

Karlheinz Ruhstorfer

Free Will Defence?

Einige Anmerkungen zu Theodizee und Freiheit

„Nicht die Reflexion, Ehrwürdige Versammlung, welche vermöge ihres Wesens sich in sich selbst spaltet, und so mit sich selbst entzweit, nein, die Liebe ist die Quelle aller Gewissheit, und aller Wahrheit und aller Realität.“

(J. G. Fichte, Anweisung zum seligen Leben, 541)

1. Einleitung

„Schafft das Unvollkommne weg, dann allein könnt ihr Gott demonstrieren; Spinoza hat es versucht. Man kann das Böse leugnen, aber nicht den Schmerz; nur der Verstand kann Gott beweisen, das Gefühl empört sich dagegen. Merke dir es, Anaxagoras: warum leide ich? Das ist der Fels des Atheismus. Das leiseste Zucken des Schmerzes, und rege es sich nur in einem Atom, macht einen Riß in der Schöpfung von oben bis unten.“¹

In seinem Drama „Dantons Tod“ lässt Georg Büchner den britisch-amerikanischen Denker Thomas Payne die eben zitierten Worte sprechen. Das Problem besteht in der Frage, ob und inwiefern die Wirklichkeit einer unvollkommenen Welt mit dem Dasein Gottes vereinbar ist. Zugespitzt auf die existenzielle Situation eines Menschen wird die Frage: „Warum leide ich?“, zum Fels des Atheismus. Es war einmal ein Problem, das durchaus viele Menschen betraf. Doch an einem Ort und in einer Zeit, in der nur eine Minderheit der Menschen an Gott glaubt, scheint die Frage nach der Vereinbarkeit des Glaubens an einen zuhöchst guten, wissenden und mächtigen Gott mit sämtlichem Elend und den Abgründen der Welt von verschwindender Bedeutung zu sein. Wenn Gott nicht existiert, dann gibt es auch kein Problem. Problem gelöst – Gott tot. Doch von Thomas Payne, der selbst durchaus an Gott glaubte, ist auch folgender Satz überliefert: „Die Welt ist mein Land und Gutes zu tun meine Religion.“ Nun mag zwar Gott für viele der Menschen seine Bedeutung verloren haben,

¹ G. BÜCHNER, *Dantons Tod*, III,1, in: DERS., *Werke und Briefe*, München 1980, 44.

jedoch nicht der Anspruch, Gutes zu tun, das Gute zumindest zu wollen. Ohne in die Diskussion einzusteigen, ob der Mensch überhaupt einen freien Willen besitzt, kann man doch zunächst behaupten, dass sich die meisten Menschen für frei halten und dass sie sich Handlungsoptionen zubilligen. Es stellt sich für jeden und jede die Frage: Was soll ich tun? Und demzuvor: Was soll ich wollen? Büchner gibt einen Hinweis: „Schafft das Unvollkommene weg!“ Die Rede von der Unvollkommenheit kann durchaus anstößig sein. Es stellt sich die Frage, was denn unvollkommen bzw. vollkommen sei. Können wir dies überhaupt erkennen? Und selbst wenn wir es könnten, ist zu fragen, ob nicht durch die Beseitigung des Unvollkommenen neues Unrecht und neues Leid entstehen. Formulieren wir also anders: Wir sollen den Schmerz der Menschen lindern, den Riss in der Schöpfung heilen, zumindest einen Heilungsprozess befördern. Doch vermögen wir das? Jedenfalls nicht vollkommen. Büchner allerdings formuliert sehr stark: „Schafft das Unvollkommene weg, dann allein könnt ihr Gott demonstrieren!“ Wird Gott erst denkbar, wenn das Leid vollkommen beseitigt ist? Die Geschichte des 20. Jahrhunderts allerdings lehrt, dass die Versuche der zur Zeit Büchners entstandenen atheistischen Ideologien, das Leid zu überwinden, eine vollkommene Gesellschaft zu installieren und einen neuen Menschen zu schaffen, neues Leid gebracht haben. Gerade das Ereignis, das wie kein anderes für das Grauen schlechthin steht und deshalb wie kein anderes gegen die Existenz eines guten Gottes zu sprechen scheint, die Schoah, ist im Horizont der modernen, nachmetaphysischen Weltanschauungen zu sehen. Der Stalinismus und der Nationalsozialismus haben das Vollkommene mit einer irdischen Wirklichkeit gleichgesetzt. Das anthropologisierte und damit verweltlichte „Reich Gottes“ sollte mit allen Mitteln moderner Technik und Intelligenz verwirklicht werden. Die Verwirklichung des Vollkommenen schien alle Opfer zu rechtfertigen, vor allem aber die Vernichtung der „Anderen“, der anderen Klasse, Rasse, Ideologie etc. Doch die Erfahrung der Schoah, und sie mag hier auch für andere Gräueltaten der Moderne und ebenso für alle Opfer der Weltgeschichte stehen, darf nicht auch noch zur Vernichtung des Glaubens an das Kostbarste (Friedrich Nietzsche) führen, was die Menschen besessen haben: Gott. Vielleicht aber kann gerade der Glaube an Gott *gleichermaßen* eine neue Gelassenheit gegenüber den Missständen bringen *und* eine neue Motivation, diese Missstände zu überwinden. Könnte man Büchners Satz umformulieren? *Nehmt Gott an, dann allein kann das Unvollkommene vollendet werden.* Denn das

Vertrauen auf Gottes Allmacht, Güte und Providenz motiviert zum gelassenen Kampf für eine Überwindung der Entfremdung und Enteignung, für die Heilung des seelischen und körperlichen Leids, für eine Versöhnung von Tätern und Opfern usw. Wie Immanuel Kant gezeigt hat, kann das sittliche Streben des Menschen nur dann zu seinem letzten Ziel, der Glückseligkeit, kommen, wenn Gott als Postulat der praktischen Vernunft angenommen wird.² Nur dann zielt die Freiheit des Menschen, wie sie sich in guter Absicht und guter Tat verwirklichen soll, nicht auf etwas Absurdes, weil Unmögliches.

Wir können das Dasein Gottes verneinen, nicht aber das Dasein von Leid, Schmerz und Schuld. Letzteres zu leugnen wäre schlicht unmenschlich. So ist kurz an das eigentümliche Phänomen zu erinnern, dass heute der Glaube an Gott den Menschen frei steht. Nicht zuletzt durch die Aufklärung und namentlich auch durch das Denken von Immanuel Kant wird die Gottesfrage zu einer Frage der Freiheit des Menschen. Lediglich das pflichtgemäße Handeln ist einklagbar, nicht aber das Handeln aus Pflicht und schon gar nicht die Hoffnung auf die Vollendung von Welt und Mensch. Es ist nun verblüffend, dass in unserer freiheitlichen, offenen und pluralistischen Gesellschaft die Leugnung des Leids, das im Namen des deutschen Volkes den Jüdinnen und Juden zugefügt wurde, unter Strafe steht. Der Holocaust steht für etwas, das nicht zu sein hat. Darüber besteht ein Konsens. Unter dem Namen Auschwitz wird ein Leid erinnert, das nicht vergessen werden darf.

Meine These ist nun, dass es keine Notwendigkeit gibt, auch angesichts der Überfülle des unleugbaren Leids das Dasein Gottes aus logischen oder aus moralischen Gründen leugnen zu müssen, ja, dass wir frei sind, auch angesichts des unleugbaren Grauens, zu glauben, zu hoffen und vor allem zu lieben. Zu glauben, dass ein guter Gott ist, der die Welt erschaffen hat; zu hoffen, dass dieser Gott das Unvollkommene vollenden wird; und zu lieben, denn unsere Aufgabe ist es, bei der Vollendung der Welt mitzuwirken. Entsprechend ist die in Freiheit vollbrachte Liebe die „authentische Theodizee“, wie Immanuel Kant in seiner Schrift über die Unmöglichkeit der bloß theoretischen und zugleich doktrinären Theodizee angedeutet hat.³

² I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, 2. Theil, 2. Buch, 2. Hauptstück, V., in: *Kants Werke* (Akademie Textausgabe), Bd. 5, Berlin 1968, 1–164, 124–132.

³ I. KANT, *Über das Mißlingen aller Versuche in der Theodizee*, in: *Kants Werke* (Akademie Textausgabe), Bd. 8, Berlin 1968, 253–272, 264: „Das ist aber alsdann nicht

2. Die „Free Will Defence“ – der Kern des Arguments

Im Folgenden möchte ich die derzeit am häufigsten diskutierte Variante der Theodizee, die so genannte „Free Will Defence“, kurz erörtern. Sie ist eine aktuelle Fassung des alten, letztlich auf Augustinus zurückgehenden Arguments, dass weder ein guter Gott noch ein böser Gegengott oder Demiurg für das Übel in der Welt verantwortlich ist, sondern der freie Wille des Geschöpfes. Wir werden beiläufig aber auch verwandte Überlegungen der aktuellen Transzendentaltheologie, wie sie etwa bei Thomas Pröpper zu finden sind, ansprechen. Der Gedanke der Free Will Defence, so wie er heute besonders im Umfeld der analytischen Theologie diskutiert wird, findet eine mittlerweile klassische Fassung beim amerikanischen Theologen und Religionsphilosophen Alvin Plantinga und dessen Aufsatz „The Free Will Defence“, der 1965 erstmals erschienen ist.⁴ Plantinga reagiert darin auf die offensiven Einwürfe von H. J. McCloskey, A. Flew und J. L. Mackie. Fünf Sätze, die, wie Plantinga feststellt, für einen „orthodoxen Theismus“ wesentlich sind, müssen dabei als frei von jedem Selbstwiderspruch aufgewiesen werden. Die fünf Sätze lauten: „a) that God exists, b) that God is omnipotent, c) that god is omniscient, d) that God is wholly good, and e) that evil exists.“⁵

Der Vorwurf der Gegner nimmt das alte Argument auf, das sich bereits bei Laktanz, der sich seinerseits auf Epikur bezieht, findet. Auf die logische Struktur gebracht sieht der Einwand wie folgt aus. Die Prämisse lautet: Gott ist allmächtig und zuhöchst gut. Und zugleich: Es gibt Böses. Wenn Gott das Böse nicht beseitigen will, obwohl er kann, dann ist er nicht gut. Wenn er das Böse nicht überwinden kann, obwohl er es will, dann ist er nicht mächtig. Auch wenn er es nicht will und nicht kann, ist er per definitionem nicht Gott, weil nicht das beste und mächtigste Wesen. Es erweist sich also die Theodizeefrage als ein logisches Widerspruchs-

Auslegung einer *vernünftelnden* (speculativen), sondern einer *machthabenden* praktischen Vernunft, die, so wie sie ohne weitere Gründe im Gesetzgeben schlechthin gebietend ist, als die unmittelbare Erklärung und Stimme Gottes angesehen werden kann, durch die er dem Buchstaben seiner Schöpfung einen Sinn gibt. Eine solche authentische Interpretation finde ich nun in einem alten heiligen Buche allegorisch ausgedrückt.“ Im Weiteren interpretiert Kant die Geschichte von Ijob.

⁴ A. PLANTINGA, *The Free Will Defence*, in: M. BLACK (Hg.), *Philosophy in America*, London 1965, 204–220.

⁵ PLANTINGA, *The Free Will Defence*, 205.

problem: Entweder unendlicher Gott (wissend, gut und mächtig) oder endliches Böses. Beides zugleich kann nicht existieren.

Ich werde für die weitere Argumentation auch die Fassung des britischen Religionsphilosophen Richard Swinburne heranziehen, da diese in einem von Alexander Loichinger und Armin Kreiner herausgegebenen Studienbuch zur „Theodizee in den Weltreligionen“ an prominenter Stelle abgedruckt ist und deshalb mit besonderer Breitenwirkung rezipiert werden dürfte.⁶

Die Free Will Defence setzt nun mit der Unterscheidung des *malum physicum* vom *malum morale* ein. Richard Swinburne⁷, Alvin Plantinga⁸, Bruce Reichenbach⁹ und andere betrachten das natürliche Übel (*physical evil*), worunter Krankheiten, Naturkatastrophen, Unfälle usw. zu verstehen sind, allerdings als nachrangig und zudem der Frage nach dem freien Willen zugeordnet. Dazu Swinburne: „Den zentralen Kern jeder Theodizee muss meines Erachtens das Argument der Willensfreiheit (*free-will-defence*) bilden“.¹⁰ Während Plantinga den freien Willen des Teufels (sic!) für das natürliche Übel verantwortlich macht,¹¹ zielt Swinburnes und Reichenbachs Argument auf eine indirekte Begründung, insofern es „notwendig ist, damit bestimmte Handlungssubjekte, nämlich Menschen, die

⁶ R. SWINBURNE, *Das Argument der Willensfreiheit*, in: A. LOICHINGER/A. KREINER, *Theodizee in den Weltreligionen. Ein Studienbuch*, Paderborn u. a. 2010, 70–81, auch in: P. SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), *Berechtigte Hoffnung. Über die Möglichkeit, vernünftig und zugleich Christ zu sein*, Paderborn u. a. 1995, 111–121.

⁷ SWINBURNE, *Das Argument der Willensfreiheit*, 72, 78–80.

⁸ PLANTINGA, *The Free Will Defence*, 205, 218–220.

⁹ *Evil and a Good God*, New York 1982, bes. 101–120. Eine deutsche Übersetzung der relevanten Passagen findet sich bei LOICHINGER/KREINER, *Die Theodizee*, 108–119.

¹⁰ SWINBURNE, *Das Argument der Willensfreiheit*, 72.

¹¹ Erstaunlicherweise führt Plantinga das natürliche Übel wie Teile der theologischen Tradition auf das Wirken des „Satan und seiner Kohorten“ zurück, wodurch auch das *malum physicum* letztlich durch den freien Willen der geschaffenen Freiheit erklärt wird. Freilich muss Plantinga einräumen (*The Free Will Defence*, 219): „Now it must be conceded that views involving devils and other non-human spirits do not at present enjoy either the extensive popularity or the high esteem of (say) the Theory of Relativity.“ Ob es heute tatsächlich reicht, mit Verweis auf gefallene Engel Erdbeben und ähnliches zu erklären und damit den rein formalen logischen Widerspruch der Existenz des Bösen zum allmächtigen, guten Gott aufzulösen, ist fraglich, auch wenn sich der Engelglaube neuer Beliebtheit erfreut. Siehe dazu J. E. HAFNER, *Angelologie*, Paderborn u. a. 2009.

Freiheit haben können, Gutes oder Schlechtes hervorzubringen“.¹² In einer evolutiv denkenden Welt gewinnt die Vorstellung an Plausibilität, dass Freiheit gewissermaßen aus den Kontingenzen der natürlichen Prozesse hervorgeht. Es kann an dieser Stelle nicht erörtert werden, ob die Möglichkeit des *malum physicum* eine notwendige Bedingung für die Freiheit ist, wie Swinburne und andere nahelegen, ob eine umfassendere Theorie der Selbstständigkeit bzw. der Verselbstständigung auch der nichtgeistigen Schöpfung herangezogen werden muss, wie dies Wolfhart Pannenberg entfaltet,¹³ oder ob eine andere Theorie der kontingenten Natur in Betracht kommt.¹⁴ Hier, in unserem speziellen Kontext, ist es nur möglich, das *malum morale* und damit die Freiheit ein wenig zu untersuchen.

Im Kontext der Free Will Defence kann die Wirklichkeit der Freiheit durchaus zunächst einmal vorausgesetzt werden; eine Diskussion mit dem derzeit überbordenden wissenschaftlichen und populären Naturalismus, der Freiheit mit meist naturwissenschaftlichen Argumenten bestreitet, kann hier unterbleiben.¹⁵ Doch werden wir den Freiheitsbegriff der Free-Will-Defender untersuchen müssen, da er in nicht wenigen Punkten von den Hauptströmungen der theologisch-philosophischen Tradition abweicht. An dieser Stelle genügt eine vorläufige Charakterisierung der zur Rede stehenden Freiheit. Wie der Name des Argumentationsgangs schon nahelegt, handelt es sich um Willensfreiheit. Der freie Wille vermag zwischen alternativen Handlungsmöglichkeiten zu entscheiden, und zwar ohne dass seine Entscheidung durch eine vorausliegende Ursache kausal determiniert ist.¹⁶ Gerade letzter Punkt ist maßgeblich, nicht nur weil dadurch eine Determination des Willens durch Naturkausalitäten ausgeschlossen, sondern vor allem weil eine Verursachung des Willens durch Gott abgelehnt wird. Nur so kann Gott nach Auffassung der Free Will Defence, salopp gesprochen, aus der Schusslinie der Atheisten genommen

¹² SWINBURNE, *Das Problem des Übels*, 78; vgl. B. REICHENBACH, *Evil and Good God*, 109–112.

¹³ W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 3, Göttingen 1993, 690; auch G. GRESHAKE, *Warum lässt uns Gottes Liebe leiden*, Freiburg 2007.

¹⁴ I. U. DALFERTH, *Leiden und Böses. Vom schwierigen Umgang mit dem Widersinnigen*, Leipzig 2007.

¹⁵ Zur Begründung der Freiheit, wie Swinburne sie durchführt, siehe R. SWINBURNE, *The Evolution of the Soul*, Oxford 1986, darin das 13. Kapitel. Siehe auch A. KREINER, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Freiburg u. a. 2005, 241–248; dort auch Literatur!

¹⁶ SWINBURNE, *Das Problem des Übels*, 72. Dazu auch LOICHINGER/KREINER, *Theodizee*, 67f.

werden, da nun das Geschöpf, nicht aber Gott die Ursache des Übels ist. Gleichwohl wird die in Frage stehende Freiheit als geschaffene verstanden, wobei es durchaus ein Problem eigener Art ist, den Gedanken der Schöpfung und der absoluten Selbstursächlichkeit (=Freiheit) zusammenzudenken. Es handelt sich also um eine absolute Freiheit des endlichen Geschöpfs, die sich auch dadurch zeigt, dass sie unter exakt den gleichen Bedingungen allein aus eigenem Antrieb auch anders hätte entscheiden können. Zudem wird behauptet, dass die geschaffene Freiheit nur dann wirklich frei ist, wenn die beiden möglichen Alternativen, gut und böse zu handeln, tatsächlich auch ergriffen werden. Anders gewendet, die geschaffene Freiheit *muss* auch faktisch das Böse wählen, um die Möglichkeit auszuschließen, dass eine endliche Freiheit auch nicht sündigen könnte, weil dann die Frage nach der Herkunft des Bösen wieder offen stünde.

An dieser Stelle kommt nun die zweite Prämisse ins Spiel, nämlich das Werturteil, dass die Existenz des Willens ein qualitativ hohes Gut sei. Richard Swinburne formuliert: „Es ist jedoch wesentlich besser, wenn sie [die Menschen] die Freiheit besitzen, bedeutsame Entscheidungen zwischen Gut und Schlecht zu treffen; also Entscheidungen, die Auswirkungen auf sie selbst, auf andere und auf die Welt haben.“¹⁷

Aus beiden Prämissen, dem Existenzurteil (Der Mensch ist absolut frei) und aus dem Werturteil (Freiheit ist ein hohes Gut) folgt, dass es für Gott besser war, einen Menschen zu schaffen, der frei ist, und dabei zugleich die Möglichkeit und die Wirklichkeit des Bösen in Kauf zu nehmen, als einen „Quasi-Automaten“ zu schaffen, der zwar kein Unheil stiften kann, aber eben auch nicht das hohe Gut der Freiheit besitzt.

Damit ist nach weit verbreiteter Überzeugung die Theodizeefrage im Grund beantwortet, weil der logische Widerspruch, auf den es der Free Will Defence ja ausschließlich ankommt, aufgelöst ist, und die höchste Güte Gottes kann weiterhin behauptet werden, weil Gott um eines höheren Gutes (der Freiheit) willen ein geringeres Übel (das moralisch Böse) in Kauf genommen hat. Auch die Allmacht Gottes bleibt irgendwie erhalten, da er sich aus gutem Grund entschlossen hat, seine Macht frei zu be-

¹⁷ SWINBURNE, *Das Argument der Willensfreiheit*, 72. Vgl. PLANTINGA, *The Free Will Defence*, 205: „A world containing creatures who freely perform both good and evil actions – and do more good than evil – is more valuable than a world containing quasi-automata who always do what is right because they are unable to do otherwise.“ Dazu auch in origineller Weise K. VON STOSCH, *Einführung in die Systematische Theologie*, Paderborn u. a. ²2009, 117f.

schränken. Es war Gottes freie Entscheidung, die Kontrolle über die Welt aufzugeben.¹⁸ Ebenso scheint die göttliche Allwissenheit nicht berührt zu werden. Entweder Gott weiß die Dinge, aber er beeinflusst sie nicht vorher – dieser molinistischen Lösung steht gegenwärtig Alvin Plantinga nahe –¹⁹ oder Gott kann die künftigen Dinge überhaupt nicht wissen, weil sie prinzipiell nicht wissbar sind und Gott nur Wissbares wissen kann – diese Lösung wird im deutschen Sprachraum von Armin Kreiner favorisiert.²⁰ Freilich stellt sich hier unmittelbar eine Reihe von elementaren Fragen, die im Folgenden kurz bedacht werden sollen. Nicht unproblematisch ist das Werturteil, dass das Gut der Freiheit das Leid aufwiegt. Sodann muss nach der Überwindung des Leids gefragt werden, sei es durch eine umwertende Interpretation, die dem Leid einen Zweck und damit ein Gutsein zuspricht, sei es durch seine eschatologische Überwindung.

3. Überlegungen zum Ausmaß des Leidens und seiner Überwindung

Ein zentraler Kritikpunkt ist die Frage nach der Höhe des Preises, den die Geschöpfe für ihre Freiheit zu zahlen haben. Liegt bereits hier der „intellektuelle und existenzielle Nerv der gesamten Theodizeeproblematik“?²¹ Es gibt nicht wenige Stimmen,²² die sich der Auffassung von Iwan Karamasow anschließen, für den feststeht, dass nichts das Leid auch nur eines einzigen zu Tode gequälten winzigen Geschöpfs aufwiegt, weder die in Aussicht gestellte Versöhnung im Paradies noch der Vollzug der Freiheit in der Freundschaft mit Gott.²³ Es stellt sich dabei zunächst das Problem der Quantifizierbarkeit von Leid: Nach welchem Maß soll das Ausmaß des Leidens bestimmt werden?²⁴ Obwohl etwa Plantinga eine sinnvolle

¹⁸ SWINBURNE, *Das Argument der Willensfreiheit*, 72 und 75.

¹⁹ A. PLANTINGA, *God, Freedom, and Evil*, Grand Rapids 1974, 71.

²⁰ KREINER, *Gott im Leid*, 298–300; 305–312.

²¹ Ebd., 261.

²² B. HEBBLETHWAITE, *Evil, Suffering and Religion*, London–New York 1976, 81. Zum Ganzen KREINER, *Gott im Leid*, 260ff.

²³ Magnus Striet dagegen nimmt an, dass der Preis der Freiheit zwar hoch, jedoch nicht zu hoch ist, siehe DERS., *Bittgebet – selbstverständlich? Nein und: Ja*, in: DERS. (Hg.), *Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet*, Freiburg 2010, 107–124, 117f.

²⁴ Dazu PLANTINGA, *The Free Will Defence*, 218, konstatiert: „... the fact that there seems to be no way of measuring or specifying amounts of moral evil makes it exceedingly hard to state the objection in any way which does not leave it vague and merely suggestive.“

Möglichkeit der Quantifizierung bestreitet, versucht er dennoch zu zeigen, dass die Behauptung eines allmächtigen, allwissenden und allguten Gottes mit der Erschaffung einer Anzahl von freien Personen, die ein bestimmtes Ausmaß an Übel vollbringen, vereinbar ist, so lange ein Übergewicht der guten Taten vorliegt, wovon er in der Tat nun ausgeht. Eine ähnliche Strategie der Begrenzung des Leids, das „Gott gerechtfertigterweise um eines höheren Wertes willen für einen Menschen zulassen darf“, findet sich bei Swinburne.²⁵ Er sieht letztlich im Tod die entscheidende Grenze der Quantität; der Tod sei Gottes „safety barrier“, und darüber hinaus habe die Natur „Sicherheitsvorkehrungen“ getroffen, etwa, dass wir bei zu großen Schmerzen ohnmächtig werden.²⁶ Für Swinburne ist es auch ein Zeichen der Güte Gottes, dass er für die Menschen „die heroische Entscheidung trifft, dass sie in eine riskante Welt geboren werden, in der sie möglicherweise zum Wohl anderer leiden müssen“.²⁷ Swinburnes sinngebende Umdeutung des Leids schrammt allerdings messerscharf am Zynismus vorbei. Wo wäre der Heroismus, wo das Wohl der Anderen, wenn Kinder missbraucht oder misshandelt werden? Diese Art von Argumentation scheint mir den Vorwurf Iwan Karamasows eher noch zu verstärken, als ihn zu schwächen, da eine bestimmte Art oder ein bestimmtes Maß des Leids als zumutbar und als theodizeekompatibel angesehen wird. Es klingt so, als ob Folter deshalb zu rechtfertigen wäre, weil sie ja das Opfer nicht über die Grenze des Bewusstseins hinaus quälen kann. Natürlich ist es wahr, dass Schmerz nicht gleich Schmerz ist, Leid nicht gleich Leid, Quantität und Qualität sind nicht bedeutungslos. Zahnschmerz ist nicht Folter. Und der Tod eines alten Menschen ist nicht der Tod eines Kindes. Aber wie auch Büchner sagt: „Das leiseste Zucken des Schmerzes, und rege es sich nur in einem Atom, macht einen Riß in der Schöpfung von oben bis unten.“ So gesehen ist in der Tat kein *malum* zu rechtfertigen. Die Existenz des Leids ist mit der Existenz Gottes nicht kompatibel, wenn nicht eine grundsätzliche Verwandlung der Welt in den Horizont rückt.²⁸ Und selbst

²⁵ Kritisch zu Swinburne auch O. WIERTZ, *Das Problem des Übels in der Religionsphilosophie Richard Swinburnes. Über Sinn und Grenzen seines theistischen Antwortversuchs auf das Problem des Übels und dessen Bedeutung für die Theologie*, in: ThPh 71 (1996), 224–256, bes. 244–248.

²⁶ SWINBURNE, *Das Argument der Willensfreiheit*, 77f.

²⁷ Ebd.

²⁸ W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 2, Göttingen 1991, 191: „Es ist das kein Einwand bloß theoretischer Art, der sich durch Argumente und Interpretationen auflösen ließe. Das sinnlose Leiden zu vieler Geschöpfe steht auf sehr reale Weise dem

dann kann keine Rechtfertigung oder Begründung für das Leid gegeben werden, indem man sich gewissermaßen in die Perspektive Gottes und seine ‚Berechnungen‘ einschleicht. Man kann dennoch weiterhin einwenden, dass eine mögliche Versöhnung zu spät komme. Doch bleibt angesichts der Faktizität des Leids nur die Alternative: Entweder ist die Verwandlung der Welt durch Gott noch ausständig oder sie kommt nie, weil es Gott nicht gibt.²⁹

Bevor wir dem praktisch-eschatologischen Gedanken weiter nachgehen, ist noch einmal nach dem Wesen von Welt zu fragen. Da das *malum morale* auf den freien Willen des Menschen zurückgeht, der freie Wille aber dem Menschen wesentlich ist, kann man – wenn wir die Frage nach der Möglichkeit eines freien Willens, der nur Gutes tut, einmal zurückstellen (sie wird sich als eine weitere Kernfrage entpuppen) – durchaus die Konsequenz von Armin Kreiner³⁰, Eliezer Berkovits³¹ und Howard R. Burkle³² u.a. ziehen, dass die Frage nach dem unverdienten Leid letztlich auf das Ganze zielen muss: Ist es gerechtfertigt, dass es Menschen gibt? Und weiter gefragt, wenn die Freiheit des Menschen mit der Eigengesetzlichkeit und der Kontingenz der Naturdinge zusammenhängt, und wenn wir das *malum physicum* in Betracht ziehen, dann stellt sich schließlich die alte Frage von Leibniz und Heidegger: Warum ist überhaupt etwas,

Glauben an einen allmächtigen und zugleich gütigen und weisen Schöpfer entgegen. Wenn dieser Widerstreit überhaupt einer Auflösung fähig ist, dann nur durch reale Überwindung der Übel und des Leidens, wie sie die christliche Eschatologie im Glauben an die Auferstehung der Toten erhofft.“

²⁹ Zur Diskussion dazu siehe M. STRIET, *Versuch über die Auflehnung. Philosophisch-theologische Überlegungen zur Theodizeefrage*, in: H. WAGNER, *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem*, Freiburg u. a. 1998, 48–89, dort 57–64. Auch Striet kommt zum Ergebnis, dass die letzte Konsequenz der Streichung Gottes die ewige Unversöhntheit ist. Allerdings ist für Striet die Annahme Gottes eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für die eschatologische Versöhnung.

³⁰ KREINER, *Gott im Leid*, 262.

³¹ E. BERKOVITS, *God After the Holocaust*, New York 1973, 105.

³² H. R. BURKLE, *God, Suffering and Belief*, Nashville 1977, 57: „Wer auch immer sagt, dass Auschwitz absolut nicht hätte vorgefallen dürfen, und dass Gott es um jeden Preis hätte vermeiden müssen, der sagt, dass Menschen nicht existieren dürfen.“ Vgl. dazu auch ebd. 61: „Ich glaube nicht, dass uns dies zu der Behauptung verpflichtet, Auschwitz sei eine gute Sache gewesen, ohne welche die Welt mangelhaft wäre. Aber dies impliziert, dass die Welt mangelhaft wäre ohne die *Möglichkeit* von Auschwitz. Denn sie wäre nicht ein Ort, an dem Freiheit ein Maximum an Risiko beinhaltet und Personen die ganzen Konsequenzen ihrer Handlungen tragen.“

und nicht vielmehr nichts? Damit aber berühren wir auch Leibnizens Rede vom *malum metaphysicum*:³³

Was ist ‚etwas‘? Was ist die Welt? Die Welt ist die Summe von ‚etwas‘, aber die Welt ist nicht Gott, und Gott ist nicht ‚etwas‘ – gerade auch dieser Gedanke ist sehr wichtig, wenn es darum geht, die Existenz von endlichem Bösen und Gott gegeneinander auszuspielen. Die Welt ist nicht die unendliche Fülle an Vollkommenheit, die wir Gott nennen, und die wir als Grund der unvollkommenen Welt annehmen. Was aber ist Unvollkommenheit? *Partieller* Mangel an Vollkommenheit. Der vollkommene Mangel wäre das Nichts. Das Nichts ist die absolute Negation Gottes und der Welt. Gott hat die Welt aus dem Nichts erschaffen. Die Welt in ihrer Endlichkeit kann gewissermaßen als die Mitte zwischen Gott und Nichts verstanden werden, und das Übel gehört als ein wesentliches und unvermeidliches Moment zur Welt, denn nach alter Überzeugung ist das Übel nichts als der Mangel (*privatio*) an Gutem, Schönem, Wahrem und Seiendem.³⁴ Die Spuren der Nichtigkeit liegen noch in der Welt, in ihrer Unvollkommenheit. Sie drängt in vielerlei Weise in das Nichts zurück, was sich in Entropie³⁵, Chaos, Krankheit und jeder Form des *malum physicum* manifestiert. Auf höherer Ebene erscheint dieser Drang als die Neigung der freien Geschöpfe zum Bösen. Beides ist innerlich verbunden: Die natürlichen Defekte und die sittliche Schwäche. Nicht zu Unrecht verweist deshalb der zeitgenössische Naturalismus auf den Konnex von materieller Gegebenheit und Freiheit. Daraus folgt allerdings noch nicht, dass Freiheit – formal betrachtet – nicht existiert, wohl aber, dass sie faktisch im Menschen immer schon – material – beschränkt ist, wobei anzumerken ist, dass auch diese Trennung zwischen transzendentaler resp. formaler und materialer Freiheit eine abstrakte und deshalb noch einmal einseitige Unterscheidung ist. Es ist hier jedenfalls darauf zu verweisen, dass die Freiheit in dem Maße steigt, in welchem sich der Mensch von seiner äußeren,

³³ G. W. LEIBNIZ, *Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels*, Erster Teil, § 21, Darmstadt 1985, 241f.

³⁴ Z. B. A. AUGUSTINUS, *Enchiridion* 3, 11. Dazu KREINER, *Gott im Leid*, 125–140. Dort v. a. die kritische Diskussion.

³⁵ Die Herrschaft des Entropieprinzips und auch des Chaos ist ambivalent. Dazu PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 2, 119: „So weit sie [die Herrschaft des Entropieprinzips; K.R.] dem Übel zuzurechnen ist, darf sie jedenfalls nicht als Folge der Sünde des Menschen betrachtet werden. Eher bildet sie einen Teil des Preises für das Entstehen selbstständiger geschöpflicher Gestalten im Rahmen einer den Gesamtprozess des Universums regelnden naturgesetzlichen Ordnung.“

materialen Bedingtheit löst und in dem er seine Freiheit wahrnimmt, übt und sozusagen nach ‚oben‘ ausrichtet, denn die böse Entscheidung führt unweigerlich in Unfreiheit und Verstrickung in materiale Bedingtheiten. Die quasi-natürliche Neigung der Geschöpfe zum Bösen hat die Theologie seit Augustinus unter dem Begriff der Ursünde oder Erbsünde gefasst. Sie beschreibt die faktische Beschränkung menschlicher Freiheit, ohne dass dadurch die abstrakte und formal unbedingte Freiheit ausgelöscht sein muss.³⁶ Die Neigung zur Unfreiheit manifestiert sich im überall und in jedem vorhandenen Drang zum Bösen, zur Vernichtung, Zerstörung etc. Insofern nun aber Gott als das unendlich Gute, Schöne und Wahre gedacht wird, wäre eine unendlich gute, schöne und wahre Welt nichts anderes als die Welt, wie sie protologisch gesprochen von je her im göttlichen Logos präfiguriert ist und wie sie eschatologisch gesehen in Gott aufgehoben ist, der ja am Ende Alles in Allem sein wird (1 Kor 15,28).³⁷ Gäbe es *nur* diese Welt, dann gäbe es unsere – unvollkommene und endliche – Welt nicht, die sich ja gerade durch die Differenz zu Gott, die Abständigkeit auszeichnet, so sehr nun noch einmal – panentheistisch – das In-Gott-Sein der Welt gedacht werden kann und vielleicht sogar muss.³⁸ Insofern aber die Welt nicht Gott ist, bleibt notwendig ein Mangel in sie eingestiftet. Dieser Mangel könnte nur dann fehlen, wenn die Welt das schlechthin Vollkommene wäre, über das hinaus Vollkommeneres nicht gedacht wer-

³⁶ I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: *Kants Werke* (Akademie Textausgabe), Bd. 6, Berlin 1968, 1–202, 17–54.

³⁷ Auch KANT, *Die Religion*, 121, 135. Vgl. dazu SWINBURNE, *Das Problem*, 81: „Gottes Güte wäre nicht weniger vollkommen, wenn er statt dessen eine Welt ohne Schmerz und Leid erschaffen hätte, und damit auch nicht jene besonderen Werte, die dadurch ermöglicht werden. Die christliche Tradition behauptet, dass Gott beide Arten von Welt erschaffen hat: unsere Welt und den Himmel der Seligen. In ihr fehlen aber einige Güter, die es in unserer Welt gibt, darunter auch das Gut, das Gute ablehnen zu können.“ Wir werden noch einmal auf die Frage der eschatologischen Freiheit zurückkommen müssen. Fest steht, dass es in der paradiesischen Welt keine Sünde, keinen Mangel, kein Übel usw. geben kann. Diese Welt wäre letztlich Gott selbst. Die witzige und sehr anschauliche Beschreibung der perfekten Welt, wie sie Klaus von Stosch gibt, greift hier zu kurz. Siehe DERS., *Einführung in die Systematische Theologie*, 118: „In PW [der perfekten Welt, K.R.] fließen Milch, Honig, Bier und Wein in den Flüssen; es fallen Schokolade, Chips und Trauben von den Bäumen; und jeder hat Lust auf Sex mit jedem“. Das kulinarische Schlaraffenland ist noch nicht die vollkommene Welt, da auch es von Endlichkeit geprägt ist. Vollkommenes Glück ist mehr als endliche und endlose Triebbefriedigung.

³⁸ Dazu K. MÜLLER, *Dem Glauben nachdenken. Eine kritische Annäherung an das Christsein in zehn Kapiteln*, Münster 2010, 50.

den kann. Es gibt auch diese Setzung einer Differenz, doch ist diese die innergöttliche Differenz von Vater und Sohn. Man kann sagen, im Sohn oder Logos existiert die Welt in ihrer Vollkommenheit, doch ist diese streng genommen nicht Welt, sondern Gott selbst.

Wenn aber die Welt das Andere zu Gott sein soll, gewissermaßen das Nicht-Göttliche, die Negation Gottes,³⁹ dann ist zu betonen, dass die Abständigkeit der Welt von Gott, ihre Selbständigkeit und dann auch ihre endliche Freiheit, vor allem aber die Freiheit des Menschen, durchaus die *ganze* Freiheit sein muss. Das heißt noch nicht, dass nicht auch eine geschaffene Freiheit denkbar wäre, die nicht sündigt, ja die, paradox formuliert, nicht sündigen kann. Aber wenn es eine Welt gibt, die nach eigenen (von Gott gegebenen) Gesetzen funktioniert, wenn es einen freien Willen gibt, der sündigen kann und (wie der Mythos vom Sündenfall sagt) immer schon gesündigt hat, dann kann es hier keine ‚Kindersicherung‘ geben, keine permanenten Wunder, die das fliegende Geschoss in letzter Minute immer in Popcorn verwandeln würden, keine Inspirationen durch Engel, die im letzten Moment die Entscheidungen der Wannseekonferenz verhindert hätte, und keine stählernen Leitplanken, die das radikale Entgleisen der Freiheit verhindern würden. Nein, der Mensch ist vollkommen verantwortlich für seinen Willensentschluss, und er ist frei in seinem Tun. Diese Freiheit geht in der Tat bis ins Äußerste des Ungöttlichen und Widergöttlichen. Und sie muss bis in die äußerste Negation des göttlichen Willens gehen können, wenn sie wirkliche Freiheit sein soll. Dies ist die traurige und tiefe Wahrheit der Free Will Defence, wie sie von Augustinus über Kant bis hin zur zeitgenössischen Theologie entfaltet wurde und wird. Und doch ist die Macht der endlichen Freiheit begrenzt – im Guten wie im Schlechten.

An diesem Punkt können wir eine Unterscheidung von Armin Kreiner aufnehmen: „Wenn Gott existiert, war es ein Risiko für ihn, freie Wesen zu erschaffen, denn die Erschaffung freier Wesen implizierte das Risiko, dass diese Wesen einander zwar nicht unendliches, wohl aber unsägliches

³⁹ Dies hat Hegel immer wieder gezeigt. So z. B. in den Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Hamburg 1995, Bd. 3, 217: „Dies Andere, als ein Freies, Selbständiges entlassen, ist die Welt überhaupt“. Schon in den Naturprozessen manifestiert sich diese Selbstständigkeit der Geschöpfe gegenüber Gott, siehe dazu PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 2, 65 und 69. Gott setzt, erhält und vervollkommnet die geschöpfliche Selbstständigkeit. Gleichwohl lässt Gott die Schöpfung von Anbeginn an frei, so dass es möglich wird, dass sich in ihr das ereignet, was Gott nicht will.

Leid zufügen können.“⁴⁰ Über die hochfragwürdige Rede vom „Risiko“ werden wir noch sprechen müssen. Richtig ist zunächst einmal, dass das Böse *unsäglich* ist, richtig ist aber auch, dass es niemals *unendlich* sein kann, da es seinem Wesen nach vernichtend und zerstörend ist. Die Vernichtung hat spätestens dann ein Ende, wenn sie ihr Ziel erreicht, auch hier ist Swinburne in gewissem Sinn zuzustimmen, dass es doch eine Art *safety barrier* gibt. Diese besteht letztlich in der Endlichkeit des Bösen.⁴¹ Das Böse geht aus dem Mangel hervor, der Defekt ist ihm wesentlich und sein Ende auch, besteht es doch letztlich in der Verabsolutierung der *endlichen* Freiheit, die sich gegenüber einem anderen *endlichen* Wesen erhebt. So kann man an diesem Punkt an die alte Überzeugung erinnert werden, die sich noch in Hegels Geschichtsphilosophie findet, dass das Böse niemals im Ganzen siegen kann, weil es *nicht unendlich* sein kann.⁴² Im Verlauf der Weltgeschichte tritt der „Sieg des guten Prinzips über das Böse“ hervor – dies ist nicht nur die Hoffnung Immanuel Kants,⁴³ sondern auch der Juden, Christen und Muslime und aller Menschen guten Willens. Damit wird noch keiner vorschnellen Theorie der quasimechanischen Allversöhnung das Wort geredet. Die Mahnungen von Johann Baptist Metz sind wohl zu hören.⁴⁴ Aber jeder glaubende Mensch hofft auf einen guten Ausgang der Geschichte, der darum noch kein billiges Happy End ist. Und er glaubt, dass Gott es ist und nicht (bloß) der freie Wille des endlichen Geschöpfes, der den eschatologischen Aufgang des unendlichen Guts heraufzuführen vermag.⁴⁵ Die Erinnerung aber an das konkrete Leid darf und muss bleiben. Diese Erinnerung bleibt auch in der verklärten Welt und das heißt in Gott selbst bewahrt. Die prinzipielle Endlichkeit des Bösen ändert nichts an der Tatsache, dass das Leid *unsäglich* ist. Dies impliziert auch, dass uns die Erfahrung des Leids, nicht zuletzt in dessen immensem Ausmaß immer wieder zum Schweigen bringen muss. Die

⁴⁰ KREINER, *Gott im Leid*, 263.

⁴¹ Hier ist durchaus auch an Karl Marx zu erinnern, der davon ausgeht, dass ein gewisses Ausmaß der Enteignung des Menschen notwendigerweise zur Erhebung gegen dieses Ausmaß führt.

⁴² G. W. F. HEGEL, *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt 1986, 540. Auch KANT, *Die Religion*, 124–136.

⁴³ KANT, *Die Religion*, 91.

⁴⁴ J. B. METZ, *Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie*, in: W. OELMÜLLER (Hg.), *Wovon man nicht schweigen kann. Neuere Diskussionen zur Theodizeefrage*, München 1992, 125–237.

⁴⁵ Wir werden auf die Tendenz vieler heutiger Theologen zu einem „offenen Ausgang“ der Geschichte noch zu sprechen kommen.

unsagbare Unsäglichkeit des Leids fordert *einen Moment des Schweigens, der Trauer, aber auch der Klage, die nicht mehr in logischen Kategorien zu fassen sind.*⁴⁶

Doch ist in der Tat hier Vorsicht geboten. Das eschatologische Geschehen der Überwindung des Übels bleibt ein Freiheitsgeschehen, an dem Menschen, die Böses getan haben, und Menschen, die Böses erlitten haben, beteiligt sind. Freilich ein Freiheitsgeschehen, das von Gott, der die Fülle der Freiheit ist, ermöglicht und vollendet wird, aber auch ein Freiheitsgeschehen, an dem konkrete Täter und Opfer maßgeblich beteiligt sind.⁴⁷ Es ist an diesem Punkt noch einmal daran zu erinnern, dass nach Swinburne und anderen Vertretern der Free Will Defence allein das hohe Gut der Freiheit das Maß des Elends aufwiegt und damit der Preis der Freiheit nicht zu hoch war. Swinburne beschreitet dabei auch einen Weg der Bonisierung des Leids, der jedoch m. E. in kalte Abstraktionen führt, die sich hart am Rande des Unmenschlichen bewegen. Das Leid, auch in seiner abgründigsten Form ermöglicht nach Swinburne neue freiheitsbasierte Güter:

„Beispielsweise ermöglichte Auschwitz freie und verantwortliche Entscheidungsmöglichkeiten von großer Bedeutung: für die Lagerwachen (sich zu entscheiden, die Befehle zu verweigern oder nicht) und für die jüdischen Opfer (sich zu entscheiden, wie sie ihr Leid ertragen). Außerdem erwuchs daraus ein Wissen für zukünftige Generationen über die Folgen von Rassismus usw. Diese Dinge waren nicht nur für die Wachen und die zukünftigen Generationen wertvoll, sondern auch – so meine ich – für die Opfer selbst, insofern sie diese Entscheidungsmöglichkeiten hatten und insofern ihr Leid diese Bedeutung hatte. Ein Kritiker könnte nun einwenden, diese Güter können es keinesfalls rechtfertigen, dass Gott Auschwitz zugelassen habe.“⁴⁸

Man kann nicht sagen, Swinburne respektiere nicht die Freiheit von Tätern und Opfern, doch so sehr in diesen Überlegungen ein wahres Moment liegen mag, so sehr rücken sie in die Nähe einer Verhöhnung der Opfer.⁴⁹

⁴⁶ MÜLLER, *Dem Glauben nachdenken*, 51.

⁴⁷ J.-H. TÜCK, *Mit dem Rücken zu den Opfern der Geschichte? Zur trinitarischen Kreuzestheologie Hans Urs von Balthasars*, in: M. STRIET (Hg.), *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube*, Freiburg u. a. 2004, 199–235. Im Kontext einer näheren Bestimmung der Freiheit müssen wir noch einmal darauf zu sprechen kommen, inwiefern Gott diese Versöhnung bewirkt oder nicht.

⁴⁸ SWINBURNE, *Das Problem*, 81.

⁴⁹ Die funktionale Kosten-Nutzen-Rechnung wird noch getoppt bei: K. CHRZAN, *Linear Programming and Utilitarian Theodicy*, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 20 (1986) 147–157.

Von außen eine derartige Bonisierung der abgründigen Leiderfahrungen von andern Menschen vorzunehmen, überschreitet meines Erachtens die Grenzen des guten Geschmacks und moralischer Sensibilität.⁵⁰ Auch geht Swinburne hier weit über die oben gemachte Feststellung hinaus, dass die *Möglichkeit* von Auschwitz mit der endlichen Freiheit faktisch gegeben ist, wenn er hier die *Wirklichkeit* von Auschwitz in platter und abstrakter Weise rechtfertigt. Eine ähnliche Unsensibilität zeigt sich auch in Swinburnes Ausblick auf die ausgleichende Gerechtigkeit. Er versteigt sich zu folgender Replik auf die Frage, ob „es angemessen sei, um der Freiheit willen, Auschwitz zugelassen zu haben: „Ein Kritiker [der Free Will Defence] könnte aber dennoch einräumen, dass diese Güter groß genug wären, wenn einige Jahre eines glücklichen jenseitigen Lebens für die betroffenen Juden hinzukämen.“⁵¹ So sehr wir darauf hoffen müssen, dass Gott die Tränen vom Antlitz aller Opfer abwischt, so sehr müssen wir darauf achten, hier nicht einem unmenschlichen Automatismus der Wiedergutmachung zu verfallen. Die Rede von „den betroffenen Juden“ und „einige[n] Jahre[n] eines glücklichen jenseitigen Lebens“ disqualifiziert sich von selbst. Der Kern der Kälte, die hier zu spüren ist, findet sich im Bemühen, Gott gewisse Berechnungen, Preis- und Risikokalkulationen zu unterstellen und diese nachvollziehen zu wollen. Aber Gott rechnet nicht.

Die hier vorgetragene Einschätzung der Frage nach dem Preis der Freiheit ändert sich auch nicht grundlegend, wenn man wie Kreiner mit Bezugnahme auf Vincent Brümmer das Argument weniger auf den intrinsischen Wert der Willensfreiheit und Verantwortlichkeit als vielmehr auf die Liebe Gottes abhebt.⁵² Zwar wird dadurch deutlich, dass es nicht möglich ist, die Free Will Defence gegen den Gedanken der Liebe Gottes auszuspielen, weil gezeigt wird, dass Gott nicht durch eine kühle Kosten-Nutzenkalkulation zum Entschluss kam, freie Geschöpfe hervorzubringen, sondern durch seinen Willen zur Liebe. Denn die Liebe ist eine personale Beziehung, die auf beiden Seiten Freiheit und Autonomie voraussetzt. Zu

⁵⁰ Ähnlich KREINER, *Gott im Leid*, 264. Doch ist ihm nicht zuzustimmen, wenn er sagt, die Überzeugungskraft eines Arguments hänge nicht von der Form seiner Darstellung ab. Die Form bestimmt den Inhalt. Und die analytisch geprägte Rationalität neigt zu abstrakter Verständigkeit, die weder die Dialektik der Vernunft noch die Konkretion des Einzelfalls berücksichtigt.

⁵¹ SWINBURNE, *Das Problem*, 81.

⁵² KREINER, *Gott im Leid*, 265. V. BRÜMMER, *Moral Sensitivity and the Free Will Defence*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 29 (1987), 86–100, 97.

Recht verweisen Magnus Striet und andere mit Johannes Duns Scotus immer wieder darauf, dass Gott den Menschen geschaffen habe, weil er Mitliebende (*condiligentes*) gewollt habe, was nur gedacht werden kann, wenn dem Menschen Freiheit zugesprochen wird.⁵³ Allerdings reicht auch dieses Argument nicht hin, das Leid als solches zu rechtfertigen. Der Wert der Liebe wiegt ebenso wenig wie der Wert der Freiheit den Schmerz des Leids auf. Und genauso wenig wie der Zusammenhang von Freiheit und Freiheitsmissbrauch selbstverständlich ist, ist der Zusammenhang von Liebe und Leid notwendig.⁵⁴ Wir werden also im Folgenden untersuchen müssen, was genau Freiheit und Liebe in unserem Kontext bedeuten sollen. Feststehen sollte bis jetzt, dass eine Theodizee nicht auf der Basis einer Spekulation auf einen Mehrwert geleistet werden kann. Ökonomische Kategorien, Berechnungen von ‚Wert‘, ‚Preis‘ oder ‚Kosten‘ der Freiheit und der Liebe können ebenso wenig eine Antwort auf die Theodizeefrage leisten wie Kalkulationen und Abwägungen bezüglich einer ‚Wiedergutmachung‘ von erlittenem Leid im Eschaton. Entsprechende Bemühungen beweisen nur, dass der Geist des Kapitalismus in die Theologie Einzug gehalten hat, doch ist die Schöpfung kein risikoreiches Unternehmen, das nun einmal Gewinner und Verlierer kennt.

⁵³ M. STRIET, *Konkreter Monotheismus als trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israels*, in: DERS. (Hg.), *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube*, Freiburg u. a. 2004, 166, bezogen auf Johannes Duns Scotus, *Opus Oxoniense III*, d. 32, q. 1, n. 6.

⁵⁴ Kreiners (*Gott im Leid*, 265) entscheidendes Argument besteht in der Verbindung von Freiheit und Liebe: „Diese Werte bilden stattdessen einen integralen Bestandteil des Bekenntnisses zu einem Gott, der den Menschen erschaffen hat, um mit ihm eine Relation der gegenseitige Liebe zu treten. Ganz ähnlich betont Gisbert Greshake, dass das Leid der Preis der Freiheit und somit der ‚Preis der Liebe‘ ist, denn sie setzt notwendig Freiheit voraus: ‚Liebe ohne Leid wäre darum wie ein hölzernes Eisen oder ein dreieckiger Kreis.‘“ Kreiner zitiert hier G. GRESHAKE, *Der Preis der Liebe*, Freiburg u. a. 1986, 46.

4. Gott und Freiheit

a) Die Begrenzung Gottes

Wir sind nun an einem entscheidenden Punkt der Grundfrage angekommen. Kann die menschliche Freiheit für das Böse verantwortlich gemacht und gleichzeitig Gott die Verantwortung für den Gang der Geschichte vollkommen abgesprochen werden? Um hier klarer zu sehen, ist es zunächst notwendig, das Verhältnis von Gott und Freiheit näher zu klären. Dieser Frage ist auch ein guter Teil der Argumentation Alvin Plantingas in seinem basalen Aufsatz gewidmet. Plantinga richtet sich hier gegen zwei mögliche Argumentationen der Gegner der Free Will Defence. Der erste Einwand geht auf Anthony Flew zurück,⁵⁵ der behauptet, dass ursächliche Festlegung und freier Wille kompatibel seien.⁵⁶ Folglich sei Gott, der die Freiheit der Menschen beeinflussen kann, weiterhin für das Übel verantwortlich, hätte er doch Menschen derart schaffen können, dass sie zugleich frei seien und doch kausal determiniert nur Gutes tun könnten. Deshalb könne, so Flew, ein guter Gott nicht existieren. Plantinga dagegen beharrt darauf, dass die Prämisse Flews bezüglich der Kompatibilität von Determination und Freiheit schlicht unmöglich und mithin rein rhetorisch sei. Gemäß dem Prinzip aller Verstandeslogik kann ein Wesen nicht zugleich festgelegt/determiniert und frei sein, wenn Freiheit und Determination Gegensätze sind, was vorausgesetzt wird.

Ernster nimmt Plantinga den Einwand John L. Mackies, der nicht von kausaler Determination der Freiheit ausgeht.⁵⁷

„If God has made men such that in their free choices they sometimes prefer what is good and sometimes what is evil, why could he not have made men such that they always freely choose the good? [...] Clearly his failure to avail himself of this possibility is inconsistent with his being both omnipotent and holy good.“⁵⁸

⁵⁵ A. FLEW, *Divine Omnipotence and Human Freedom*, in: A. FLEW/A. MACINTYRE (Hg.), *New Essays in Philosophical Theology*, London 1955, 144–169.

⁵⁶ Bes. FLEW, *Divine Omnipotence*, 150–153.

⁵⁷ J. L. MACKIE, *Evil and Omnipotence*, in: *Mind* 64,254 (1955) 200–212; dt. Übersetzung in: N. HOERSTER (Hg.), *Glaube und Vernunft*, München 1979, 149–160. Siehe auch J. L. MACKIE, *Das Wunder des Theismus*, Stuttgart 1985, 260–264.

⁵⁸ MACKIE, *Evil and Omnipotence*, 209.

Gott hätte also nur diejenigen Menschen schaffen können, von denen er vorher sieht, dass sie aus freier Entscheidung nur Gutes tun würden, ohne dass es eine Determination der Freiheit geben würde. Aber letztlich gilt auch hier für Plantinga, dass entweder die von Gott geschaffenen Menschen nicht frei sind oder doch Böses *tun können müssen*.⁵⁹ Auch Kreiner stellt fest, dass der Ausschluss der Möglichkeit, Böses zu tun, eine massive Einschränkung des Freiheitsspielraums darstellen würde.⁶⁰ Es sei logisch unmöglich, freie Wesen mit einem ethisch signifikanten Freiheitsspielraum zu erschaffen und dabei gleichzeitig zu garantieren, dass sie niemals sündigen.⁶¹ Auch hierbei wird ein kontradiktorischer Gegensatz zwischen Determination und Freiheit und, tiefer gesprochen, zwischen göttlicher und menschlicher Ursächlichkeit angenommen.

Die Free Will Defence verwendet also einen absoluten Freiheitsbegriff, der als Gegensatz zu göttlicher Verursachung angenommen wird, und führt ihn zugleich eng auf die Wahlfreiheit des Individuums in einer bestimmten Situation. Die hier verhandelte Freiheit kann nicht nur nicht von Gott vorherbestimmt oder aktuell geleitet werden, sondern sie kann auch nicht von Gott vorher gewusst werden. Damit zeichnet sich eine Engführung im Freiheitsbegriff ab, die entscheidende Konsequenzen für den Gottesbegriff nach sich zieht. Zunächst einmal ist festzuhalten, dass die Free Will Defence zwar Gott von der Verursachung des Bösen freizusprechen vermag, indem die Verantwortung einzig und allein auf die Seite der Geschöpfe verlagert wird. Die Güte des göttlichen Willens kann somit gewahrt bleiben. Im Gegenzug müssen allerdings Allmacht⁶² und Allwissenheit Gottes beschränkt werden, ebenso wie seine Ewigkeit. Die Prob-

⁵⁹ PLANTINGA, *The Free Will Defence*, 210f: „Whether the free men created by God would always do what is right would presumably be up to them, for all we know they might sometimes exercise their freedom to do what is wrong“; ebd. 213: „God cannot cause Smith to refrain from performing A, while allowing him to be free with respect to A; and therefore whether or not Smith does A will be entirely up to Smith; it will be a matter of free choice for him.“

⁶⁰ Vgl. KREINER, *Gott im Leid*, 257.

⁶¹ Vgl. ebd., 258.

⁶² Der Unterschied, ob Gott hier aus *potentia absoluta* oder *potentia ordinata* handelt, ist unwesentlich. Denn auch wenn man, wie Johannes Duns Scotus und Wilhelm von Ockham, die *potentia absoluta* betont und feststellt, dass Gott alles – an den Zweitursachen vorbei – aus absoluter Freiheit absolut unmittelbar bewirkt, bleibt es dabei, dass auch Gottes absolute Freiheit von seiner ewigen Allwissenheit begleitet wird. Anders M. STRIET, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der Negativen Theologie*, Regensburg 2003, 255f.

lemlage spitzt sich besonders in der Frage nach dem Wissen Gottes zu. Ein Gott, der seine unmittelbare Macht einschränkt, damit sich die Eigenmacht der Schöpfungswirklichkeit entfalten kann, ist denkbar, wobei auch die Schöpfungswirklichkeit – mittelbar – der Macht Gottes unterworfen sein muss. Ein Gott, der als Quelle der Zeit, gewissermaßen ein Standbein in der Ewigkeit behaltend, sich mit einem Spielbein der Zeit aussetzt, kann ebenfalls gedacht werden. Allerdings ist ein Gott, der sein Wissen einschränkt, der im Bild gesprochen seine Augen vor den möglichen Konsequenzen der inneren Schöpfungsdynamik verschließt, schlechthin undenkbar. Die Zukunft der Menschen und der Welt war Gott weder im Moment des Schaffens verborgen, noch ist sie jetzt für ihn dunkel, noch kann sie ihm grundsätzlich verschlossen bleiben. Dabei ist etwa Kreiner durchaus konsequent, wenn er feststellt, „dass es also keinen Standpunkt außerhalb und über aller Zeit gibt“⁶³ und zugleich von einem Universum „mit einer offenen Zukunft“ spricht.⁶⁴ Folglich beschränken Kreiner und andere⁶⁵ nicht nur die Macht Gottes, sondern auch seine Ewigkeit und sein Wissen in radikaler Weise. Was aber bleibt übrig? Ein den Zeitläufen unterworfenen Gott, der durch die von ihm geschaffene Freiheit überwältigt wurde. Ein partiell dementer Gott, der die Folgen seiner Handlung nicht absehen kann, der aber in verantwortungsloser Weise „Risiken“ eingegangen ist, deren negative Folgen wir nun zu bezahlen haben. Ein Gott, der zwar im Grunde seines Herzens gutmütig ist, aber eben vielleicht sogar zu gutmütig gegenüber einer Welt voller Bosheit. Doch gleicht dieser Gott mehr dem Zauberlehrling Goethes als dem Gott der Bibel.

Die Vertreter der Free Will Defence, wie auch letztlich Flew, Mackie sowie manche Vertreter der aktuellen Transzendentaltheologie arbeiten mit einer verstandesmäßigen Entgegensetzung, die letztlich zu einem Wi-

⁶³ KREINER, *Gott im Leid*, 298.

⁶⁴ Ebd. Hierzu noch einmal weiter unten.

⁶⁵ Exemplarisch STRIET, *Offenbares Geheimnis*, 256: „So wie es aber dafür, dass in einer kontingent gesetzten Welt endliche Freiheit nicht nur möglich, sondern in ihrer ursprünglichen Praktikizität auch wirklich ist, keine weitere kausale Erklärung geben kann, da sich das Phänomen ursprünglicher Freiheit wegen ihrer Unableitbarkeit jeder weiteren kausalen Erklärung entzieht, so kann es in einer Welt, in der endliche Freiheit in ihrer Ursprünglichkeit wirklich ist, kein gesichertes Vorherwissen künftiger aus einer Kausalität aus Freiheit hervorgehender Ereignisse geben, auch für Gott nicht.“ Ähnlich schon TH. PRÖPPER, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg u. a. 2001, 315.

derspruch führt: Entweder Gott oder Mensch, entweder Vorherwissen oder Freiheit, entweder Zeit oder Ewigkeit. Dabei wird die eine Seite „Gott“ wie eine endliche Größe behandelt, die als Gegensatz zu einer anderen endlichen Größe betrachtet werden kann. Zwei Problemfelder tun sich hier auf. Bezogen auf die Seite des Gegenstandes: Kann Gott wie eine endliche Sache behandelt werden? Wird hier nicht der absolute Unterschied zwischen Gott und Welt abgeblendet?⁶⁶ Bezogen auf die Seite der Erkenntnis: Ist der Verstand (*ratio*), der mit dem Satz vom Widerspruch als seinem Prinzip, in polarer, kategorialer Begrifflichkeit operiert, das richtige Instrument der Gotteserkenntnis? Ist nicht eher eine Vernunftkenntnis (*intellectus*) heranzuziehen, deren prinzipielles Vermögen gerade darin besteht, die in sich differenzierte Einheit des Unterschiedenen zusammenzudenken? So sehr Plantinga, Swinburne, Kreiner u.v.a. in ihrer Argumentation der Free Will Defence wahre Momente mit einbringen, besteht an diesen beiden genannten Punkten die objektive und die subjektive Grenze der Free Will Defence.

b) Zur Genealogie des Problems

Mit dem Verhältnis von göttlicher und menschlicher Ursächlichkeit wird eine alte Streitfrage berührt, die in der Geschichte immer wieder Anlass zu intensiven Kontroversen gab, die jedoch epochal unterschiedlich beantwortet werden.⁶⁷ Biblische Aussagen bilden das Fundament der Thematik, wobei sich in der Heiligen Schrift Stellen finden lassen, welche die Verantwortung und die Freiheit des Menschen betonen, neben Passagen, die die Providenz, Prädestination und Wirksamkeit Gottes nahe legen.⁶⁸ Eine wegweisende Klärung des Konflikts hat – in aller Ambivalenz – Augustinus geleistet. Dabei ist nicht so sehr auf sein Frühwerk zu achten, sondern auf die Schriften nach 396.⁶⁹ Hier wird der Satz aus seinem Brief

⁶⁶ Dabei ist es gleich, ob ein analoges oder univokes Verhältnis zwischen Gott und Welt angenommen wird, denn selbst wenn von einer Univozität ausgegangen wird, bleibt zu fragen, ob nicht die Unendlichkeit des Seins Gottes hier letztlich gekappt wird.

⁶⁷ Dazu K. RUHSTORFER, *Gotteslehre (Gegenwärtig Glauben Denken, Bd. 2)*, Paderborn u. a. 2010.

⁶⁸ Zum Ganzen jetzt ganz neu: U. ROTH, *Gnadenlehre (Gegenwärtig Glauben Denken, Bd. 8)*, Paderborn u. a. 2012.

⁶⁹ Dazu K. RUHSTORFER, *Die Platoniker und Paulus. Augustins neue Sicht auf das Denken, Wollen und Tun der Wahrheit. Confessiones 7*, in: N. FISCHER/C. MAYER (Hg.),

an den Mailänder Bischof Simplician entscheidend: „Prima est igitur gratia, secunda opera bona.“⁷⁰ Diese Verhältnisbestimmung von Gnade und Werken, göttlichem und menschlichem Verursachen wird für die katholische Tradition wegweisend. Zwischen Gnade und menschlicher Freiheit kann gemäß dieser Tradition kein Widerspruch bestehen, vielmehr gilt das Wirken Gottes als der Grund der Freiheit. Insofern sich der Mensch von dieser Verbindung zu Gott löst, verliert er seine Freiheit und gerät in jene Lage, die als *non posse non peccare* bezeichnet wurde.⁷¹ Die gute und die böse Entscheidung des Menschen sind nicht einfach zwei gleichwertige neutrale Optionen gleich der Wahl zwischen Äpfeln und Birnen. Vielmehr wählt die Freiheit mit der guten Entscheidung sich selbst *und Gott*, wogegen sie mit der bösen Entscheidung sich selbst schwächt, indem sie sich auch von Gott abwendet. Die erneute Zuwendung zu Gott *und* zur Freiheit ist in der Tat auf Gottes Gnade angewiesen. Auf der Synode von Orange machte sich die Kirche diese augustinische Position zu eigen,⁷² die im Verlauf des Mittelalters zur Theorie der Ursachenordnung entwickelt wurde. Die Erstursache ist die Gnade oder die gegenwärtige Wirksamkeit Gottes und die Zweitursache der freie Wille des Geschöpfes. An der entscheidenden Bedeutung der Gnade bei der Rechtfertigung hält auch Martin Luther fest, freilich wird er dabei die Zweitursächlichkeit der Freiheit entschieden ablehnen: „Es ist also auch dies vor allen Dingen notwendig und heilsam für den Christen zu wissen, dass Gott nichts zufällig (*contingenter*) vorherweiß, sondern dass er alles mit unwandelbarem, ewigem und unfehlbarem Willen sowohl vorhersieht, sich vornimmt und ausführt. Durch diesen Donnerschlag wird der freie Wille zu Boden gestreckt und

Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretation zu den dreizehn Büchern, Freiburg u. a. 1998, 283–342.

⁷⁰ A. AUGUSTINUS, *Ad Simplicianum*, 1, 2, 3.

⁷¹ Vgl. dazu AUGUSTINUS, *De correptione et gratia*, 12, 33.

⁷² Kan. 22 (DH 392): „Was dem Menschen eigen ist. Jeder hat aus dem seinigen nur Lüge und Sünde. Wenn ein Mensch aber etwas Wahrheit und Gerechtigkeit hat, so stammt es aus jener Quelle, nach der wir in dieser Wüste dürsten müssen, um – aus ihr gleichsam wie mit einigen Tropfen benetzt – auf dem Weg nicht zu verschmachten.“ Kan. 23 (DH 393): „Der Wille Gottes und des Menschen. Wenn die Menschen das tun, was Gott missfällt, dann vollziehen sie ihren Mut, nicht Gotteswillen; wenn sie aber das vollziehen, was sie wollen, um den göttlichen Willen zu dienen, so ist es, auch wenn sie willentlich tun, was sie tun, dennoch der Wille dessen, von dem vorbereitet und befohlen wird, was sie wollen.“

ganz und gar zermalmt“.⁷³ Bis hin zur „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche von 1999 reicht die Überzeugung, dass der Impuls zur Rechtfertigung des Menschen die Gnade ist, welche die Freiheit des Menschen erst befreien muss, zumindest in heilsrelevanten Zusammenhängen, um die es aber hier geht.⁷⁴

Bezüglich der Frage nach dem Vorherwissen Gottes stellt sich die Sachlage ähnlich dar. Das Vorherwissen Gottes wird bei Augustin als Grund der menschlichen Freiheit angesehen. Auch die Synode von Valence (855) stellt im Kanon 2 fest, dass Gott sowohl das Gute, das die Guten tun werden, als auch das Böse, das die Bösen tun werden, im Voraus weiß und von Ewigkeit vorhergewusst hat.⁷⁵ Thomas von Aquin hatte im berühmten Artikel 13 der Quaestio 14 der Prima pars der „Summa Theologiae“ bezogen auf Psalm 33,15 gezeigt, dass von Gott, der alle Dinge wie gegenwärtige einsieht, die zukünftige Entscheidung genauso gewusst werden kann wie eine vergangene freie Handlung oder ein gegenwärtiger Sachverhalt. Dabei findet sich eine Notwendigkeit lediglich auf der Ebene der Erstursache, Gott und sein Wissen, nicht aber auf der Ebene der Zweitursachen, der Naturkontingenz oder der endlichen Freiheit. Gott weiß mit seinem unfehlbaren Wissen voraus, dass eine freie Entscheidung so oder anders ausfällt, dennoch ist diese Handlung frei. Wiewohl im 16. Jahrhundert der Gedanke einer zweieursächlichen Freiheit in die Krise geriet, hielt auch Luis de Molina in seinem Kommentar zu besagter Thomasstelle an der Überzeugung fest, dass Gottes Wissen sich auch auf die „*contingentia futura*“ erstreckt, auch wenn dieses Wissen die Freiheitsentscheidungen als solche nicht mehr unmittelbar bestimmt, wie dies im spätantiken und mittelalterlichen Kontext der Fall war.⁷⁶ In Moli-

⁷³ M. LUTHER, *De servo arbitrio*, in: H.-U. DELIUS, *Martin Luther. Studienausgabe*, Bd. 3, Leipzig 1986, 190, 22–25.

⁷⁴ Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, Nr. 19: „Wir bekennen gemeinsam, daß der Mensch im Blick auf sein Heil völlig auf die rettende Gnade Gottes angewiesen ist. Die Freiheit, die er gegenüber den Menschen und den Dingen der Welt besitzt, ist keine Freiheit auf sein Heil hin. Das heißt, als Sünder steht er unter dem Gericht Gottes und ist unfähig, sich von sich aus Gott um Rettung zuzuwenden oder seine Rechtfertigung vor Gott zu verdienen oder mit eigener Kraft sein Heil zu erreichen. Rechtfertigung geschieht allein aus Gnade.“

⁷⁵ Die Synode zitiert hier Florus von Lyon, *Sermo de praedestinatione* (PL 116,96D–97A).

⁷⁶ L. DE MOLINA, *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, Antwerpen 1595. Dazu K. RUHSTORFER,

nas Rede vom „*concursum simultaneum*“ finden sich bereits Anfänge der neuzeitlichen Dialektik von Freiheit und Gnade, auf die wir gleich zu sprechen kommen. Bemerkenswert bleibt es, dass noch das I. Vatikanum in der Dogmatischen Konstitution „*Dei Filius*“ weitgehend der patristisch-scholastischen Ordnung der Dinge verpflichtet bleibt, die keinen Zweifel daran lässt, dass Gottes Wissen und Vorsehung sich auf die künftigen freien Handlungen der Geschöpfe erstrecken.⁷⁷

In der Tat handelt es sich bei dieser Traditionslinie um eine vernünftige Lösung. Zu Grunde liegt ein *hypothetisches* Gefüge der Ursachen. Die Erstursache Gott bedingt die Zweitursache Mensch. Ein moralisches *bonum* – und eine freie Willensentscheidung stellt ein solches dar – das nicht von Gott stammt, ist undenkbar, da sonst ein Seiendes (*ens*) in die Welt käme, das nicht von Gott geschaffen wäre. Vernünftig ist diese Lösung, da geschöpfliche Freiheit und schöpferisches Wirken nicht gegeneinander ausgespielt werden, sondern in ein Gefüge gebracht werden, das der absoluten Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf gerecht wird. Gott ist die *causa efficiens* alles Guten, während das Böse lediglich den Missbrauch (*sic!*) geschöpflicher Freiheit zur *causa deficiens* hat.⁷⁸ Hier berühren sich Free Will Defence und theologische Tradition der Patristik und Scholastik – freilich mit dem Unterschied, dass die Tradition die Tätigkeit Gottes in unendlichem Wissen, Wille und Macht nicht beschränkt, sondern auf dem Unterschied der Ebenen beharrt, auch wenn diese Rede verfänglich ist, weil die Unendlichkeit Gottes nicht gegen das Endliche begrenzt werden kann. Die Existenz des Bösen wird dann nicht mehr zu einem Einwand gegen die unendliche Güte Gottes, sondern zu einem Argument für die Unendlichkeit und Erhabenheit des göttlichen Wirkens. So zitiert Thomas von Aquin Augustinus an maßgeblicher Stelle zustimmend:

Sola gratia. Der Streit um die Gnade im 16. Jahrhundert, seine Auswirkungen für die Neuzeit und seine Virulenz in der Gegenwart, in: ZKTh 126 (2004), 199–210; PRÖPPER, *Evangelium und freie Vernunft*, 312–314. Ohne Zweifel handelt es sich bei Molina bereits um eine neuzeitliche Problematik.

⁷⁷ Sessio 3, Cap. 1 (DH 3003): „Universa vero, quae condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat, „attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter [Sap 8,1]. „Omnia enim nuda et aperta sunt oculis eius“ [Hebr 4,13], ea etiam, quae libera creaturarum actione futura sunt“.

⁷⁸ A. AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, 12,7: „Nemo igitur quaerat efficientem causam malae uoluntatis; non enim est efficiens sed deficiens, quia nec illa effectio, sed defectio. Deficere namque ab eo, quod summe est, ad id, quod minus est; hoc est incipere habere uoluntatem malam.“

„Gott hätte, weil er zuhöchst gut ist, in keiner Weise irgend etwas Übles in seinen Werken zugelassen, wenn er nicht bis zu dem Punkt allmächtig und gut wäre, dass er [nicht] auch mit dem Übel Gutes tun könnte.“ Das also gehört zur unendlichen Güte Gottes, dass er Bösem zu sein erlaubt und aus diesem Gutes hervorlockt.“⁷⁹

Es ist nun allerdings *die begrenzte Tragweite dieser vernünftigen Lösung* zu bedenken, da durch die Neuzeit ein neues, absolutes Verständnis menschlicher Freiheit in den Blick rückt, das sich bereits bei Luther und Molina abzeichnet.⁸⁰ Nach diesem Verständnis wird auch der menschlichen Freiheit eine *erstursächliche* Qualität zugesprochen. Absolute Freiheit („im kosmologischen Verstande“) ist nach Kant das „Vermögen, einen Zustand *von selbst* anzufangen“, ohne von einer weiteren Ursache bedingt zu sein.⁸¹ Die transzendente Idee der absoluten „Spontaneität“ bleibt zunächst theoretisch problematisch und kann nur praktisch als offenes Prinzip aufgewiesen werden.⁸² Doch auch dieser Gedanke führt nicht notwendig zu einer Engführung der Freiheit als neutrale Wahlfreiheit des Geschöpfes Mensch, die mit Verstandeslogik erfasst werden kann.⁸³ Die transzendente Freiheit kennzeichnet zwar das innerste Wesen des Menschen, das aber nicht mehr einfach als „Geschöpf“ zu betrachten ist. Der „Grund“ der Freiheit bleibt „unerforschlich“ und ein „Geheimnis“, das zu weiteren nunmehr „heiligen Geheimnissen“⁸⁴, die im Wesentlichen im Zusammenspiel von Freiheit und Gott beim Sieg des guten

⁷⁹ TH. VON AQUIN, *Summa Theologiae*, 1,2,3 ad primum, zitierend Augustinus, *Enchiridion* 3,11.

⁸⁰ Zum hier thematisierten Neuzeit-Begriff auch K. RUHSTORFER, *Gotteslehre*, 146–205, 23–34.

⁸¹ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (2. Aufl.), in: *Kants Werke* (Akademie Textausgabe), Bd. 3, Berlin 1968, 363 (561).

⁸² KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 518–522 (825–832). Es ist vollkommen richtig, dass sich erste Anzeichen dieser neuen Denkart bereits bei Johannes Duns Scotus und in der deutschen Mystik finden. Vgl. dazu PRÖPPER, *Evangelium und freie Vernunft*, 290.

⁸³ Vgl. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf ²1991, 250f: „Denn in der Erkenntnis des Sollens vergeht dem Ich alle Wahl. Es erfährt sich vielmehr selbst als gewählt, den sich hier unbedingt äußernden Vernunftwillen zu vollziehen. Und es weiß sich damit ermächtigt, sich von allem anderen Triebe loszureißen. Der Sinn der Wahlfreiheit besteht letztlich in der Wählbarkeit des Ich durch jenen heiligen Willen, die in der Evidenz des Sollens an ihr Ziel kommt. Wollte das Ich angesichts des unbedingten Sollens dennoch an seiner Freiheit in Gestalt von Wahlfreiheit festhalten, so verstieße es gegen das Sollen als Äußerung des unbedingten und einzig reinen Willens der Vernunft. Die von hier ab weiter behauptete Wahlfreiheit wäre Festhalten an einem nunmehr leeren Schein.“

⁸⁴ KANT, *Die Religion*, 138.

Prinzips über das Böse bestehen, führt. Vor allem das entsprechende Wirken Gottes eröffnet den „Abgrund eines Geheimnisses“.⁸⁵ Bereits die Vereinbarkeit von Schöpfung und geschöpflicher Freiheit ist für Kant unmöglich und folglich ein „undurchdringliches Geheimniß“.⁸⁶ Die Berufung bzw. Erschaffung des freien Wesens, die Genugtuung bzw. das Verhältnis von Gnade und Freiheit sowie die Erwählung bzw. die Prädestination der Heiligen sind weitere Konkretionen der prinzipiellen Disjunktion zwischen göttlichem und menschlichem Wirken, die angenommen werden muss, aber von der theoretischen Vernunft nicht mehr erfasst werden kann.

An Stelle des *hypothetischen* – auch im Sinne von unterordnenden – Verhältnisses von Gott und (menschlicher) Freiheit als dem Verhältnis von Erst- zu Zweitursache tritt nun das *disjunktive Verhältnis oder die Wechselwirkung*⁸⁷. Die schon bei Luther grundlegende Entgegensetzung von menschlicher Freiheit und göttlichem Wirken drängt zu einem dialektischen Verhältnis von Gott und Mensch. Aus dem „Entweder Freiheit oder Gnade“ wird allerdings spätestens bei Kant ein dezidiertes „Sowohl als auch“, wobei *für uns* der absolute Primat der Freiheit gilt, während *an sich* durchaus die vorausgehende Ursächlichkeit Gottes angenommen werden muss, was aber bei Kant noch nicht spekulativ durchdrungen wer-

⁸⁵ Ebd., 139.

⁸⁶ Ebd., 142f: „Wir können uns die allgemeine unbedingte Unterwerfung des Menschen unter die göttliche Gesetzgebung nicht anders denken, als sofern wir uns zugleich als seine Geschöpfe ansehen; eben so wie Gott nur darum als Urheber aller Naturgesetze angesehen werden kann, weil er der Schöpfer der Naturdinge ist. Es ist aber für unsere Vernunft schlechterdings unbegreiflich, wie Wesen zum freien Gebrauch ihrer Kräfte erschaffen sein sollen: weil wir nach dem Princip der Causalität einem Wesen, das als hervorgebracht angenommen wird, keinen anderen inneren Grund seiner Handlungen beilegen können als denjenigen, welchen die hervorbringende Ursache in dasselbe gelegt hat, durch welchen (mithin durch eine äußere Ursache) dann auch jene Handlung desselben bestimmt, mithin dieses Wesen selbst nicht frei sein würde *also lässt sich die göttliche, heilige, mithin bloß freie Wesen angehende Gesetzgebung mit dem Begriff einer Schöpfung derselben durch unsere Vernunftseinsicht nicht vereinbaren, sondern man muss jene schon als existierende freie Wesen betrachten*, [Hervorhebung K.R.] welche nicht durch ihre Naturabhängigkeit vermöge ihrer Schöpfung, sondern durch eine bloß moralische nach Gesetzen der Freiheit mögliche Nötigung, d. i. eine Berufung zur Bürgerschaft im göttlichen Staate, bestimmt werden. So ist die Berufung zu diesem Zwecke moralisch ganz klar, für die Spekulation aber ist die Möglichkeit diese Berufenen ein undurchdringliches Geheimniß.“ Dazu auch STRIET, *Konkreter Monotheismus*, 182.

⁸⁷ Dazu RUHSTORFER, *Gotteslehre*, 33f, 146f.

den kann.⁸⁸ Allerdings vermeidet auch Kant einseitige Beschneidungen Gottes, wie sie die Free Will Defence vornimmt. Der Grund dafür liegt bezogen auf die Erkenntnis in der dialektischen Struktur neuzeitlicher Vernunft und bezogen auf den Gegenstand in der Gemeinschaft von göttlicher und menschlicher Freiheit. Freiheit ist letztlich eine Erscheinungsform *Gottes in uns*; sie ist nicht einfach ein epiphänomenales Vermögen des Menschen, sondern der Mensch ist das Wesen der Freiheit.

Gott zeichnet sich bei Kant nicht nur durch die unendliche Steigerung der menschlichen Tätigkeiten „Macht, Wissenschaft, Gegenwart, Güte etc.“ zu „der Allmacht, der Allwissenheit, der Allgegenwart, der Allgütigkeit etc.“ aus, sondern durch *Heiligkeit*. Von den oben erwähnten Depo-tenzierungen Gottes findet sich hier keine Spur. Obwohl Gott selbst zuhöchst frei ist – ist er doch das vollendete sittliche Wesen, das auch dem kategorischen Imperativ untersteht, – kann er doch nicht sündigen: „Der Wille, dessen Maximen *nothwendig* mit den Gesetzen der Autonomie zusammenstimmen, ist ein *heiliger* Wille, schlechterdings guter Wille.“ (Hervorhebung K.R.)⁸⁹ Diese Aussage Kants widerspricht diametral den Vorstellungen und Rasonnements von Alvin Plantinga. Die vollendete Freiheit ist nicht die Freiheit, die sündigen kann, sondern die Freiheit, die *nicht* sündigen kann, wobei dies kein Mangel, sondern eine Auszeichnung ist, die keine Einschränkung mit sich bringt, sondern eine Vollkommenheit anzeigt, denn die Notwendigkeit, von der hier die Rede ist, meint keine Beschneidung von Wahlmöglichkeiten, sondern die innere Unmöglichkeit, Böses tun zu können, die in überlegener Einsicht, moralischer Güte und absoluter Freiheit gründet. Nur der endliche, unvollkommene menschliche Wille vermag zu sündigen, was einerlei damit ist, die Freiheit aufzugeben, denn Kant beharrt darauf, dass „ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei“ sind.⁹⁰ Freiheit manifestiert sich also nicht darin, Böses tun zu können – Kant lehnt diese Vorstellung entschieden ab –,⁹¹ sondern darin, im Guten verharren zu können: „Die Freiheit, in Beziehung auf die innere Gesetzgebung der Vernunft, ist eigentlich allein

⁸⁸ KANT, *Die Religion*, 52, 118, 142f.

⁸⁹ KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 439.

⁹⁰ Ebd., 447.

⁹¹ Kant stellt klar (*Metaphysik der Sitten*, 226), „daß die Freiheit nimmermehr darin gesetzt werden kann, daß das vernünftige Subject auch eine wider seine (gesetzgebende) Vernunft streitende Wahl treffen kann.“ Dies ist gegen eine weit verbreitete Meinung innerhalb der heutigen analytischen Theologie, aber auch der Transzendentaltheologie festzuhalten!

ein Vermögen; die Möglichkeit, von dieser abzuweichen, ein Unvermögen.“⁹² Bernhard Nitsche verdeutlicht diesen Sachverhalt, wenn er formuliert: „Die Selbstverfehlung der Freiheit in ihrer Selbstbestimmung ist also keine kategoriale Weise der Wahl zwischen guten und bösen Alternativen, sondern eine ursprüngliche Selbstverfehlung und Selbstverunmöglichung der Freiheit“.⁹³ Deshalb muss auch den Ausführungen Swinburnes bezüglich der Eschatologie auf das Entschiedenste widersprochen werden. In der endzeitlichen Welt fehlt das Gut der Freiheit nicht, vielmehr ist es in vollkommener Weise vorhanden, weshalb die eschatologische Freiheit nicht mehr sündigen kann.

Die hier behauptete Dialektik von göttlicher und menschlicher Freiheit wird bei Johann Gottlieb Fichte noch deutlicher, da Fichte die Trennung von spekulativer und praktischer Vernunft überwindet und einen genetischen Zusammenhang zwischen dem absoluten Grund und der menschlichen Freiheit annimmt, den er in seinem Frühwerk – missverständlich – „Ich“ nennt, später jedoch als disjunktive Einheit von „Seyn“ und „Daseyn“ denkt. Dem reflektierenden „Ich“ geht dabei das vorreflexive „Absolute“ voraus. Entsprechend ist auch die endliche Freiheit kein bloßes Geschöpf, sondern die Manifestation des Absoluten, denn

„das absolute Seyn stellt in diesem seinem Daseyn sich selbst hin, als diese absolute Freiheit und Selbstständigkeit, sich selber zu nehmen, und als diese Unabhängigkeit von seinem eignen innern Seyn; es erschafft nicht etwa eine Freiheit ausser sich, sondern es ist selber, in diesem Theile der Form, diese seine eigne Freiheit ausser ihm selber [sic! K.R.]; und es trennt in dieser Rücksicht allerdings sich in seinem Daseyn – von sich in seinem Seyn, und stösst sich aus von sich selbst, um lebendig wieder einzukehren in sich selbst“⁹⁴.

Das endliche Ich befindet sich in einer disjunktiven Gemeinschaft mit dem Absoluten. Überall da, wo sich wahre Freiheit ereignet, ist letztlich Gott selbst am Werk: „In diesem Handeln handelt nicht der [gottergebene] Mensch, sondern Gott selber in seinem ursprünglichen inneren Seyn und Wesen ist es, der in ihm handelt, und durch den Menschen sein Werk wirkt“.⁹⁵ Die Freiheit und die Vernunft des Menschen sind nicht außerhalb

⁹² Ebd., 227.

⁹³ B. NITSCHKE, *Endlichkeit und Freiheit. Studien zu einer transzendentalen Theologie im Kontext der Spätmoderne*, Würzburg 2003, 403.

⁹⁴ J. G. FICHTE, *Anweisung zum seligen Leben*, in: *Fichtes Werke*, hg. v. I. H. FICHTE, Berlin 1971, Bd. 5, 512.

⁹⁵ Ebd., 475f.

Gottes selbst, vielmehr sind sie die beiden Erscheinungsformen des *Gottes in uns*. Außer Gott ist schlechthin nichts, die endliche Freiheit ist das Bild und die Verwirklichung Gottes: „Nur Gott ist. Ausser ihm nur seine Erscheinung. – In der Erscheinung nun das einzige wahrhaft Reale die Freiheit, – in ihrer absoluten Form, im Bewusstseyn; also als eine Freiheit von Ichen. Diese und ihre Freiheitsproducte das wahrhaft Reale“.⁹⁶ Fichte macht immer wieder und in verschiedener Weise klar, dass endliche Freiheit des Menschen und göttliche Freiheit in dialektischer Wechselwirkung oder Gemeinschaft stehen. Bereits hier greift der spekulative Grundsatz der Philosophie Hegels von der Identität von Identität und Differenz. Diesen Sachverhalt vermag allerdings der bloße Verstand, wie er die Free Will Defence bewegt, nicht einzusehen, sondern nur eine Vernunft, die gelernt hat, die Gegensätze zusammenzudenken. Dies gilt nicht nur bezüglich der Frage von göttlicher und menschlicher Ursächlichkeit und Freiheit, sondern auch bezüglich des Verhältnisses von Ewigkeit und Zeit, Gott und Welt, Schöpfung und Freiheit, und schließlich auch bezogen auf Gut und Böse, Gott und Leid. Das Böse zu tun bleibt für Gott ausgeschlossen, nicht aber das Böse zu erleiden. Gott selbst ist einerseits ewig, erhaben, leidlos, andererseits leidet in Christus und letztlich in jedem Menschen Gott selbst; und die Geschichte der Welt wird zur Geschichte Gottes. Klaus Müller formuliert mit offenkundigem Bezug auf Hegel: „Und dass er [Gott] sich darum aber, weil alles in ihm ist, auch von dem, was wir Leid nennen, selbst zuinnerst treffen, ja verändern lässt, so dass es im Ende doch ein Moment im lichten Innen seiner Wirklichkeit würde?“⁹⁷

5. Unterwegs zu einer (un-)möglichen Lösung des Problems

Es sollte gezeigt sein, dass die Existenz des Bösen, hier vor allem des *malum morale*, nicht notwendigerweise dem Dasein Gottes widerspricht. Dabei darf aber der Kern des Arguments nicht auf die Willensfreiheit des Geschöpfes enggeführt werden, sondern er muss im Kontext einer schöpfungstheologisch zu stellenden Frage nach der Differenz von Schöpfer und Geschöpf, die zugleich von einer tieferen Einheit beider umfasst wird,

⁹⁶ FICHTE, *Die Staatslehre 1813*, in: *Fichtes Werke*, hg. v. I. H. FICHTE, Berlin 1971, Bd. 4, 431.

⁹⁷ MÜLLER, *Dem Glauben nachdenken*, 52.

gestellt werden. Die Möglichkeit und die Wirklichkeit des Bösen sind Folge der Tatsache, dass die Welt nur an der Vollkommenheit Gottes partizipiert, dieser jedoch nicht gleichkommt. Jede mögliche denkbare Welt, die nicht zugleich jene Welt sein soll, wie sie in Gott vorgebildet ist und in Gott zurückkehrt, trägt als endliche den Mangel an Vollkommenheit in sich, der immer auch Leid, Schmerz und Trauer impliziert. Denn allein in jedem Abschied von der Anwesenheit geliebter Menschen, der mit der Trennung in Raum und Zeit unvermeidlich gegeben ist, manifestiert sich jener kleinste „Riss“, von dem Büchner gesprochen hat. Bereits im Nicht-Gott-Sein der Welt und der Menschen reißt jene Differenz auf, die Schmerzen und Unglück mit sich bringt. Doch lässt es die vollkommene Unendlichkeit nicht zu, Gott in einen Gegensatz zu bringen – weder zur Welt, noch zum Individuum und seiner Freiheit noch zum Schlechten und Bösen. Hier liegt der logische Fehler aller Versuche, die *Existenz* Gottes durch die *Existenz* des Übels zu widerlegen, weil eben der Begriff der *Existenz* oder des Daseins nicht in beiden Fällen dasselbe meint – gleich ob man von einer äquivoken oder univoken Gottesrede ausgeht. Gottes Sein ist unendlich und deshalb nicht gegen das Endliche in dessen Mangel begrenzt.

Dennoch und deshalb bleibt abermals einzuräumen, dass bereits geringste Schmerzen, mehr noch aber die Abgründe der Geschichte Anfragen an Gott darstellen, unvermeidliche Anfragen, die auch durch logische Argumentationen letztlich nicht beantwortet werden können, zum einen weil wir uns nicht auf den Standpunkt Gottes stellen können, um Antwort zu geben, zum andern aber weil diese Fragen aus einer existenziellen Betroffenheit gestellt werden, die von Logik nicht immer erreicht werden kann. Schon die Bibel zeigt, dass Trauer, Klage und Streit mit Gott zu jeder lebendigen Gottesbeziehung gehören. Gewiss kommt es immer wieder vor, dass Menschen wegen eines Übermaßes an Schmerz schließlich die Gottesbeziehung abbrechen – und wer wüsste sich gegenüber dieser Gefahr gefeit! Doch gibt es Tiefen und Höhen der menschlichen Existenz, die jedem Blick von außen verborgen bleiben. Was sich dort zwischen einem leidenden Menschen und einem liebenden Gott abspielt, bleibt ein absolutes Geheimnis, zumal der christliche Glaube auch damit rechnet, dass die Beziehung zwischen Gott und Mensch mit dem Tod durchaus nicht abgeschlossen ist. Letztlich lässt sich Gott selbst vom kleinsten Leid unendlich betreffen. Schließlich hat sich in Jesus Christus Gott selbst als Opfer menschlicher Verblendung und Bosheit offenbart. Der Sohn Gottes

selbst erfährt sich als vom Vater verlassen (Mk 15,34). Doch zeigt gerade die Geschichte Jesu, dass den Unvollkommenheiten des *malum metaphysicum*, den Kontingenzen des *malum physicum* und vor allem den Abgründen des *malum morale*, das heißt konkret jenen verblendeten Tätern von Unrecht, Gewalt und Gemeinheit keinesfalls eine Definitionsmacht über das Dasein Gottes eingeräumt werden darf. Denn sonst hätten die Vergewaltiger, Mörder und Folterknechte in Jerusalem, Auschwitz und wo auch immer nicht nur unzählige Menschen gequält und ermordet, sondern schließlich auch noch den Glauben an einen guten Gott und damit einen guten Ausgang der Geschichte verhindert. Doch kommt gemäß dem festen Glauben der Christen nach dem Karfreitag der Ostersonntag.

So wahr es ist, dass die Freiheit der Menschen, genauer ihr Missbrauch, für das moralisch Böse verantwortlich ist, so sehr ist darauf zu achten, dass durch diesen Gedanken nicht Wissen, Wille und Macht Gottes in einem Maß depotenziert werden, dass die Gottheit Gottes in Gefahr gerät und damit auch der Grund zur Hoffnung, der Inhalt des Glaubens und die Kraft der Liebe aufgegeben wird. Auf diesen Punkt hat bereits Wolfhart Pannenberg hingewiesen. Denn selbst wenn Gott uns eine freie Entscheidung einräumt, müssen wir daran festhalten, dass es keinen gottfreien Raum geben kann. Pannenberg formuliert: „Ist die Tat das Ergebnis der freien Entscheidung des Täters, so ist doch diese Freiheit selbst ein Werk des Schöpfers und auch ihr aktueller Gebrauch nicht ohne seine Mitwirkung zu denken“.⁹⁸ Wir müssen daran festhalten, dass sein Wille und seine Macht auch unsere freien Entscheidungen noch einmal umfassen, auch da, wo sie sich gegen den Willen Gottes richten. Die Freiheit des Menschen ist in der Tat für das Böse verantwortlich, doch wendet sich schon Karl Rahner zu Recht gegen eine einseitige Verabsolutierung endlicher Freiheit, die „dem christlichen Gottesverständnis widerspricht. Wir sind frei, wir können die Verantwortung für unsere Freiheitsentscheidung nicht auf Gott abwälzen, aber eben diese unsere Entscheidungen sind noch einmal restlos umfasst von der Verfügung Gottes allein, die nur in ihm und in sonst gar nichts ihren Grund hat.“⁹⁹

Durchaus ist festzuhalten, dass nach der Neuzeit Freiheit nur noch als unbedingte, absolute oder vollkommene gedacht werden kann. Das patristisch-scholastische Modell der Ursachenordnung kann nicht unmittelbar

⁹⁸ PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 2, 193.

⁹⁹ K. RAHNER, *Warum lässt Gott uns leiden?* In: DERS., *Bilanz des Glaubens. Antworten des Theologen auf Fragen unserer Zeit* (hg. v. P. IMHOF), Freiburg 1985, 307–321, 314.

aufrechterhalten werden. Doch sollte hier angedeutet werden, dass auch im neuzeitlichen Modell der Wechselwirkung oder Gemeinschaft Gott gerade nicht verendlicht oder depotenziert wird, wenn er sich absolute Freiheit entgegensetzt, vielmehr zeigt sich gerade in dieser Entgegensetzung die überlegene Freiheit Gottes. Die schlechthin absolute Freiheit ist zuerst und zuhöchst die Freiheit des göttlichen Logos und des göttlichen Geistes, der dann aber auch der Geist *in uns* ist. Die Freiheit unseres Geistes gründet im Geist der Freiheit, der der Geist Gottes ist.¹⁰⁰ Wer hier einen Gegensatz konstruiert und auf einem absoluten Vorrang der endlichen Freiheit beharrt, kann sich auch nicht auf Fichte berufen. Häufig wird in diesem Zusammenhang eine Variation des dritten Grundsatzes der Wissenschaftslehre („Das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich“)¹⁰¹ herangezogen, um die „formale Unbedingtheit“ der endlichen Freiheit zu begründen, doch ist zu bemerken, dass diesem dritten Grundsatz, die ersten beiden Grundsätze vorausgehen, dass nämlich das „Ich“, das auch als Chiffre für Gott verstanden werden kann, das schlechthin Setzende ist: Es setzt sich selbst, und es setzt sich das Nicht-Ich entgegen. Hören wir noch einmal auf Fichte: „Nur Eines ist schlechthin durch sich selbst: Gott, und Gott ist nicht der todte Begriff [...], sondern er ist in sich selbst lauter Leben.“¹⁰² So kann eine Theologie, welche dem Denken der Neuzeit folgt, durchaus mit Thomas Pröpfer formulieren, dass Gott „selbst sich bestimmt hat, sich von der menschlichen Freiheit bestimmen zu lassen“.¹⁰³ Allerdings führt dieser Gedanke nur so lange nicht in dieselben Aporien wie die Free Will Defence,¹⁰⁴ solange an der *vernünftigen* Einheit des

¹⁰⁰ Siehe dazu NITSCHKE, *Endlichkeit und Freiheit*, 405–417, bezogen auf die Kritik Thomas Pröpfers an Karl Rahner.

¹⁰¹ FICHTE, *Grundlage der Gesammten Wissenschaftslehre*, 127.

¹⁰² FICHTE, *Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss (1810)*, Werke 2, 696.

¹⁰³ PRÖPPER, *Evangelium und freie Vernunft*, 299.

¹⁰⁴ Ebd., 316: „Die Theologie muss den Gedanken aushalten, dass die Geschichte Gottes mit den Menschen eine wirklich *offene* ist.“ Wenn dies ernst genommen wird, dann hängt das Heil der Menschen nicht mehr von Gott ab, sondern von kontingenten Entscheidungen der Menschen. Dadurch wird freilich streng genommen der Glaube, wie er von Augustinus über Luther und Hegel bis hin zu Rahner und Pannenberg gedacht wird, obsolet. Gott hätte dann mit der Schöpfung eine Dynamik endlicher Freiheitsentscheidungen ausgelöst, die ihm – wie dem Zaubrerlehrling Goethes die Geister, die er rief – entglitten wäre. Wenn aber Gott der dilettierende Lehrling ist, wer könnte dann noch der rettende Meister sein? An diesem Grundproblem ändern auch die Überlegungen von Magnus Striet nichts; DERS., *Versuch über die Auflehnung*, 77 (bes. Anm. 49) und 79: „Ob die Faktizität der Freiheit, obwohl der Mensch, wenn er sich ihrer bewußt

Unterschiedenen festgehalten wird, und göttliche und menschliche Freiheit nicht zu einem bloß *verständigen* Gegensatz herabgebrochen wird, bei dem undynamisch und undialektisch an zwei absoluten Ursachen festgehalten wird. Hält man dagegen mit Kant, Fichte, Hegel und Schelling daran fest, dass die Freiheit die Manifestation Gottes in uns ist, die umso größer wird, je mehr wir uns von uns selbst, von unserer Bosheit und von unserer Unfreiheit unterscheiden und in den Grund von allem, der letztlich die absolute, weil vollkommene Freiheit Gottes ist, einkehren, dann zeigt sich, dass Freiheit nicht der Gegensatz der Gnade ist, sondern ihre innere Erfüllung. Dies hat zuletzt in großer Deutlichkeit und Differenziertheit Bernhard Nitsche auf der Basis heutiger Transzendentaltheologie herausgearbeitet: „Das Zusammenspiel von göttlicher und menschlicher Freiheit ist als ein noumenales Verhältnis von Freiheit zu Freiheit zu explizieren. Dies ist kein Konkurrenz-, sondern ein formales Emergenz-Verhältnis von wachsender Nähe und größerer Freisetzung.“¹⁰⁵ In kreativer Fortführung Rahnerscher Gedanken zielt Nitsche auf eine Synthetisierung traditioneller und neuerer Freiheitstheorien.¹⁰⁶

Wenn aber das Verhältnis von Gott und Mensch so innig gedacht wird, wie hier angedeutet, dann aber wird durch die Behauptung vollkommener geschöpflicher Freiheit Gott nicht „entschuldigt“, weil er gegenüber dieser Freiheit, die er nun einmal geschaffen und freigesetzt hat, machtlos wäre, nein: Gottes allumfassendes Wissen, sein liebender Wille, seine Allmacht befreien auch noch diejenige endliche Freiheit, die in Unfreiheit und Bosheit gefallen ist. Dann und nur dann besteht ein Grund zur Hoffnung, der über das bloße Selbstvertrauen des Menschen und seine Machenschaften hinausgeht. Die Hoffnung der Christen richtet sich nicht (nur) auf den beschränkten, weil verwundeten freien Willen der Täter der Geschichte und der Opfer – so sehr deren Freiheit zu respektieren ist –, sondern auf

geworden ist, nicht anders als sich zu ihr verhalten kann, ihren Preis, den der Endlichkeit, nicht doch wert ist, da Gott doch immer schon versprochen hat, sie vollenden zu wollen, wenn denn der Mensch sich vollenden lassen will.“ Auch nach Striet hängt das Gelingen der Versöhnung letztlich nicht von Gott, sondern vom Menschen ab.

¹⁰⁵ NITSCHKE, *Endlichkeit und Freiheit*, 397.

¹⁰⁶ Ebd., 407: „Ich meine, die von Präpper angezeigten Schwierigkeiten lassen sich überwinden, wenn man erstens im Sinne einer freiheitstheologischen Relecture des kausativen Denkens wirklich ernst macht mit dem mittelalterlichen Gedanken, wonach Gott selbst den Willen der Menschen innerlich bestimmt. In einem solchen Modell kann eminentes (ontologisches) Verdanktsein als formal emergentes Freigesetztsein zur Sprache kommen.“

den liebenden Gott und seinen Willen zur Versöhnung, der sich (auch) im freien Entschluss der Geschöpfe manifestiert, sich zu bekehren, zu vergeben und zu lieben. Ja: Der Ausgang der Geschichte hängt von der Freiheit der Geschöpfe ab, doch die Freiheit der Geschöpfe ist da, wo sie wirklich frei ist, Ereignis der göttlichen Freiheit und Liebe. Dies zeigt sich auch und gerade in der menschengewordenen Liebe Gottes: In Jesus Christus nimmt Gott die Schuld und das Leid der Welt auf sich, so dass in jedem Leidenden und in jedem Opfer der Geschichte Jesus Christus und dadurch Gott selbst zu finden ist.¹⁰⁷ Im menschengewordenen Gottessohn hat die Versöhnung begonnen, und Gott wird sie vollenden. So wird das Kreuz zum Zeichen der Hoffnung, „denn auf die verborgene Weise der Erniedrigung bis zum Kreuz ist alles Seiende und alles Vernichtende schon in Gott aufgehoben, und beginnt Gott, ‚alles in allem‘ zu werden.“¹⁰⁸

Wenn wir dagegen wie Iwan Karamasow, angesichts des unermesslichen Leids unschuldiger Opfer darauf verzichten, an eine letzte Versöhnung, die nur Gott herbeiführen kann, zu glauben, dann geben wir auch jede Hoffnung für die Opfer der Geschichte auf. Wenn wir die Eintrittskarte in den Himmel zurückgeben, dann geben wir auch die Opfer auf, weil es dann für sie keine Hoffnung mehr gibt. Vielleicht hat Camus recht, dass es für Gott besser wäre, wenn es ihn angesichts des Schmerzes und der Gewalt nicht gäbe. Allerdings bezweifle ich, dass dies für uns und für die Opfer der Geschichte besser wäre.

¹⁰⁷ Siehe zur Bedeutung Jesu für die Theodizee auch STRIET, *Versuch über die Auflehnung*, 56.

¹⁰⁸ J. MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972, 266.