

VON DER FREIEN TAT DER ENTSCHEIDUNG ZUM NICHTSTUN

BEOBSACHTUNGEN ZUR FREIHEIT DES GLAUBENS IN DER LUTHERISCHEN
THEOLOGIE

Oliver Pilnei

Unter den theologischen Traditionen, die das Denken des Jubilars prägen, treten die baptistische und lutherische markant hervor. Diese durchaus unterschiedlichen theologischen Strömungen bezieht Uwe Swarat konstruktiv aufeinander und misst sie stets am Zeugnis der Heiligen Schrift als der *norma normans* systematisch-theologischen Denkens. Dieses Vorgehen bringt mitunter Spannungen zutage, an denen sich besonders gut nachvollziehen lässt, wie der freikirchliche Dogmatiker in Zustimmung und Ablehnung, differenziert argumentierend und mit bestechender sprachlicher Klarheit zu einem eigenen theologischen Urteil kommt. Exemplarisch dafür sei sein Plädoyer für eine theologische Fassung menschlicher Willensfreiheit angeführt. Diese grenzt Uwe Swarat von Luthers Lehre über den unfreien Willen, die ein bestimmtes Verständnis der Allwirksamkeit Gottes impliziere, ab. Während Luthers Position in einen Determinismus abgeleite, müsse der menschliche Wille und somit auch der Glaube als frei gedacht werden. Nur so entspreche die Theologie dem Zeugnis der Heiligen Schrift und der geschöpflichen Verfassung der menschlichen Natur. »Ein Menschenbild das mit unserer Erfahrung übereinstimmt und zugleich mit der Vernunft nachvollziehbar ist, bekommen wir nur, wenn wir den Willensakt als synthetische Größe anerkennen, die Freiheit des Menschen also weder leugnen noch verabsolutieren, sondern sie als naturhaft und geschichtlich bedingte Freiheit verstehen.«¹ Der baptistische Theologe nimmt gegen den Wittenberger Reformator jene Instanzen in Anspruch, die dieser weiland vor dem Reichstag zu Worms gegen Kaiser und päpstliche Delegation ins Feld führte: Vernunft, Erfahrung und – im Kontext des Zitats – die Heilige Schrift. Dieses Vorgehen verleiht der Theologie des Jubilars nicht nur einen sympathischen Grundzug, es macht sie auch dialogisch, weil für andere nachvollziehbar, argumentativ einholbar und – unter Umständen – mit guten Argumenten auch wi-

¹ UWE SWARAT, Auf dem Weg zu einem neuen Menschenbild? Hirnforschung und Willensfreiheit, in: THOMAS SÖDING/BERND OBERDORFER (Hrsg.), Kontroverse Freiheit. Die Impulse der Ökumene (QD 284), Freiburg i. Br. 2017, 294–320, 314.

derlegbar. Letzteres ist nicht das Ziel der folgenden Zeilen. In Anlehnung an den Titel dieser Festschrift geht der Verfasser in den Dialog, nimmt eine Sichtung ausgewählter lutherischer Beiträge zu einem Ausschnitt der Freiheitsthematik vor und fragt danach, wie die von Swarat als Synthesis umrissene Willensfreiheit im jeweiligen Glaubensverständnis beschrieben wird.

1. RUDOLF BULTMANN

Aus Bultmanns Werken sticht die Beschreibung des Glaubens als freie Tat der Entscheidung hervor. Wie ist sie zu verstehen und aus welchen leitenden Annahmen speist sie sich?

Maßgeblich für Bultmanns Verständnis der Freiheit des Glaubens ist der Ansatz, den christlichen Glauben als ein Selbstverstehen menschlicher Existenz zu beschreiben. Das ist bereits in dem Mitte der 20er Jahre des 20. Jahrhunderts entfalteten Konzept der Sachexegese zu greifen, in dem Bultmann das Verhältnis zwischen dem Text und der so genannten Sache des Textes herausarbeitet.² Jedem Text sei ein Sachbezug inhärent, der den Ausleger auf die vom Autor gemeinte Sache verweist. Der Gegenstand des Textes zeige sich dem Ausleger im Vollzug der Auslegung, und zwar mit dem Anspruch, sich im Lichte der Sache des Textes selbst neu zu verstehen. Dabei werde auch deutlich, dass der Bereich des zu Verstehenden identisch sei mit dem Gebiet der menschlichen Existenz, also mit den Möglichkeiten menschlichen Existierens. Von hier aus ist es nur ein kleiner Schritt zu dem seinerzeit bahnbrechenden Programm der existentialen Interpretation des Neuen Testaments, das Bultmann in den nächsten Jahren mit Rückgriff auf die Existenzialphilosophie Martin Heideggers entfaltet. Es führt zu einer bestimmten Fassung der Geschichtlichkeit menschlichen Lebens:

»[W]ir verstehen unter der *Geschichtlichkeit* des menschlichen Seins dieses, daß sein Sein ein *Sein-Können* ist. Das heißt, daß das Sein des Menschen seiner Verfügung entnommen ist, jeweils in den konkreten Situationen des Lebens auf dem Spiele steht, durch Entscheidungen geht, in denen der Mensch nicht je *etwas für sich* wählt, sondern *sich selbst als seine Möglichkeit* wählt.«³

² RUDOLF BULTMANN, Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments, in: JÜRGEN MOLTSMANN (Hrsg.), Anfänge der dialektischen Theologie, Teil 2 (TB Systematische Theologie Bd. 17/2), München ³1977, 47–72.

³ RUDOLF BULTMANN, Die Bedeutung der »dialektischen Theologie« für die neutestamentliche Wissenschaft, in: DERS., Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, Tübingen ⁹1993, 114–133, 118 (Herv. v. R. B.).

Die Pointen dieses Existenzverständnisses sind in der Betonung der Zeitlichkeit, d. h. in der Zukünftigkeit des Daseins, und der Geschichtlichkeit des Augenblicks zu suchen. Der Augenblick ist das durch eine geschichtliche Überlieferung qualifizierte »Jetzt«, das der Existenz die Möglichkeiten seines Seinkönnens zuspielt, auf die hin sich das Dasein entwirft.

In diese Grundstruktur zeichnet Bultmann das Glaubensverständnis ein, das er insbesondere bei Paulus und Johannes wiederfindet: Das den Augenblick qualifizierende Christus-Kerygma eröffnet dem Menschen das unverfügbare, wahre Verständnis seiner selbst und stellt ihn in die Entscheidung, sich nicht aus sich selbst, sondern aus der Gnade zu verstehen. In der Verkündigung ereignet sich Bultmann zufolge Glauben ermöglichende Offenbarung, nicht als »übernatürliche Veranstaltung einer Wissensmitteilung«, sondern als das eschatologische »Jetzt« (2Kor 6,2), als der eschatologische Augenblick, der den Menschen in die Entscheidung stellt, das wahre Verständnis seiner selbst im Lichte des Gekreuzigten zu ergreifen. So verstanden ist πίστις »Heilsglaube, der sich Gottes in Christus gewirktes Heilswerk anerkennend zu eigen macht«. ⁴ Er ereignet sich nur im eschatologisch qualifizierten Augenblick, in dem sich der Glaube als geschichtliche Tat allererst und je neu konstituiert.

Versucht man die über das Werk Bultmanns verstreuten Beschreibungen zu bündeln, lässt sich sein Glaubensverständnis so umreißen: Glaube ist die freie, im vertrauenden Gehorsam vollzogene und je neu zu vollziehende Tat der Entscheidung gegenüber dem geschichtlich, im Augenblick begegnenden und die eschatologische Tat Jesu bezeugenden Wort Gottes, das dem Menschen das wahre und darum zur Eigentlichkeit durchdringende Verständnis seiner selbst als eschatologische Existenz eröffnet. Das Glaubensverständnis bewegt sich damit ganz im Duktus der Kategorien existentialer Interpretation, die stets an den neutestamentlichen Texten erprobt werden. Die Eigenart der so beschriebenen Glaubensfreiheit besteht darin, dass sie von allen inneren und äußeren Begründungsinstanzen losgelöst ist, nur in der je neu zu vollziehenden Tat besteht und sich nur im Vollzug ihrer selbst sicher ist. ⁵ Glaubensgewissheit außerhalb und unabhängig vom Entscheidungsvollzug gibt es nach Bultmann nicht. Diese Zuspitzung muss als eine Triebfeder für die Ausarbeitung des Entmythologierungsprogramms gewertet werden, das eine Durchführung der Rechtfertigungslehre auf dem Gebiet der Erkenntnis sein soll. Es will sicherstellen, dass der Glaube nicht an mythischen oder historischen »Äußerlichkeiten« hängt, sondern

⁴ RUDOLF BULTMANN, Art. πιστεῖν, in: ThWNT Bd. 6, 1959, 174–230, 209.

⁵ Vgl. RUDOLF BULTMANN, Theologische Enzyklopädie, hrsg. v. EBERHARD JÜNGEL/KLAUS W. MÜLLER, Tübingen 1984, 157.

wahrer, in der freien Tat der Entscheidung bestehender Glaube ist – weder Werk noch Besitz.⁶

Dieses Verständnis der Freiheit des Glaubens weist einen aktualistischen Grundzug auf. Das *Sein* des Menschen wird über seine Tat, d. h. die jeweils neu zu treffende Entscheidung definiert. Dies führt in der Beschreibung des Glaubensgeschehens zu einer pneumatologischen Lücke, weil die Beschreibung des Heiligen Geistes als »Wie« der menschlichen Existenz letztlich offen lässt, ob und inwiefern die Tat des Glaubens auf einer durch Gottes Geist gewirkten Gewissheit gründet. Ein weiteres, aus den Kategorien existentialer Interpretation folgendes Problem besteht darin, dass die Wirklichkeit des Glaubens nicht bedacht, ja sogar programmatisch ausgeblendet wird. Dies geschieht unter der nachvollziehbaren Absicht, den Glauben von einem Werk bzw. einer Eigenschaft des Glaubenden abzugrenzen, führt aber zu der problematischen Zuspitzung, dass der Glaube »als das Ergreifen Gottes und *als rechtfertigender Glaube kein Phänomen des Daseins*«⁷ ist. In der Konsequenz lehnt Bultmann auch den Gedanken einer Bildungsgeschichte des christlichen Glaubens ab und lässt damit einen wesentlichen Aspekt des christlichen Glaubensverständnisses offen.

Eine ausführliche Auseinandersetzung müsste u. a. den von Bultmann zugrunde gelegten Phänomenbegriff sichten und auf seine Plausibilität hin bedenken. An dieser Stelle mag eine Rückfrage genügen: Von welcher Wirklichkeit ist der christliche Glaube, wenn er nicht als das Gebildetwerden der Existenz im Lichte Gottes und damit als Phänomen gegeben ist? Darüber gibt Bultmanns Glaubensverständnis keinen letzten Aufschluss.

2. GERHARD EBELING

Gerhard Ebelings Glaubensverständnis erschließt sich ebenfalls aus den hermeneutischen Weichenstellungen, die er im Lauf seiner Arbeit vollzog. Vor allem im Rückgriff auf Luthers Theologie, aber auch im Anschluss an und in kritischer Auseinandersetzung mit Bultmann entwickelte er mit Ernst Fuchs das Programm der so genannten *Neuen Hermeneutik*, das folgende markante hermeneutische Weichenstellung vornimmt:

⁶ Vgl. dazu CHRISTOPH SEIBERT, Glaube, in: CHRISTOF LANDMESSER (Hrsg.), Bultmann Handbuch, Tübingen 2017, 343–349, 348 f.

⁷ RUDOLF BULTMANN, Das Problem der »Natürlichen Theologie«, in: DERS., Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, Tübingen ⁹1993, 294–312, 310 f.; vgl. DERS., Enzyklopädie (s. Anm. 5), 150 ff.

»Das primäre Verstehensphänomen ist nicht das Verstehen von Sprache, sondern das Verstehen durch Sprache. Das Wort ist [...] dasjenige, was Verstehen eröffnet und vermittelt, also etwas zum Verstehen bringt. Das Wort selbst hat hermeneutische Funktion.«⁸

Bultmanns Frage nach dem Was des Verstehens wird einer hermeneutischen Wende vom Verstehen des Textes zum Verstehen durch den Text unterzogen, um mit Hilfe des Textes die gegenwärtige Wirklichkeit auszulegen. Die *Neue Hermeneutik* geht davon aus, dass sich jeder Text einem Wortgeschehen verdankt, das in ihn eingegangen ist und wieder aus ihm entlassen werden will. Das Phänomen, das Texte hervorbringt, ist auf bestimmte Weise selbst sprachlicher Art. Ebeling verwendet dafür den Begriff Wortgeschehen, Ernst Fuchs den Terminus Sprachereignis. Die zentrale hermeneutische Arbeit besteht darin, den Text »als gleichsam geronnenes Wortgeschehen [...] auf dieses sein Ursprungsgeschehen hin« zu interpretieren, »damit aus dem Text wieder Wortgeschehen wird.«⁹

Die hier nur grob umrissene hermeneutische Wende ist ein Schlüssel zum Verständnis der Theologie Ebelings. Mit Hilfe reformatorischer Begriffe und Grundunterscheidungen entfaltet er eine Sicht auf den Menschen coram Deo, in die er auch den Glaubensbegriff einzeichnet. Das Fundament für alle weiteren Differenzierungen ist die Relation von Wort und Glaube. In ihrem Rahmen kommen auch die Unterscheidung von Gottes Wort als Gesetz und Evangelium sowie die Zwei-Regimenten-Lehre Luthers zu stehen. Die Grundsituation des Menschen, die sein Dasein im Grunde kennzeichnet, ist seine Existenz *als* Gewissen coram Deo, in der er sich als schon immer Angeredeter vorfindet. Das Gewissen ist »das Geschehen des Gefragtseins und Zur-Antwort-herausgefordert-Seins, also das Verantwortlichsein im Vollzug.«¹⁰ Als Gewissen existierend, ist der Mensch sich werthaft erschlossen. Zur werthaften Verfassung menschlichen Daseins gehört konstitutiv, dass der Mensch ein »Gegenüber hat und ein Gegenüber braucht, von dem her er überhaupt der wird, der er ist.«¹¹ Die Wirklichkeit, in der der Mensch sich vorfindet, begegnet ihm zunächst als anfragendes und anklagendes Wortgeschehen, dessen Anspruch er sich nicht entziehen kann

⁸ GERHARD Ebeling, Wort Gottes und Hermeneutik, in: DERS., Wort und Glaube, Bd. 1, Tübingen 1960, 319–348, 333 f.

⁹ GERHARD EBELING, Hermeneutische Theologie?, in: DERS., Wort und Glaube, Bd. 2, Tübingen 1969, 99–120, 116.

¹⁰ GERHARD EBELING, Theologische Erwägungen über das Gewissen, in: DERS., Wort und Glaube, Bd. 1, Tübingen 1960, 429–446, 436.

¹¹ GERHARD EBELING, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 1, Tübingen 1979, 351.

– in traditioneller Terminologie, deren Ebeling sich auch bedient: als Gesetz.¹² Erreicht ihn aber das Wort Gottes in Gestalt des Evangeliums, dann wird der Mensch auf Gott als außerhalb seiner selbst liegenden und seine Existenz tragenden Grund verwiesen, auf den er sich verlassen kann. So kommt es zu einer Erfahrung mit der Erfahrung, die inmitten der normalen Lebenswirklichkeit das Evangelium als wahr- und freimachendes Wort erfahrbar macht. Wie stellt sich in diesem Geschehen die dem Glauben eigentümliche Freiheit dar?

Zunächst erfährt sich der Mensch als schlechterdings Unfreier, der nicht nur von etwas, sondern in bestimmter Hinsicht von sich selbst befreit werden muss. Eingespannt in die vorfindliche Wirklichkeit ist der Mensch ein zum Scheitern Verurteilter. Die als Gesetz begegnende Wirklichkeit verhilft dem Menschen nicht zu dem, was er sein und tun soll. Dieser unheilvolle Zusammenhang, dessen Auflösung dem Geschöpf entzogen ist, erschließt sich erst und wird dann durchbrochen, wenn das Evangelium den Menschen als Verheißung, Glauben weckendes, reines und wahres Wort, als »Gottes Wort in qualifiziertem Sinne«¹³ begegnet und ihn von sich selbst weg auf den außerhalb seiner selbst liegenden Grund seines Daseins verweist. Was den Menschen als Person konstituiert, empfängt und hat er somit nur außerhalb seiner selbst. Es ist diese Exzentrizität, das vom menschlichen Selbstsein auf den göttlichen Grund Verwiesenwerden, das Glaubensgewissheit wirkt und begründet. Als *Glaubensgewissheit* und darum als wirklich tragend erweist sie sich, weil sie

»das radikale Gegenteil von Selbstgewißheit [ist] – nämlich Gegründetsein *extra me* und d. h. Gottesgewißheit, wie sie Jesus eröffnet und wie sie von daher bestimmt ist als Teilhaben an Gottes Allmacht, als Angerufensein durch Gottes Wort und als Ermächtigtsein zum Anrufen Gottes«.¹⁴

In diesem Sinne und in Abgrenzung zu jeder Gestalt von Selbstgewissheit ist Glaubensgewissheit *Heilsgewissheit*. Glaubensfreiheit widerfährt dem Menschen erst und nur dann, wenn er nicht (mehr) ganz bei sich, sondern so in Gott gegründet ist, dass er sich geradezu selbst verlässt, um sich ganz auf Gott zu verlassen. Aus dieser Dynamik ergibt sich ein Verständnis der Wirklichkeit des Glaubens als »eines total umwandelnden Geschehens, aber eines nie in Besitz übergehenden, immer andauernden Geschehens: Rechtfertigung des Sünders, welche währt, solange der Sünder lebt.«¹⁵

¹² GERHARD EBELING, Erwägungen zur Lehre vom Gesetz, in: DERS., Wort und Glaube, Bd. 1, Tübingen 1960, 255–293, 290 ff.

¹³ GERHARD EBELING, Luther. Einführung in sein Denken, Tübingen 1964, 133.

¹⁴ GERHARD EBELING, Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann (HUTh 1), Tübingen 1962, 85.

¹⁵ GERHARD EBELING, Das Wesen des christlichen Glaubens, Tübingen 1959, 163.

Die Grundfigur der Exzentrizität überträgt Ebeling auf verschiedene traditionelle Denkfiguren, so auch auf die Frage nach dem göttlichen und menschlichen Handeln im Glaubensgeschehen: »Es wäre auch falsch, etwa so zu unterscheiden: der Heilige Geist als Gottes Werk und der Glaube als des Menschen Werk. Denn der Glaube ist ja, recht verstanden, das Werk Gottes. Trotzdem liegen die Akzente verschieden: Das Subjekt des Glaubens ist stets der Mensch. Das Subjekt des Geistes, wenn man so sagen darf, ist stets Gott. D.h. Glaube und Heiliger Geist sind nichts anderes als die beiden Aspekte ein und desselben Geschehens, nämlich dessen, was durch Jesus im Verhältnis zwischen Gott und Mensch neu geworden ist. Sagten wir früher, daß der Glaube das Partizipieren des Menschen an Gott ist, so ist der Geist: Gottes Gewährung dieser Partizipation.«¹⁶ Ein anderes Beispiel ist der Topos der Wiedergeburt, verstanden als Eröffnung der Macht des Glaubens für den schlechthin Ohnmächtigen, der – befreit von sich selbst – im Glauben an der Allmacht Gottes partizipiert.¹⁷

Auffällig in allen Beschreibungen ist, dass immer die Kategorie der Externität gegen alle Vorgänge am und im Menschen kritisch zum Zuge gebracht wird. Das zeigt sich z. B. daran, dass das Glaubensgeschehen von einem seelischen Vorgang in der Innerlichkeit des glaubenden Subjekts streng unterschieden und als »Beziehung zwischen dem existierenden Menschen und dem, was schlechthin außerhalb seiner selbst ist, nämlich in Relation zu Gott«¹⁸ beschrieben wird. Auch die Beschreibung des Glaubensgeschehens im »biographischen Schema« wird als fundamentales Missverständnis abgelehnt, weil in ihm das Zustandekommen des Glaubens als »Entstehung eines Zustandes bzw. einer Fähigkeit«¹⁹ gedacht wird, entweder als datierbares Bekehrungsgeschehen oder als sich je neu vollziehender Akt. Das Wahrheitsmoment dieses Schemas bestehe darin, dass sich eine Wende vom Unglauben zum Glauben vollziehe und am Glauben auch das Moment des Einmaligen hafte. Dieses Moment komme sachgemäß dadurch zur Geltung, dass der Glaube sich dem einmaligen Christusgeschehen in dem einmaligen, unwiederholbaren Akt der Taufe übereignet weiß. Dieses Argument lässt aufhorchen: Ist die Taufe eines Kindes zu Beginn des Lebens, von der hier offenbar ausgegangen wird, kein biographischer Akt? Man merkt an Stellen wie dieser, dass Ebelings hermeneutische Kategorien zu schiefen Alternativen führen. Das zeigt sich auch in einer längeren Passage, in der Ebeling das Verhältnis von Glaube und Leben meditiert.

¹⁶ A. a. O., 131 f.

¹⁷ A. a. O., 176 ff.

¹⁸ A. a. O., 216.

¹⁹ A. a. O., 217.

»Im Glauben kommt also das zur Entscheidung, was mit dem Dasein des Menschen überhaupt zur Entscheidung steht. Dann darf aber der Glaube nicht zerlegt werden in einzelne Akte, sondern das Geschehen des Glaubens umspannt nun das ganz Leben und nimmt es in sich auf, es vereinigt sich mit ihm, so daß für jeden die Geschichte des Glaubens zur Geschichte seines Lebens wird und die Geschichte seines Lebens zur Geschichte des Glaubens. Das Geschehen des Glaubens, das sich wie das Leben bis zum Tode erstreckt, ist also in dieser seiner Ganzheit als Glaube zu bedenken. Seine Beschreibung in dem Bekehrungsschema kann nichts anderes sein als ein Hinweis darauf, worum es im ganzen Leben geht. Und das Geschehen des Glaubens ist als Leben in der Taufe, als beständige Buße nichts anderes als das Zum-Glauben-Kommen dieses Menschenlebens, oder besser: das Kommen des Glaubens zu diesem Menschenleben. Das Geschehen, in dem hier Leben und Glauben in eins verschlungen sind, ist im Grunde der eine Vorgang der Entstehung des Glaubens. Denn wer wollte, solange er lebt, von sich behaupten, er sei nun so zum Glauben gekommen, daß die Entstehung des Glaubens hinter ihm liegt?«²⁰

Führt die Vermeidung aller subjektivitätstheoretischen Kategorien wie an dieser Stelle zu einer nebulösen Einordnung des Glaubens in »das« Leben, so mündet sie an andern Stellen in ein übersteigertes Verständnis menschlicher Glaubensfreiheit. Ebeling führt z. B. in Anlehnung an Kategorien Schleiermachers aus, dass »die Bejahung schlechthinniger Abhängigkeit von Gott das Versetztsein in schlechthinnige Freiheit«²¹ ist, und folgert daraus, im Blick auf das Sein vor Gott »die Kategorie des freien Willens überhaupt aufzugeben und statt dessen von der Freiheit des Gewissens als des innersten Gehörs des Menschen zu sprechen«²². Das Pendel schlägt in der Bestimmung der Glaubensfreiheit hin und her. Es findet die Mitte nicht, weil diese hermeneutisch ausgeblendet wird. Ebelings hermeneutische Grundkategorie *Wortgeschehen* verweigert sich einer stimmigen Beschreibung der Freiheit des Glaubens.

3. WILFRIED HÄRLE

Wilfried Härle präsentiert seine Überlegungen zur hier behandelten Fragestellung in dem Aufsatz »Der Glaube als Gottes- und/oder Menschenwerk in der

²⁰ A. a. O., 222.

²¹ GERHARD EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens*. Bd. 3, Tübingen 1979, 186. In Variation kurz darauf (a. a. O. 187): »In dieser Relation von Schöpferwort und Hören wiederholt sich die Identität schlechthinniger Abhängigkeit und schlechthinniger Freiheit.«

²² A. a. O., 190.

Theologie Martin Luthers«²³ als Auslegung von Luthers Theologie und setzt dabei auffallend andere Akzente.

Zunächst konstatiert Härle, dass es bei Luther eindeutige Belege gibt, in denen der Glaube sowohl als Gotteswerk als auch als menschliches Hauptwerk beschrieben wird. Der bloße Bezug auf Luther klärt in der Sache also nichts. Soll der Befund nicht als Widerspruch stehen bleiben, müssen die Begriffe *Glaube* und *Werk* systematisch zueinander in Beziehung gesetzt werden. Dies geschieht, indem Härle in Luthers Theologie a) das anthropologische Strukturmodell rekonstruiert, b) die Semantik der Begriffe *Glaube* und *Werk* erschließt und c) das Zustandekommen des Glaubens beschreibt.

a) Im Anschluss an die große Arbeit von W. Joest über die Ontologie der Person zeichnet Härle nach, dass das relationale Bezogensein auf Gott die Grundkategorie für Luthers Verständnis des Menschen ist. Das anthropologische Grundgeschehen ist – und hier stellt er die Weiche entscheidend anders als Ebeling – »ein ›affektives Hängen‹ des Menschen an Gott oder an sich selbst«, das allen Akten der Vernunft und des Willens zu Grunde liegt und vorausgeht. Die Art und Weise des relationalen Bezogenseins auf Gott, die Gegebenheitsweise der Relation, wird nicht als worthaft, sondern als eine Weise des menschlichen Affekts gedacht; und das heißt: als eine Weise menschlichen *Selbsterlebens*. Diese fundamentale affektive Grundstruktur wird ausdifferenziert als »Hingerissensein«, »Trachten und Aus-sein-auf« und – dies umfassend – als »Liebe«.²⁴ Die Grundbewegung des menschlichen Daseins ist also durch ein Erleiden und Mitgerissenwerden gekennzeichnet, das das Beteiligtsein des Selbst nicht aus, sondern auf tiefste Weise einschließt.

»Es ist nichts, was dem Menschen wider Willen angetan oder zugefügt würde, sondern es ereignet sich so, daß damit der Geschmack und Wille des Selbst gewonnen wird und eine bestimmte Ausrichtung empfängt.«²⁵

Die Instanz, die diese Grundbewegung auslöst, ist Gottes Schöpferwort als *promissio*: die Anrede Gottes in Gestalt der Zusage bzw. des Zuspruchs, die den Menschen aus seiner Selbstverkrümmung löst und neu ausrichtet. Ist der Glaube die Erfüllung dieser Grundstruktur, so erweist sich der Unglaube als ihre Verkehrung. Der Ort dieses Geschehens ist Härle zufolge das Gewissen oder das Herz.

Die Grundstruktur des Personseins zeigt sich in dreierlei Hinsicht, nämlich als exzentrisches, responsorisches und eschatologisches Personsein. Während

²³ WILFRIED HÄRLE, Der Glaube als Gottes- und/oder Menschenwerk in der Theologie Martin Luthers, in DERS./REINER PREUL (Hrsg.), Glaube (MJTh 4) Marburg 1992, 37–77.

²⁴ A. a. O., 46.

²⁵ A. a. O., 47.

der erste Aspekt unterstreicht, dass der Mensch nichts in und aus sich selbst ist, und die Grundbewegung seines Daseins durch das Wort konstituiert wird, betont der zweite Aspekt, dass der Mensch im Gegenüber zu und Angewiesensein auf Gott ein verantwortliches und beteiligtes Selbst ist. Härle wählt dafür – wie Joest – den Begriff der »responsorischen passivitas«²⁶. Der dritte Aspekt macht deutlich, dass die Grundbewegung des Daseins über die Bestimmung des Menschen entscheidet.

Auch wenn die von Härle gebotene Beschreibung in der Terminologie manche Parallele zu Ebeling aufweist, unterscheidet sie sich doch an einem wichtigen Punkt. Sie verfällt nämlich nicht in die falsche Alternative, die Externität der Heilszueignung gegen ihre effektive Wirkung am und im Menschen auszuspielen. Stattdessen denkt Härle beides so zusammen, dass das göttliche Wort das Woher und Wodurch der Wandlung des menschlichen Herzens – der Affektlage – beschreibt.

b) Härles Rekonstruktion der Glaubenssemantik bei Luther bewegt sich in Anlehnung an bekannte Texte des Reformators in bereits bekannten Bahnen: Glaube ist das Geschehen, das durch das Wort des Evangeliums das Zentrum des Menschen verwandelt, das Dasein neu auf einen Punkt außerhalb seiner selbst ausrichtet. »Im Glauben *hängt* der Mensch *sein Herz* an Gott und vertraut Gott.«²⁷

Härles ausgiebige Nachzeichnung des Werkbegriffs ist für die Ausgangsproblematisierung erhellend. Als Werk können bei Luther nämlich folgende unterschiedliche Sachverhalte angesprochen werden: 1. Werk als *Wirken*, 2. Werk als *Resultat*, 3. Werk als Wirken oder als Resultat, in der Absicht mit Gottes Willen übereinzustimmen. Diese Bedeutung wird in zweierlei Hinsicht ausdifferenziert, nämlich unter dem Aspekt, dass das Werk mit Unlust und Zwang oder dass es aus Lust und Liebe geschieht. Ersteres ist ein Gesetzeswerk, letzteres das von Luther oft so genannte gute Werk. Hierin erblickt Härle die semantische Grundlage für Luthers Rede vom Glauben als dem ersten und höchsten Werk.

c) Ausgangspunkt für die Beschreibung des Zustandekommens des Glaubens und damit für die dem Glauben eigentümliche Freiheit ist die Feststellung, dass Luther keine neutrale Situation des menschlichen Lebens kennt, sondern die Verstrickung in den Unglauben als gegen Gott gerichtete Haltung des menschlichen Herzens schon immer voraussetzt. Härle streift in diesem Zusammenhang Luthers Ausführungen zur *fides infantium* und hebt hervor, dass die »Mündigkeit des »vernünftigen« Erwachsenen [...] keine Bedingung für das Entstehen von Glauben, sondern eher ein Hindernis«²⁸ ist. Der Auskunft über die Verstrickung des Menschen in die Sünde wird die Einschätzung an die Seite gestellt, dass der Mensch schlechthin unfähig sei, sich selbst zu helfen und die Affektlage seines

²⁶ A. a. O., 49.

²⁷ A. a. O., 52.

²⁸ A. a. O., 63.

Herzens zu wandeln. Um den Glauben differenziert als Werk Gottes am Menschen und als Werk des Menschen zu beschreiben, knüpft Härle an zwei Motive bei Luther an: Einmal an das Motiv des Lockens. Gott wirkt durch sein Wort so, dass er den Menschen durch das Evangelium freundlich lockt und an sich zieht, »nicht wie der Hencker einen Dieb auff der Leiter und an den Galgen zeuhet«. ²⁹ Das Evangelium zwingt also nicht, es affiziert das menschliche Fühlen und Wollen. Der Heilige Geist erschließt das Evangelium als verlockende Botschaft, indem er Lust und Liebe zum Tun des Willens Gottes weckt. Das andere Motiv beschreibt die Beteiligung des Menschen als Erleiden, und zwar dahingehend, dass der Mensch etwas an sich geschehen bzw. sich etwas gefallen lässt. Und das heißt in einem präzisen Sinne:

»nichts zu tun, was dies verhindern könnte. [...] Die höchst verantwortliche Beteiligung des Menschen am Entstehen und Bestehen des Glaubens besteht darin, *nichts* zu tun, sondern Gott an sich wirken zu lassen.« ³⁰

Hierin zeigt sich nun allerdings eine konstitutive Asymmetrie zwischen göttlichem und menschlichem Handeln. Gottes Glauben weckendes Wirken durch Wort und Geist befreit den Menschen aus dem *servum arbitrium* zur Freiheit, allerdings kann der Mensch seine ihm so erschlossene und geschenkte Freiheit dazu verwenden, sich ihr zu verschließen und sich von Gott abzuwenden. Die Asymmetrie ermöglicht aber nicht nur ein negatives Ablehnen, sondern auch ein positives Verhalten und Handeln des Menschen.

»Das Affiziertwerden des Herzens durch die Predigt des Evangeliums liegt schlechterdings außerhalb aller menschlichen Handlungs- und Entscheidungsmöglichkeiten. Es wird von Menschen rein passiv erfahren bzw. erlitten. Ob wir aber in unserem Tun und Lassen tatsächlich davon *bestimmt werden*, hängt einerseits davon ab, ob wir uns davon *bestimmt wissen* (und das heißt auch und vor allem, ob wir das Evangelium als Wort *Gottes* erkennen, also zutreffend interpretieren), und es hängt andererseits davon ab, ob wir uns davon bestimmen *lassen* (und das heißt auch und vor allem, ob wir vom Evangelium her unsere Handlungsgewohnheiten und -normen infrage stellen und neu ausrichten lassen).« ³¹

Das schöpferische Handeln Gottes am und im Menschen und das dadurch ermöglichte, aber auch verlangte freie Antworten und Handeln des Menschen werden in Härles Skizze in einen von Asymmetrie gekennzeichneten Zusammenhang gebracht, der auf beiden Seiten in differenzierter Weise mit Freiheit

²⁹ A. a. O., 71.

³⁰ A. a. O., 73.

³¹ A. a. O., 76 f.

rechnet. Dieser Ansatz führt weiter als die zuvor beschriebenen Entwürfe, auch wenn er nicht alles klärt. So stellt sich z. B. die Frage, ob das emphatisch vorgetragene *Nichtstun* bereits eine hinreichende Beschreibung der Glaubensfreiheit coram Deo ist? Ferner: Wie ist es anthropologisch bzw. personontologisch zu erklären, dass der Mensch sich von einer gottgewirkten Gewissheit distanzieren kann? Und was sagt das über das Handeln Gottes? Abgesehen von diesen Fragen erweist sich Härles Entwurf als weitreichender und tragfähiger, weil er die in der lutherischen Theologie gelegentlich begegnende Furcht vor Substanzontologie und Werkgerechtigkeit beiseite schiebt und die Wirklichkeit der Glaubensfreiheit als ein Selbsterleben (Affektlage) in Gestalt unverfügbarer Gewissheit beschreibt.³² Das geht, wie Härle zeigt, mit Luther, es ginge aber auch ohne ihn. Vermutlich muss es über ihn hinaus gehen, denn – wie eingangs erwähnt – ist es gerade Luthers Theologie, die in der Freiheitsfrage unterschiedliche Interpretationen zulässt. Ob und inwiefern Uwe Swarats Plädoyer für ein mit der Erfahrung übereinstimmendes und von der Vernunft nachvollziehbares Verständnis menschlicher Willensfreiheit sich mit der zuletzt skizzierten Position deckt, wäre ein weiterer, interessanter Gesprächsgang. Das theologische Gespräch darüber, ob und in welchem Sinne der menschliche Wille Gott gegenüber frei ist, und wie das Handeln Gottes und die Freiheit des Menschen in dem Glauben gründenden Geschehen zu beschreiben sind, muss weitergehen.

Als Fazit der hier vorgenommenen Sichtung lässt sich festhalten, dass die Theologie Glaubensfreiheit als eine Bestimmtheit menschlicher Existenz und damit als ein Phänomen der uns zu verstehen gegebenen Wirklichkeit begreifen und diese phänomenologisch möglichst genau beschreiben sollte. Nur dann wird sie theologisch erhellende, interdisziplinär diskutabel und auch in aktuell drängenden Fragen, z. B. zum Thema Religionsfreiheit, orientierende Beiträge liefern können.

³² Diesen Weg geht auch eine Studie, die von einigen Mitgliedern der Kammer für Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) verfasst wurde und die unverkennbar die Handschrift eines anderen lutherischen Systematikers trägt: HANS CHRISTIAN KNUTH (Hrsg.), *Von der Freiheit. Besinnung auf einen Grundbegriff des Christentums*, Hannover 2001.