit seines Lebens nicht müde wird<sup>45</sup>. Zu Beginn des Dialoges wird Laurentius Valla von seinem Gesprächspartner Antonius Glarea gebeten, ihm zu erläutern, wie sich das Vorherwissen Gottes mit der Indifferenzfreiheit des menschlichen Willens vertrage. Dies sei ihm nämlich aus folgendem Grunde unverständlich: Wenn Gott die menschlichen Entscheidungen vorhersieht, steht schon vor diesen Entscheidungen fest, wie sie ausfallen werden. Dann aber hat der Mensch offenbar keine Möglichkeit, sich anders zu entscheiden. Folglich scheint das Vorherwissen Gottes die Freiheit des menschlichen Willens auszuschließen. Nun kann dem Menschen sein Handeln aber gar nicht zugerechnet werden, wenn er keine Willensfreiheit besitzt. Daher ist es ungerecht, dass Gott dennoch die einen ihrer guten Taten wegen lobt und belohnt, die anderen ihrer bösen Taten wegen anklagt und bestraft. Antonius steht vor folgendem Dilemma: „Er [Gott] scheint entweder das Zukünftige nicht vorherzusehen, wenn wir einen freien Willen (*arbitrio*) haben, oder nicht gerecht zu sein, wenn wir ihn nicht haben. Das ist es, was mich in dieser Sache Zweifel hegen lässt.“<sup>46</sup>

Um Antonius aus dieser Klemme zu helfen, versucht Laurentius Valla nachzuweisen, dass menschliche Entscheidungen keineswegs durch das Vorherwissen Gottes prädestiniert werden. Gott sieht beispielsweise voraus, dass Judas zum Verräter werden wird. Aber nicht deshalb, weil Gott es voraussieht, wird Judas den Herrn verraten, sondern weil er ihn verraten wird, sieht Gott es voraus. Valla greift auf die übliche, schon von Origenes entwickelte Lösung zurück, dass das göttliche Vorherwissen menschlicher Entscheidungen nicht deren Grund und daher mit der Indeterminiertheit dieser Entscheidungen sehr wohl vereinbar ist<sup>47</sup>. Zur Illustration dieser Lösung erzählt er eine Geschichte. Sie handelt von Sextus Tarquinius, der nach römischer Sage Lucretia entehrte, deshalb mit

<sup>44</sup> Zu möglichen Verwendungsweisen des Ausdrucks „Determinismus“ vgl. *U. Posthast, Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise. Zu einigen Lehrstücken aus der neueren Geschichte von Philosophie und Recht*, Frankfurt a. M. 1987, 38–44.

<sup>45</sup> Vgl. *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Tischreden*, Band 1, Weimar 1912, 109 (Nr. 259); Band 2, Weimar 1913, 107 (Nr. 1470); Band 5, Weimar 1919, 333 (Nr. 5729); vgl. auch Dsa 130, 15 (WA 18, 640, 8).

<sup>46</sup> *L. Valla, De libero arbitrio – Über den freien Willen*, lat.-dt., hg., übersetzt und eingeleitet von *E. Kefler*, München 1987, Zeile 226–229 (S. 78), Übersetzung: F. H.

<sup>47</sup> Vgl. a.a.O., Zeilen 248–263, 408–413 (Kefler-Ausgabe, S. 80, 82, 98); vgl. auch *[Origenes,] Des Origenes acht Bücher gegen Celsus*, übersetzt von P. Koetschau, 1. Teil: Buch I–IV, München 1926 (Bibliothek der Kirchenväter, Band 52), II, 20 (S. 132–136). Nach Thomas von Aquin dagegen ist die Erkenntnis Gottes der Grund der erkannten Dinge, vgl. z. B. *STh I*, q. 14, a. 8.

seinem Vater, dem römischen Tyrannen Tarquinius Superbus, vertrieben wurde und so durch seine Schandtät die Befreiung Roms von der Tyrannenherrschaft auslöste<sup>48</sup>. Als noch junger und unschuldiger Mann sei dieser Sextus, so erzählt Valla, nach Delphi gekommen, um Apoll, der alles Zukünftige vorausweiß, nach seinem Schicksal zu befragen. Apoll habe ihm daraufhin die düstere Zukunft prophezeit, die ihn unabänderlich erwartete. Auf die Bitte des Sextus, dieses Orakel zurückzunehmen und ihm ein erfreulicherer Schicksal vorherzusagen, habe Apoll geantwortet:

„Das zu tun liegt nicht in meiner Hand. Ich kenne die Schicksale, aber ich setze sie nicht fest. Ich kann Glück und Unglück verkünden, aber nicht ändern. ... Ich würde Besseres verkünden, wenn Dich Besseres erwartete. Dafür trifft mich keine Schuld ... Klage, wenn du willst, Jupiter an, klage die Parzen an, klage Fortuna an, von denen die Ursache der Ereignisse (*eventorum causa*) herabsteigt. Bei ihnen liegt die Macht über die Schicksale (*fatorum potestas*) und der Wille, bei mir das reine Vorherwissen und Vorhersagen (*praescientia et praedictio*).“<sup>49</sup>

Sextus kann Apoll keinen Vorwurf machen, weder für das Verbrechen, das er begehen, noch für die Strafe, die er erhalten wird. Denn er wird nicht zum Verbrecher werden, weil Apoll es voraussieht, sondern Apoll sieht es voraus, weil er zum Verbrecher werden wird. Daher ist Sextus für sein künftiges Verbrechen selbst verantwortlich und verdient die Strafe, die Apoll prophezeit. „Da dem so ist“, resümiert Valla, „ist zweifellos Deiner Frage Genüge getan, die Dich, wie Du sagtest, beunruhigt und verwirrt.“<sup>50</sup>

Hoherfreut bedankt sich Antonius bei Valla für diese Lösung. Er freut sich freilich zu früh. Denn zwar ist es richtig, so erklärt ihm Valla, dass das Vorherwissen Apolls nicht der Grund für die künftigen Entscheidungen des Sextus ist. Gleichwohl müssen diese Entscheidungen, damit Apoll sie mit Gewissheit voraussehen kann, feststehen, ehe sie getroffen werden. Vorher feststehen können sie aber nur dann, wenn sie vorherbestimmt sind. Das untrügliche Vorherwissen Gottes prädeterminiert zwar nicht die künftigen menschlichen Entscheidungen, aber es setzt voraus, dass sie anderweitig prädeterminiert sind, nämlich durch den Willen Gottes. Sextus mag daher kein Recht haben, Apoll, den Vertreter des göttlichen Vorherwissens anzuklagen, er scheint aber sehr wohl berechtigt zu sein, dem Jupiter Vorwürfe zu machen, der für die Macht und den Willen Gottes steht. Wenn Jupiter mir einen schlechten und unverbesserlichen Charakter gegeben hat, so könnte er sagen, so dass „ich nicht anders als schlecht handeln kann, warum verurteilt mich Jupiter für sein Verbrechen? Warum straft er mich, der ich schuldlos bin? Alles, was ich tue, tue ich nicht aus freiem Willen, sondern aus Notwendigkeit. Wie kann ich seinem Willen und seiner Macht widerstehen?“<sup>51</sup>

<sup>48</sup> Vgl. *T. Livius, Römische Geschichte*, Buch I–III, lat.-dt., hg. von *H. J. Hillen*, München/Zürich 1987, Buch I, 57–60.

<sup>49</sup> *L. Valla, De libero arbitrio*, Zeilen 471–479 (Kefßler-Ausgabe, S. 104, 106), Übersetzung: F. H.

<sup>50</sup> A.a.O., Zeilen 512 f. (Kefßler-Ausgabe, S. 108), Übersetzung: F. H.

<sup>51</sup> A.a.O., Zeilen 571–575 (Kefßler-Ausgabe, S. 116), Übersetzung: F. H.

Valla ist damit am Ziel seiner Argumentation. Die Geschichte von Apoll und Jupiter soll nicht den vorchristlichen Polytheismus erneuern, sondern dient ausschließlich dem methodischen Zweck, die Weisheit Gottes und die Macht seines Willens, die sachlich nicht zu trennen sind, dennoch getrennt zu betrachten<sup>52</sup>. Dadurch zeigt sich, dass die menschliche Indifferenzfreiheit nicht durch das Vorherwissen Gottes ausgeschlossen wird. Sie wird aber durch die Vorherbestimmung des göttlichen Willens in Frage gestellt, ohne die ein untrügliches Vorauswissen gar nicht möglich wäre. Die Konsequenzen liegen auf der Hand. Mit der Infragestellung der menschlichen Indifferenzfreiheit wird, wie es scheint, zugleich fraglich, ob der Mensch für seine Sünde verantwortlich ist und von Gott zu Recht beschuldigt wird. Beides lässt sich nach Valla nicht mehr begreifen, muss aber trotzdem geglaubt werden. Derjenige, der sich wie Sextus mit Berufung auf den unwiderstehlichen Willen Gottes von seiner Schuld freispricht und Gott der Ungerechtigkeit bezichtigt, ist mit Paulus zurechtzuweisen: „Wer bist du denn, daß du als Mensch mit Gott rechten willst? Sagt etwa das Werk zu dem, der es geschaffen hat: Warum hast du mich so gemacht? Ist nicht vielmehr der Töpfer Herr über den Ton? Kann er nicht aus derselben Masse ein Gefäß herstellen für Reines, ein anderes für Unreines?“<sup>53</sup>

Die von Valla entwickelte Argumentation findet Luthers uneingeschränkte Zustimmung. Wie Valla geht er davon aus, dass Gott alles Zukünftige mit Sicherheit vorherweiß. Denn „selbst die natürliche Vernunft wird gezwungen zu bekennen, ... daß jener ein lächerlicher Gott wäre, oder richtiger ein Götze, welcher das Zukünftige ungewiß voraussieht, oder durch die Ereignisse getäuscht werden kann ...“<sup>54</sup> Zudem könnte man weder den Verheißungen Gottes Glauben schenken noch würde man seine Drohungen fürchten, wenn er nicht sicher wüsste, was passieren wird<sup>55</sup>. Nun müssen aber die menschlichen Entscheidungen, wenn Gott sie mit Gewissheit vorhersieht, bereits feststehen, ehe sie gefällt werden. Sie können daher nicht anders ausfallen und mithin nicht in einem indeterministischen Sinne frei sein.

„Wenn Gott vorhergewußt hat, daß Judas ein Verräter sein werde, wurde notwendigerweise Judas ein Verräter, und es lag nicht in der Hand des Judas oder irgendeines Geschöpfes, anders zu handeln oder den Willen zu ändern, wenn er das auch mit Willen, nicht gezwungen getan hat; sondern jenes zu wollen, war das Werk Gottes, das er durch seine Allmacht in Bewegung setzte, so wie auch alles andere.“<sup>56</sup>

<sup>52</sup> Vgl. a.a.O., Zeilen 577–582 (Keßler-Ausgabe, S. 116).

<sup>53</sup> Röm 9, 20 f. (Einheitsübersetzung); vgl. *L. Valla*, *De libero arbitrio*, Zeilen 647–652 (Keßler-Ausgabe, S. 124).

<sup>54</sup> Dsa 213, 36–39 (WA 18, 718, 16–18), Übersetzung nach B. Jordahn. Dieselbe Ansicht vertritt auch Augustin in seiner Auseinandersetzung mit Cicero: „Wer nicht alles Zukünftige vorausweiß, ist bestimmt kein Gott.“ (*A. Augustin*, *De civitate Dei* V, 9; Übersetzung nach *A. Augustin*, *Vom Gottesstaat*, Band 1, übersetzt von W. Thimme, Zürich/München <sup>2</sup>1978, 240).

<sup>55</sup> Vgl. Dsa 110, 25–111, 23; 211, 10–25 (WA 18, 618, 19–620, 4; 716, 5–15).

<sup>56</sup> Dsa 211, 1–5 (WA 18, 715, 18–716, 1), Übersetzung nach B. Jordahn (abgesehen von der eigenwilligen Übersetzung von „praesciuit“ durch „versehen hat“).

Erasmus hat dem widersprochen. Er glaubt, der theologische Determinismus lasse sich vermeiden, ohne das untrügliche Vorauswissen Gottes zu bestreiten. Für diesen Irrtum beruft er sich ausgerechnet auf Valla. Da Judas nicht deshalb zum Verräter werde, weil Gott es voraussieht, sondern umgekehrt, habe es trotz des göttlichen Vorherwissens in der Hand des Judas gelegen, den Herrn nicht zu verraten. Hätte er sich dazu entschlossen, dann hätte Gott eben dies vorhergesehen<sup>57</sup>. Erasmus hat den von Valla dargelegten Zusammenhang zwischen dem sicheren Vorauswissen Gottes und seinem Willen und seiner Macht offenkundig nicht begriffen. Denn auch wenn die Entscheidung des Judas nicht durch das Vorauswissen Gottes prädestiniert ist, muss sie dennoch, um mit Gewissheit vorhergesehen zu werden, prädestiniert sein.

Anders als Erasmus ist sich Luther über diesen Zusammenhang völlig im Klaren. Was Gott vorhersieht, trifft nach Luther deshalb unfehlbar ein, weil es durch den Willen Gottes vorherbestimmt ist und durch seine Allmacht verwirklicht wird<sup>58</sup>. Aus dem untrüglichen göttlichen Vorauswissen menschlicher Entscheidungen schließt er daher zu Recht, dass der Mensch keine indeterministisch verstandene Freiheit besitzt.

„Wenn ... irgendeine Möglichkeit der Änderung oder die Freiheit des Willens in Pharao war, welche nach beiden Seiten etwas vermocht hätte, dann hätte Gott nicht so gewiß dessen Verstockung vorhersagen können. Da sie nun der, welcher weder sich täuschen noch lügen kann, in Aussicht stellt, mußte es notwendig und mit völliger Gewißheit geschehen, daß er verstockt wurde, was nicht der Fall sein würde, wenn die Verstockung nicht gänzlich der Wirksamkeit des Menschen entzogen wäre und in der Macht Gottes allein läge ...“<sup>59</sup>

Luther vertritt einen theologischen Determinismus, demzufolge alle Ereignisse und alle menschlichen Entscheidungen durch den Willen Gottes vorherbestimmt sind und von Gott deshalb mit Gewissheit vorhergesehen werden. Nun behauptet er aber zugleich, dass der Mensch gegenüber dem, was niedriger ist als er, einen freien Willen besitzt. Wie passt beides zusammen? Hat sich Luther in einen Widerspruch verstrickt, wie Otto Hermann Pesch glaubt?<sup>60</sup> Oder soll man mit Gerhard Ebeling annehmen, die menschliche Freiheit den Dingen gegenüber sei für Luther nur ein Schein, der sich auflöst, sobald der Wille Gottes in Betracht gezogen wird?<sup>61</sup> Oder ist vielleicht die entgegengesetzte, von Harry J. McSorley vorgeschlagene Interpretation zutreffend: Will Luther gar keinen theologischen Determinismus vertreten und hat sich nur missverständlich ausgedrückt?<sup>62</sup> Alle diese Deutungen gehen meines Erachtens in die Irre, weil sie

<sup>57</sup> Vgl. Erasmus, De libero arbitrio III a 5 und III a 9 (W. Welzig, Band 4, 96, 102, 104).

<sup>58</sup> Vgl. Dsa 211, 19–36; 215, 3–11; 216, 22–35 (WA 18, 716, 11–24; 719, 24–30; 720, 35–721, 9).

<sup>59</sup> Dsa 209, 31–37 (WA 18, 714, 16–21), Übersetzung nach B. Jordahn.

<sup>60</sup> Vgl. O. H. Pesch, Freiheitsbegriff und Freiheitslehre bei Thomas von Aquin und Luther (s. o. Fußnote 24), 232–234.

<sup>61</sup> Vgl. G. Ebeling, Luther. Einführung in sein Denken, Tübingen 1964, 251 f.

<sup>62</sup> Vgl. H. J. McSorley, Luthers Lehre vom unfreien Willen (s. o. Fußnote 42), 244 und 288–303.

fälschlicherweise voraussetzen, die Willensfreiheit, die Luther dem Menschen in gewisser Hinsicht zuschreibt, bestehe in dem Vermögen, Entscheidungen ohne zureichenden Grund zu treffen. Das ist nicht der Fall! Nach Luther ist der Mensch insofern frei, als er bezogen auf einzelne Gegenstände und Tätigkeiten Alternativen erwägen und zwischen ihnen entscheiden kann, während er in Bezug auf seine Gesinnung keine Wahl hat. Gleichwohl gibt es für jede Entscheidung, die ein Mensch trifft, einen zureichenden Grund, nämlich seinen Charakter und seine jeweiligen Motive, die ihrerseits im Willen Gottes gründen. Dass dies Luthers Meinung ist, wird an seiner Deutung der Verstockung Pharaos klar<sup>63</sup>. Wie jeder nachadamitische Mensch ist der Pharaos mit einem bösen, durch Selbstsucht bestimmten Willen geschaffen, den er aus eigener Kraft nicht ändern kann, und den er, getrieben durch die nie ruhende Allwirksamkeit Gottes, beständig in einzelne Willensakte und Handlungen umsetzen muss. Nun konfrontiert Gott ihn durch Mose mit einer Forderung, die seinen Interessen widerspricht. Statt dieser Forderung nachzukommen, zieht der Pharaos es vor, sich ihr mit aller Macht zu widersetzen. Seine Entscheidung ist insofern frei, als er zwischen Alternativen wählt und zu dem, was er wählt, nicht gezwungen wird. Sie ist allerdings nicht in einem indeterministischen Sinne frei. Denn der selbststüchtige, ständig zum Wollen getriebene Wille des Pharaos und seine durch die äußeren Umstände bedingte Interessenlage bilden den zureichenden Grund für seine Weigerung, das Volk Israel ziehen zu lassen.

### 3. Die Verantwortung des Menschen und das Gutsein Gottes

Luthers Lehre von der menschlichen Unfreiheit und der göttlichen Vorherbestimmung steht vor denselben Schwierigkeiten, mit denen sich auch Valla konfrontiert sah. Aus ihr scheint erstens zu folgen, dass niemand für sein Wollen und Handeln verantwortlich ist<sup>64</sup>. Denn wenn der Mensch seine sittliche Gesinnung aus eigener Kraft nicht ändern kann und wenn alle seine Entscheidungen vorherbestimmt sind, dann scheint ihm weder Gutes noch Böses zugerechnet werden zu können. Mit der Zurechnungsfähigkeit des Menschen wird aber, und darin besteht die zweite Schwierigkeit, zugleich die Güte und Gerechtigkeit Gottes fraglich. Denn wenn der Mensch das Gute aus eigener Kraft nicht wollen kann, dann scheint es ungerecht zu sein, dass Gott ihm dennoch seine Sünden zum Vorwurf macht<sup>65</sup>. Zudem bestraft der lutherische Gott die allermeisten Menschen mit ewiger Verdammnis, obgleich sie ihre Sünden nicht vermeiden

<sup>63</sup> Vgl. Dsa 205, 2–210, 17 (WA 18, 710, 10–714, 37).

<sup>64</sup> Nach O. H. Pesch, *Freiheitsbegriff und Freiheitslehre bei Thomas von Aquin und Luther* (s. o. Fußnote 24), 228, und H. J. McSorley, *Luthers Lehre vom unfreien Willen* (s. o. Fußnote 42), 315 f., ist die Verantwortung des Menschen unter Luthers Voraussetzungen undenkbar.

<sup>65</sup> Vgl. z. B. Dsa 178, 21 f.; 181, 39 ff.; 202, 15–18 (WA 18, 686, 10; 689, 10 f.; 707, 32–35).

und daher, wie es scheint, keine Strafe, schon gar keine ewige verdienen<sup>66</sup>. Er scheint deshalb ein grausamer Tyrann zu sein, der sich an den Qualen Unschuldiger erfreut. Erasmus hat das Problem durch einen drastischen Vergleich illustriert:

„... Jeder würde den Herrn als grausam und ungerecht beurteilen, der einen Sklaven mit Peitschen schläge, weil er einen zu wenig schlanken Körper habe oder eine zu lange Nase oder eine sonstwie zu wenig feine Gestalt. Würde dieser nicht mit Recht unter den Hieben des Herrn murren: ‚Warum strafst du mich für das, was nicht in meiner Hand ist?‘ Und das würde er mit noch größerem Recht sagen, wenn es der Herr in der Hand hätte, den Körperfehler an seinem Sklaven zu ändern, wie es Gott in der Hand hat, unseren Willen zu ändern, oder wenn der Herr gerade den Fehler, durch den er beleidigt wird, dem Sklaven zugefügt hätte, wie z. B., wenn er die Nase verstümmelt oder das Gesicht mit Narben verunstaltet hätte, wie Gott nach der Meinung gewisser Leute auch alles Böse in uns wirkt.“<sup>67</sup>

Ebenso wenig wie Valla ist Luther in der Lage, die Zweifel an der Zurechnungsfähigkeit des Menschen und an der Güte und Gerechtigkeit Gottes auszuräumen, die sich aus seiner Lehre von der menschlichen Unfreiheit und der göttlichen Vorherbestimmung zu ergeben scheinen. Nun ist er aber auch nicht bereit, die Lehre vom unfreien Willen fallenzulassen, denn sie ist das anthropologische Korrelat der Rechtfertigungslehre. Daher wird ihm Gott zum Deus absconditus, zu einem, dessen Güte und Gerechtigkeit schlechterdings unbegreiflich ist. Erasmus hat dagegen die umgekehrte Konsequenz gezogen, und darin sind ihm viele evangelische Theologen gefolgt: Dem Menschen muss ein gewisses Maß an Willensfreiheit zugeschrieben werden, damit dem Sünder seine Sünde angerechnet und Gott von dem Vorwurf der Ungerechtigkeit und Grausamkeit entlastet werden kann.<sup>68</sup>

Steht man demnach vor der Alternative, entweder Luthers Lehre vom unfreien Willen und seinen theologischen Determinismus oder die Denkbarkeit menschlicher Verantwortung und göttlicher Güte und Gerechtigkeit aufgeben zu müssen? Ich meine nicht! Diese Alternative stellt sich nur dann, wenn man wie Luther und Erasmus eine Annahme voraussetzt, die meines Erachtens nicht zutrifft. Beide glauben, dem Menschen sei sein Handeln nur dann zurechenbar und er verdiene nur dann Lob und Strafe, wenn er die Freiheit besitzt, Entscheidungen ohne zureichenden Grund zu treffen<sup>69</sup>, das heißt Entscheidungen

<sup>66</sup> Vgl. z. B. Dsa 227, 32–35; 289, 4–14 (WA 18, 731, 11 ff.; 784, 1–9). Nach M. Doerne, Gottes Ehre am gebundenen Willen. Evangelische Grundlagen und theologische Spitzensätze in *De servo arbitrio*, in: Luj 20 (1938), 45–92, hier: 90, verstrickt sich Luther durch die Annahme, dass Gott Unschuldige verdammt und zugleich gerecht ist, in einen logischen Widerspruch. Vgl. dagegen H. Bandt, Luthers Lehre vom verborgenen Gott. Eine Untersuchung zu dem offenbarungsgeschichtlichen Ansatz seiner Theologie, Berlin 1958, 140 f. und 171 f.

<sup>67</sup> Erasmus, *De libero arbitrio* IV 5 (W. Welzig, Band 4, 166, 4–15, Übersetzung ebd., 167).  
<sup>68</sup> Vgl. a.a.O., IV 16 (Schluss) sowie I a 8, I a 10, IV 4 f. u. a. (W. Welzig, Band 4, 190, 10–13; 12, 4–11; 18, 16–19; 164, 8–166, 22 u. a.).

<sup>69</sup> Vgl. Erasmus, *De libero arbitrio* II a 7 und II a 18 (Schluss) (W. Welzig, Band 4, 46, 12–21 und 72, 11–15). Dass auch Luther diese Annahme teilt, lässt sich aus den in den Fußnoten 65 und 66 genannten Stellen sowie aus Dsa 186, 36–188, 8 (WA 18, 693, 38–694, 39) erschließen.

zu fällen, die nicht durch seinen Charakter und seine Motive vorherbestimmt sind. Dieser Annahme zufolge ist die Zurechenbarkeit und Strafwürdigkeit von Handlungen also durch eine indeterministisch verstandene Freiheit bedingt.

Demgegenüber gehe ich mit Leibniz, Hume und einer Reihe von analytischen Philosophen davon aus, dass die indeterministische Beschaffenheit einer Handlung deren Zurechenbarkeit keineswegs gewährleistet. Denn jemand ist für sein Handeln offenbar nur dann verantwortlich, wenn er durch seine Charaktereigenschaften und Überzeugungen zum Handeln bestimmt wird. Andernfalls könnte dieses Handeln nämlich gar nicht im strikten Sinne als *sein* Handeln gelten. Die Verbindung zwischen dem Charakter einer Person und ihren Handlungen, durch die diese Handlungen zurechenbar sind, kommt aber durch ein *liberum arbitrium indifferentiae* gar nicht zustande. Zu Recht bemerkt Leibniz:

„... wenn man auf die Handlung durch eine absolut indifferente Bewegung verfällt und nicht infolge ihrer guten oder schlechten Beschaffenheit, wäre das nicht ebenso gut, als wenn man aus blindem Zufall oder durch das Los darauf verfiel? Warum rühmt man sich dann noch einer guten Handlung, warum macht man sich eine schlechte Handlung zum Vorwurf, wenn man eigentlich dem Schicksal oder dem Lose danken oder es anklagen müßte? Ich meine, man ist mehr zu loben, wenn man die Handlung seinen guten Eigenschaften verdankt, und man ist um so strafbarer, je mehr man durch seine schlechten Eigenschaften dazu disponiert worden ist.“<sup>70</sup>

Verantwortung für Handlungen setzt nicht Indifferenzfreiheit, sondern Freiheit im Sinne vernünftiger Selbstbestimmung voraus. Nicht wenn Handeln ohne zureichenden Grund erfolgt, ist es zurechenbar, sondern wenn es durch spontane, dem Handelnden innewohnende Gründe, nämlich durch seinen Charakter und durch seine Motive, determiniert ist.

Nun ist allerdings meine Annahme, die Zurechenbarkeit von Handlungen sei durch eine mit dem Determinismus verträgliche Freiheit gewährleistet, zwei Einwänden ausgesetzt. Der erste Einwand beruft sich darauf, dass jemand offenkundig nur dann für sein Handeln verantwortlich ist, wenn er auch anders hätte handeln können. Muss man daraus nicht schließen, dass Verantwortung doch eine mit dem Determinismus unverträgliche Freiheit voraussetzt? Keineswegs! Auch von Deterministen wie Leibniz und jenen analytischen Philosophen, die Hume folgen, wird anerkannt, dass jemand die Möglichkeit gehabt haben muss, anders zu handeln, um für sein Handeln verantwortlich zu sein. Sie versuchen deshalb zu zeigen, dass auch für den determiniert Handelnden in einem gewissen Sinne alternative Handlungsmöglichkeiten bestanden, zwischen denen er wählen konnte. Leibniz führt diesen Nachweis durch die Unterscheidung zwischen logischer und hypothetischer Notwendigkeit. Das logisch Notwendige ist an sich selbst betrachtet notwendig, denn es ist das, dessen Gegenteil aufgrund eines Widerspruchs unmöglich ist. Das hypothetisch Notwendige oder Determinierte dagegen ist nur durch vorausliegende Gründe oder Ursachen notwendig, an sich betrachtet aber ist es kontingent, weil sein Gegenteil widerspruchsfrei und in diesem Sinne möglich ist. So ist es beispielsweise nicht unbe-

<sup>70</sup> G. W. Leibniz, Bemerkungen über das vor kurzem in England veröffentlichte Buch über den Ursprung des Übels, § 19, in: *ders.*, Die Theodizee (s. o. Fußnote 22), 467.

dingt notwendig, dass Judas zum Verräter wurde. Denn anzunehmen, er habe den Herrn nicht verraten, ist zwar falsch, aber offenkundig nicht widersprüchlich. Bei determinierten Handlungen besteht deshalb durchaus die *logische* Möglichkeit, anders zu handeln oder das Handeln zu unterlassen. Diese *logische* Möglichkeit wird auch von Luther ausdrücklich anerkannt. Denn an sich notwendig ist für Luther allein Gott, während alles andere nicht an sich, sondern nur aufgrund des göttlichen Willens notwendig ist<sup>71</sup>. Judas hätte daher durchaus anders handeln können, wenn er anders gewollt hätte, und er hätte anders wollen können, wenn er ein anderer, nämlich ein vom göttlichen Geist bestimmter Mensch gewesen wäre.

Meine Antwort auf den ersten Einwand ist also folgende: Zweifellos ist jemand nur dann für sein Handeln verantwortlich, wenn er auch anders hätte handeln können. Dies widerlegt aber nicht meine Annahme, dass Handlungen durch den Charakter und die Motive des Handelnden determiniert sein müssen, um zurechenbar zu sein.

Nun ist allerdings gegen meine Annahme noch ein weiterer, zweiter Einwand denkbar. Für die Zurechenbarkeit von Handlungen scheint es zwar notwendig, aber nicht hinreichend zu sein, dass sie durch den Charakter und die Motive des Handelnden determiniert sind, und zwar aus folgendem Grund. Wenn eine Person ihren Charakter weder wählen noch aus eigener Kraft ändern kann, wie Luther annimmt, dann scheint sie für die durch diesen Charakter bestimmten Handlungen nicht verantwortlich zu sein. Muss jemand seinen sittlichen Charakter nicht selber wählen und ändern können, damit ihm die Handlungen, die aus diesem Charakter entspringen, zugerechnet werden können? Dies jedenfalls hat die klassische deutsche Philosophie von Kant über Schelling bis Schopenhauer behauptet<sup>72</sup>. Wenn sie darin Recht hätte, könnte der Sünder aus gutem

<sup>71</sup> Vgl. Dsa 109, 10–37; 217, 27–218, 22 (WA 18, 616, 13–617, 20; 722, 1–29).

<sup>72</sup> In seiner *Freiheitsschrift* bemerkt Schelling: „Wäre jenes Wesen ein todttes Seyn und in Ansehung des Menschen ein ihm bloß gegebenes, so wäre, da die Handlung aus ihm nur mit Nothwendigkeit folgen kann, die Zurechnungsfähigkeit und alle Freiheit aufgehoben. Aber eben jene innere Nothwendigkeit ist selber die Freiheit, das Wesen des Menschen ist wesentlich *seine eigene That* ...“ (F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, SW VII, 385). Mit dieser spekulativen Annahme einer transzendentalen Tat, durch die der Mensch sein Wesen selber setzt, ist Schelling Kant gefolgt und hat seinerseits in Schopenhauer einen Nachfolger gefunden. Nach Kant muss die „Natur des Menschen“, die seine Handlungen bestimmt, „selbst ein Actus der Freiheit sein (denn sonst könnte der Gebrauch, oder Mißbrauch der Willkür des Menschen, in Ansehung des sittlichen Gesetzes, ihm nicht zugerechnet werden, und das Gute oder Böse in ihm nicht moralisch heißen).“ (I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, BA 6 f., vgl. auch A 22 ff., B 25 f. [I. Kant, *Werke* in zehn Bänden, hg. von W. Weischedel, Sonderausgabe Darmstadt 1981, Band 7, 667, vgl. auch 678 f.]). Entsprechend führt das „sichere Gefühl der *Verantwortlichkeit*“ nach Schopenhauer dazu, „daß wir das Werk unserer *Freiheit* nicht mehr, wie es die gemeine Ansicht thut, in unsern einzelnen Handlungen, sondern im ganzen Seyn und Wesen (existencia et essentia) des Menschen selbst zu suchen haben, welches gedacht werden muß als seine freie That ...“ (A. Schopenhauer, *Preisschrift über die Freiheit des Willens*, in: *ders.*, *Sämtliche Werke*, hg. von Arthur Hübscher, durchgesehen von Angelika Hübscher, Mannheim 41988, Band 4, Teil II, 93 und 97).

Grund seine Schuld bestreiten. „Ich bin für meine Sünden deshalb nicht verantwortlich“, könnte er sagen, „weil diese Sünden meinem bösen Charakter entspringen, den ich weder gewählt habe noch ändern kann.“

Solche Exkulpationsversuche misslingen meines Erachtens, weil sie auf einer falschen Voraussetzung beruhen. Um für seine Handlungen verantwortlich zu sein, muss der Mensch keineswegs sein handlungsbestimmendes Wesen wählen oder ändern können. Dies zeigt sich, wenn man die subjektive *Unhintergebarkeit des eigenen Selbst* bedenkt. Ich kann den Kernbestand meines eigenen Selbst, der in meinen Handlungen zum Ausdruck kommt, nicht als etwas von mir Unterscheidbares betrachten, das auch ganz anders sein könnte und auf das ich gleichsam schicksalhaft festgelegt wäre. Denn diese Betrachtung geht von der widersprüchlichen Fiktion aus, ich könnte ein anderer sein und doch ich selbst bleiben. Würde jemand, um seine bösen Taten zu entschuldigen, darüber klagen, dass ihm kein guter Charakter gegeben worden sei, so wäre dies ähnlich absurd, als würde sich ein Quadrat darüber beschweren, dass es nicht die Eigenschaften eines Kreises habe. Der theologische Determinismus, den Luther im Anschluss an Valla entwickelt, und seine Lehre vom unfreien Willen widerstreiten daher nicht der Denkbarkeit menschlicher Verantwortung und göttlicher Güte und Gerechtigkeit.

Eben dies ist auch die Leibnizsche Ansicht. Um sie zu illustrieren, hat Leibniz den Dialog Vallas weitergeführt, dessen „Grundfehler“ darin besteht, dass er „die Vorsehung unter dem Namen Jupiters zu verdammen scheint, den er beinahe zum Urheber der Sünde macht.“<sup>73</sup> Nach seinem Gespräch mit Apoll habe sich Sextus, so erzählt Leibniz, von Delphi nach Dodona begeben und dem Jupiter für das Verbrechen, das er begehen, und für die Strafe, die er erhalten wird, Vorwürfe gemacht: „Warum hast du mich verdammt, großer Gott, böse und unglücklich zu sein? Ändere mein Los und mein Herz, oder gib dein Unrecht zu.“<sup>74</sup> Jupiter weist seine Klage mit der Begründung ab, Sextus habe sein Unglück allein seinem schlechten Willen zuzuschreiben. Der Hohepriester Theodorus, der das Gespräch mit anhört, ist mit dieser Auskunft nicht zufrieden und wendet folgendes ein: Zwar frevelt Sextus freiwillig, aber Jupiter hat ihn mit einem bösen Willen erschaffen, und es hängt von Jupiter ab, ihm einen anderen Willen zu verleihen. Aufgrund dieses Einwands schickt Jupiter Theodorus nach Athen zu seiner Tochter, der Göttin Pallas, die ihn über alles aufklären soll. Im Tempel der Pallas Athene sieht Theodorus im Traum den Palast der Schicksalsbestimmungen, in den Jupiter vor der Weltschöpfung hineingeblickt hat. In jedem Zimmer dieses Palastes wird wie in einer Theatervorstellung ein möglicher Verlauf der Welt dargestellt. Wenn Theodorus verlangt, etwas möge der Fall sein, kann er in einem der Palastzimmer diejenige mögliche Welt erblicken, in der sich das Verlangte ereignet. Sind die Bedingungen des Falls nicht hinreichend präzise benannt, dann gibt es viele mögliche Welten, die das Ereignis enthalten, aber dessen Umstände und Folgen variieren lassen. So finden sich in

<sup>73</sup> G. W. Leibniz, *Die Theodizee* (s. o. Fußnote 22), § 413 (S. 407).

<sup>74</sup> Ebd.

einigen möglichen Welten Sextusse, die dem Sextus der wirklichen Welt ähneln, in denen Sextus aber ein anderes Schicksal hat. In einer Welt nimmt Sextus Abstand von seinem bösen Entschluss, reist nach Korinth, findet dort einen Schatz und wird ein reicher und angesehener Mann. In einem anderen Zimmer wird eine Welt dargestellt, in der Sextus ebenfalls dem Jupiter gehorcht, nach Thrazien geht, die Tochter des Königs heiratet und dessen Nachfolger wird. Der Palast der Schicksalsbestimmungen hat die Form einer Pyramide. Je höher ein Zimmer gelegen ist, desto schöner ist die Welt, die in ihm repräsentiert wird. Als Theodorus in das oberste Zimmer eintritt, gerät er außer sich vor Freude. „Jetzt sind wir in der wirklichen Welt“, erklärt ihm Pallas Athene.

„Hier ist Sextus wie er in Wirklichkeit ist und wie er in Wirklichkeit sein wird. ... Wie du siehst, geht er nach Rom, bringt alles in Unordnung, schändet das Weib seines Freundes. Hier siehst du ihn mit seinem Vater vertrieben, besiegt und im Unglück. Hätte jetzt Jupiter einen glücklichen Sextus nach Korinth oder als König nach Thrazien versetzt, dann wäre dies nicht mehr die wirkliche Welt. Und dennoch mußte er diese Welt erwählen; denn sie übertrifft alle anderen an Vollkommenheit und bildet die Spitze der Pyramide: im anderen Falle hätte Jupiter seiner Weisheit entsagen müssen und mich, seine Tochter, verbannt. Du siehst, mein Vater hat den Sextus keineswegs böse erschaffen; er war es seit aller Ewigkeit und er war es immer aus freien Stücken: er hat ihm nur Existenz gewährt, die seine Weisheit der Welt, in der er einbegriffen ist, nicht verweigern konnte: er hat ihn aus der Region der Möglichkeiten in die Region des wirklichen Seins versetzt. Des Sextus Verbrechen dient zu großen Dingen; es macht Rom frei, und daraus wird es als großes Reich hervorgehen und große Beispiele abgeben. Das ist jedoch noch nichts, verglichen mit der Gesamtheit dieser Welt, deren Schönheit du erst dann bewundern kannst, wenn die Götter dich nach einem glücklichen Übergange von diesem sterblichen in einen anderen besseren Zustand ihrer Erkenntnis teilhaftig werden lassen.“<sup>75</sup>

Nach dieser Erklärung der Pallas Athene erwacht Theodorus, dankt der Göttin und lässt ihrem Vater Jupiter Gerechtigkeit widerfahren.

Mit dieser Allegorie, die die Grundannahmen seiner Metaphysik enthält, hat Leibniz eine gedankliche Möglichkeit eröffnet, an Luthers Lehre vom unfreien Willen und seiner Rechtfertigungslehre festzuhalten, ohne die Verantwortung des Menschen und die Güte Gottes in Zweifel ziehen zu müssen. Dafür wäre ihm Luther sicher dankbar gewesen. Denn daran, dass der gute und gerechte Gott die Sünder anklagt, obgleich sie ihre Sünde nicht vermeiden und sich daraus nicht befreien können, hat Luther, wie er bekennt, „mehr als einmal ... Anstoß genommen, und zwar bis an den Abgrund und die Hölle der Verzweiflung ...“<sup>76</sup>

PD Dr. Friedrich Hermanni, Am Kungelsiepen 3, 58710 Menden

<sup>75</sup> A.a.O., § 416 (S. 410 f.).

<sup>76</sup> Dsa 214, 28 f. (WA 18, 719, 9 f.), Übersetzung nach B. Jordahn.

*Summary**Luther's Doctrine of the Bondage of Will as the Foundation for his Doctrine of Justification*

Although Luther's doctrine of the bondage of the will forms the anthropological correlative of his doctrine of justification, Protestant theology has not followed this doctrine as a rule. For it seemed to exclude the responsibility of man for his sin on the one hand, and the justice of God, who makes man responsible, on the other. The aim of this paper is to show that adhering to Luther's doctrine of the bondage of the will is indeed possible without being forced to question human responsibility and divine justice. To this end, the first part of the paper elaborates on Luther's understanding of the nature of human will, while the second answers the controversial question of if, and to what extent, Luther represents a theological determinism.