

## Warum? Gott, das Leid und das Böse

Pfr. Markus Anker

«Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» So die Worte Jesu am Kreuz. Warum? Immer wieder warum: Die Frage nach dem Sinn des Übels (Naturkatastrophen), des Bösen in Form von Krieg und Verbrechen sowie des persönlichen Leidens (Krankheit und Tod) ist unumgänglich. Wer lebt, kommt nicht um sie herum. Sie ist zermarternd und zugleich eine passage obligé für die Frage nach dem Sinn des Lebens.

Das Warum des Leidens ist zugleich die Infragestellung Gottes. Die Tatsache, dass Unheil existiert, stellt das Christentum und andere Religionen vor theologische Probleme. Denn wie ist ein guter, fürsorglicher Gott vereinbar mit Willkür und dem sinnlosen Leiden, denen sich der Mensch ausgesetzt fühlt? Wie kann Gott das zulassen?

Das Theodizee-Problem, die Gegenüberstellung von Gott und Leid, ist seit je eine der schwierigsten Herausforderungen für die menschliche Selbst-, Welt- und Gotteswahrnehmung. Die Vorlesung erläutert klassische und neuere Antworten auf das Theodizee-Problem und stellt sie zur Diskussion.

Sechs Vorlesungen, jeweils Mittwoch, 18.15 bis 19.45 Uhr,  
18.9. bis 23.10.2024, Raum HSG 01-014 und online

18. September 2024: Hinnehmen oder Widerstand leisten? Hiob und das menschliche Unglück

25. September 2024: Sündenfall und freier Wille. Die klassischen Antworten auf das Leid in der Welt

2. Oktober 2024: Ist die Welt gut oder schlecht? Optimismus, Pessimismus und die Deutung der Naturgesetze durch Leibniz und Voltaire

9. Oktober 2024: Take it easy. Verharmlosung als Bewältigungsstrategie

16. Oktober 2024: Dein Wille geschehe. Jesus von Nazareth und das Mit-Leiden Gottes

23. Oktober 2024: Von der Allmacht zur Ohnmacht. Dorothee Sölle und die Modifikationen der Eigenschaften Gottes nach Auschwitz

### Vorlesung 2, 25. September 2024:

### Sündenfall und freier Wille. Die klassischen Antworten auf das Leid in der Welt

Inhalt:

1. Das Rätsel des Bösen
2. Erbsünde
3. Der freie Wille (free-will-defense)

Literatur:

- Klaus von Stosch, Theodizee, 3. Auflage (2024)
- Christian Link, Theodizee. Eine theologische Herausforderung, 2. Auflage (2022)
- Augustinus: Der freie Wille (De libero arbitrio). Übersetzt von Carl Johann Perl. 4. Auflage (1986)
- Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung (1819-1859)

## 1. Das Rätsel des Bösen

*„Sag nicht: Meine Sünde kommt von Gott. Sag nicht: Er hat mich zu Fall gebracht. Denn Gott hat keine Freude an schlechten Menschen. Verabscheuungswürdiges hasst der Herr; alle, die ihn fürchten, bewahrt er davor. Er hat am Anfang den Menschen erschaffen und ihn der Macht der eigenen Entscheidung überlassen. Er gab ihm seine Gebote und Vorschriften. Wenn du willst, kannst du das Gebot halten; Gottes Willen zu tun ist Treue. Feuer und Wasser sind vor dich hingestellt; streck deine Hände aus nach dem, was dir gefällt.“*

Jesus Sirach 15,12-16 (ca. 175-180 v. Chr.)

*„Es ist also auch dies vor allen Dingen notwendig und heilsam für den Christen, zu wissen, dass Gott nichts zufällig 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 ganz und gar zermalmt. Deshalb müssen die, welche den freien Willen wollen behauptet haben, diese schlagende Erkenntnis entweder verneinen oder verleugnen oder auf irgendeine andere Weise von sich schaffen.“*

Martin Luther (1483-1546), Vom unfreien Willen (De servo arbitrio), 1525

Das Theodizeeproblem gewinnt seine eigentümliche Schärfe dadurch, dass hier zwei Realitäten aufeinander treffen, die ihrem traditionellen Verständnis nach in einem Gegensatz zueinander stehen und doch nicht voneinander getrennt werden können, als gingen sie einander nichts an: Gott und das Böse. Beschreibt das Problem des Bösen einen Konflikt, einen unauflösbaren (gar logischen) Widerspruch oder einen uns verborgenen Zusammenhang, den man kennen müsste, um zu verstehen, warum unsere Welt so ist, wie sie ist? Gibt es eine Verantwortung Gottes für das manifest Böse der Erde?

Die immer wieder diskutierten Antworten weisen in zwei durchaus verschiedene Richtungen:

- a) Wenn Gottes Urteil über die von ihm geschaffene Welt gilt: „Siehe, es war sehr gut“ (Gen 1,31), dann ist jede kausale Rückführung des Bösen auf Gott ausgeschlossen. Er selber ist vielmehr der erste von ihm Betroffene. Wenn das Böse vollends am Kreuz von Golgatha als der definitive Feind Gottes sichtbar wird, dann ist eine Komplizenschaft mit ihm undenkbar. Die Herstellung eines „ontologischen Zusammenhang“, also der Versuch, das Böse „in die gute Gesellschaft mit Gott“ zu bringen (K.Barth), ist ausgeschlossen. Es lässt sich, wie schon Kant erklärte, kein Zweck denken, um dessentwillen es notwendig wäre.
- b) Andererseits ist eine Entlastung Gottes von den Leiden und Übeln der Erde angesichts anderer Erklärungsmöglichkeiten ausgeschlossen. So z.B. folgende Antworten, die man hier zur Erklärung des Bösen vorgebracht hat: Gott hätte es „zugelassen“ als Strafe oder als Erziehungsmittel der Menschen. Dann wäre Gott allenfalls



„Alle Weisheit ist bey Gott“, 1. Kapitel von Jesus Sirach, Bibelillustration aus Zürich, 1654

als Schöpfer dieses fehlbaren Menschen anzuklagen. Er hätte dem Bösen zwar nicht kausal, wohl aber in der Weise einer instrumentalen Ursache zur Existenz verholfen. Ältere Versuche sind noch einen Schritt weiter gegangen. Thomas von Aquin argumentiert: Wenn es Böses gibt, dann gibt es auch Gutes; es wird nur am Kontrast zum Guten erkannt. Wenn das Gute wirklich existiert, muss auch das Böse wirklich existieren. Da aber alles Wirkliche auf Gott zurückgeht, kann er – so die Konsequenz – nicht aus der Verantwortung dafür entlassen werden, dass es überhaupt Böses in der Welt gibt.

So augenfällig uns das Böse in seinen Ausstrahlungen begegnet einfach dadurch, dass wir an und unter ihm leiden, so rätselhaft wird es freilich, sobald wir danach fragen, was uns da begegnet.

In Dantes Göttlicher Komödie stehen über dem Eingang des Höllentores die Worte: „Die ihr mich durchschreitet, lasset alle Hoffnung fahren.“ Sofern sich im mythischen Bild der Hölle darstellt, wie das Böse inmitten unserer Welt beschaffen ist und sich in ihr auswirkt, ist das Umfassendste, was sich darüber sagen lässt, die Feststellung: Das Böse ist das in sich Hoffnungslose. Ohne Hoffnung aber können wir nicht leben und auch nicht denken. Denn da wir wissen, dass wir in der Zeit sind, ist alles menschliche Denken und Handeln auf die Zukunft ausgerichtet und empfängt von dort her seine Perspektive. Deshalb können wir das Böse unter den Bedingungen der Normalität gar nicht begreifen.

Das Erste, was uns Erfahrung und Nachdenken zeigen, ist denn auch der Umstand, dass sich das Böse unserem Zugriff hartnäckig entzieht. Es scheint unserem Vorstellungsvermögen immer einen Schritt voraus zu sein. Wir bekommen es in seiner Wurzel nicht zu fassen. In seiner personifizierten Gestalt als Satan ist es uns abhanden gekommen – und das nicht erst seit heute. „Den Bösen sind sie los, die Bösen sind geblieben“, kommentiert Goethe im Faust ironisch diese epochale Wende der Aufklärung.

Die Eigendynamik des Bösen hat ihre handliche personale Maske abgestreift, doch dieser Abschied vom „Leibhaftigen“ hat das ungelöste Problem, für das sie stand, keineswegs erleichtert. Denn das Böse geht mit der Zeit

Wissenschaftler werden zu „Zauberlehrlingen“, die nicht wissen können und nicht danach fragen, wozu ihre Experimente und Erfindungen einmal dienen werden. Dennoch fehlt es keineswegs an plausiblen Rechtfertigungen: Es geht um die Heilung bisher unheilbarer Krankheiten und somatischer Defekte, also um etwas unbestreitbar „Gutes“. Der Arzt und Philosoph Viktor von Weizsäcker hat auf dem Hintergrund des II. Weltkriegs eine schwer bestreitbare Rechnung aufgemacht und das Problem hautnah zugespitzt: „Aus Naturwissenschaft folgt Technik, aus Technik kommen Maschinen, Maschinen werden zum Töten und Quälen missbraucht, schliesslich steht der Zauberlehrling da und weiss nicht, wann das Böse überhaupt angefangen hat: War diese Wissenschaft nur böse angewendet, oder war sie von Anfang an böse?“ Ich würde sagen: Sie war neutral.

Das Böse erwächst also nicht selten aus dem Guten, und sei es das vermeintlich Gute. Das Gute dürfte die Quelle sein, aus der es seine stärkste Kraft bezieht. Der Anschlag vom 11. September 2001 wurde nicht von gewissenlosen, moralisch skrupellosen Männern inszeniert. Die ihn ausführten, haben sich vielmehr auf der Seite des Guten verortet und ihrem Anschlag eine hochmoralische Legitimation gegeben. Auf ähnliche Weise führt uns unsere Gesellschaft vor Augen, dass gravierende Untaten nicht um des Bösen, sondern um eines verabsolutierten

Guten willen – sei es Ordnungsliebe, Pflichtgefühl oder Gehorsam – durchgeführt werden.

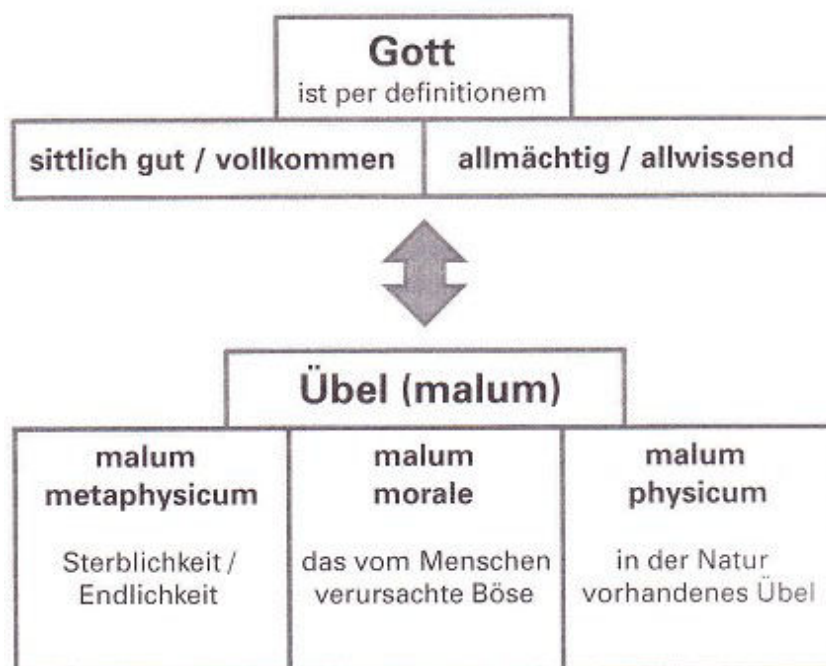
Das Böse wird nicht von niedrigen Motiven geleitet, sondern verbirgt sich im Mantel der Moral und verschwindet schliesslich darin. Das Böse untergräbt die Normalität des Alltags und wird so zum vermeintlich neuen Normalen, dem Erstrebenswerten, dem Guten.

Wenn das Böse aber nicht einfach ein Mangel an Gutem (*privatio boni*) ist, sondern sich als eine Wirklichkeit *sui generis* geltend macht, dann muss es als Fehlentwicklung einer ursprünglich guten Schöpfung verstanden werden.

Und die Fehlentwicklung kann nur zwei Ursachen haben: Entweder er ist die Folge eines nur vom Menschen verursachten „Falles“, den Gott zugelassen hätte. Dann wäre das Böse ein Akt des Menschen, und seine Auswirkungen könnten Gott selbst nicht zur Last gelegt werden. Damit sind wir beim Problem der Sünde.

Oder aber das Böse ist, bereits im Akt der Schöpfung – als Bedingung der Möglichkeit menschlicher Freiheit – grundgelegt. Dann fällt die Verantwortung für seine offenkundige Existenz unvermeidlich auf den „zulassenden“ Gott zurück. Das ist das Problem des freien Willens.

Graphische Darstellung des Theodizee-Problems der daraus abgeleiteten Erklärungsmuster im Bezug auf die drei Kategorien des Leidens: Freiheit und Sünde als Antworten auf die Frage des Woher des *malum morale*.



## 2. Erbsünde

Mit Erbsünde ( lateinisch *peccatum originale* ) ist in der christlichen Theologie der Zustand der Sündhaftigkeit gemeint, den alle Menschen teilen und der durch den Sündenfall von Adam und Eva geerbt wurde.

Der Sündenfall bringt den Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit/Rechtschaffenheit der Menschen mit sich. Die biblische Grundlage für diesen Glauben findet sich im Allgemeinen in Genesis 3 (der Geschichte der Vertreibung von Adam und Eva aus dem Garten Eden ) und in Texten wie Psalm 51,5 („Ich bin in Schuld geboren, und in Sünde hat mich meine Mutter empfangen“) und Römer 5,12-21 („Darum, wie durch einen Menschen die Sünde in die Welt

gekommen ist und durch die Sünde der Tod, so ist der Tod zu allen Menschen durchgedrungen, weil sie alle gesündigt haben“).

Die spezifische Lehre von der Erbsünde wurde im 3. Jahrhundert entwickelt und maßgeblich von Augustinus von Hippo (354–430 n. Chr.) geprägt, der als erster Autor den Ausdruck „Erbsünde“ verwendete. Unter dem Einfluss von Augustinus brachten die Konzile von Karthago (411–418 n. Chr.) und Orange (529 n. Chr.) theologische Spekulationen über die Erbsünde in das offizielle Lexikon der Kirche .



Augustinus von Hippo (354–430 n. Chr.); Freske in San Giovanni in Laterano (6. Jh.)

Die vermeintlich biblischen Begründungen der lassen sich bei genauer Betrachtung nicht aufrecht erhalten.

In Genesis 3, der Geschichte vom Garten Eden, wird weder Sex mit dem Ungehorsam von Adam und Eva in Verbindung gebracht, noch wird die Schlange mit Satan in Verbindung gebracht, noch werden die Worte „Sünde“, „Übertretung“, „Aufstand“ oder „Schuld“ erwähnt. In Psalm 51:5 heisst es: „Siehe, in Schuld bin ich geboren, und in Sünde hat mich meine Mutter empfangen“, doch obwohl der Sprecher die Sündhaftigkeit auf den Augenblick der Empfängnis zurückführt, heisst das noch lange nicht, dass dies auf die gesamte Menschheit anwendbar sei.



Die Vertreibung aus dem Paradies, Michelangelo Buonarroti, Deckenfresko der Sixtinischen Kapelle (1508-12)



Über die genaue Natur der Sünde Adams lehrte Augustinus, dass es sich sowohl um eine Tat der Torheit (insipientia) als auch des Stolzes und Ungehorsams gegenüber Gott von Adam und Eva handelte. Die Sünde Adams wird durch Begierde oder „schädliches Verlangen“ übertragen, was dazu führt, dass die Menschheit zu einer massa damnata (Masse des Verderbens, verdammte Menge) wird, deren Willensfreiheit zwar stark geschwächt, aber nicht zerstört ist: Als Adam sündigte, wurde die menschliche Natur fortan verwandelt. Adam – so Augustinus – hatte vor dem Sündenfall sowohl die Freiheit zu sündigen als auch nicht zu sündigen (posse peccare, posse non peccare). Nach dem Sündenfall haben die Menschen jedoch nicht die Freiheit, sich dafür zu entscheiden, nicht zu sündigen (non posse non peccare). Augustinus identifizierte auch männliches Sperma als das Mittel, durch das die Erbsünde vererbt wurde, wodurch nur Jesus Christus, der ohne Sperma gezeugt wurde, frei von der Sünde war, die von Adam durch den Geschlechtsakt übertragen wurde.



*Das Dogma der unbefleckten Empfängnis Marias als Konsequenz aus der Erbsündenlehre: Die Unbefleckte Empfängnis, Bartolomé Esteban Murillo (1617-1682)*

Adam und Eva haben durch sexuelle Fortpflanzung die menschliche Natur neu erschaffen. Augustinus bestand darauf, dass Begierde, die Cupido oder Libido kein wesenhafter Teil des Menschen, sondern eine „schlechte Eigenschaft“, der Mangel an Gutem oder eine Wunde sei. Er vertrat zudem zunächst die Ansicht, dass der freie Wille durch die Erbsünde geschwächt, aber nicht zerstört wurde, bis er im Jahr 412 n. Chr. zur stoischen Ansicht konvertierte, dass die Menschheit keinen freien Willen ausser dem zur Sünde habe.

Erst wenn alle Sünde abgewaschen und beendet ist, das heisst bei der Auferstehung der Toten, wird der Mensch von seinen Leidenschaften befreit und kann wieder zu reinen Gefühlen finden.

Ausserbiblische und säkulare (nicht-theologische) Sündenfalltheorien:

- Prometheus
- Kritik an der Neolithischen Revolution (neolithische Revolution als Anfang vom Untergang der Menschheit)

### 3. Der freie Wille (free-will-defense)

Eine der ältesten Lösungen des Theodizeeproblems geht von der Beobachtung aus, dass es offenbar nicht Gott, sondern die Menschen selbst sind, die einander Leid zufügen. Zumindest im Hinblick auf das moralische Übel scheint dies zuzutreffen, resultiert dieses Übel doch definitionsgemäss aus den Entscheidungen freier Wesen, wofür nicht unmittelbar Gott, sondern diese Wesen selbst verantwortlich sind. Mittelbar ist natürlich auch Gott für das moralische Übel verantwortlich, denn er hat eine Welt erschaffen, in der freie Wesen entstehen konnten.

Das Argument der Willensfreiheit besteht aus zwei Prämissen.

- Existenz des freien Willens: Eine dieser Prämissen ist die Tatsachenbehauptung, dass der Mensch einen freien Willen hat.
- Positivität des freien Willens: Und die zweite Prämisse ist das Werturteil, dass es für den Menschen besser sei, mit freiem Willen ausgestattet zu sein als ohne freien Willen zu leben.

Zunächst besagt die eine grundlegende Annahme, dass Menschen (möglicherweise auch andere Wesen) über einen freien Willen verfügen. Dabei handelt es sich um eine Tatsachenbehauptung, die aus mehreren Gründen umstritten ist. Umstritten ist sowohl die Bedeutung von „Willensfreiheit“ als auch deren Existenz. Eine Minimalvoraussetzung von Willensfreiheit besagt, dass der Handelnde der Urheber seiner Entscheidungen ist. Eine Entscheidung bzw. Handlung wäre demnach dann frei, wenn sie willentlich und überlegt geschieht. Hinzu kommen muss, dass die Entscheidung unter den gleichen Bedingungen auch anders hätte getroffen werden können. Dass der Mensch sich in diesem Sinn frei fühlt, dürfte kaum bezweifelt werden. Wohl aber wird – heute v.a. seitens der Neurowissenschaften und Hirnforschung – bezweifelt, ob er es auch tatsächlich ist.

Auch in der christlichen Tradition war die Existenz der Willensfreiheit keineswegs unumstritten. Herausragende Vertreter waren ihr gegenüber skeptisch oder gar ablehnend eingestellt. Die theologisch motivierte Ablehnung der Willensfreiheit hängt mit verschiedenen Aspekten des Gottesverständnisses zusammen. Einige befürchteten eine Einschränkung der göttlichen Allmacht und Souveränität und lehnten aus diesem Grund die Willensfreiheit ab. Wenn nämlich Gott alles bestimmt, was geschieht, findet sich kein Raum mehr für freie autonome Entscheidungen der Geschöpfe. Wenn Gott alles voraussieht, dann scheinen die Geschöpfe niemals die Macht zu haben, sich auch anders entscheiden zu können. Wenn schliesslich nichts geschieht, ohne dass Gott es will, dann sind freie Entscheidungen von Geschöpfen, die der Absicht des Schöpfers widersprechen, undenkbar. Aus diesen und anderen Gründen war die Vereinbarkeit von göttlicher Allmacht und Allwissenheit einerseits und menschlicher Willensfreiheit andererseits eine der grossen Fragen der christlichen Tradition. Sie führt bis in die Gegenwart herein zu lang anhaltenden und teilweise heftig umstrittenen Debatten.

Die zweite Prämisse des Arguments der Willensfreiheit beruht auf einem Werturteil und besagt, dass es sich bei der Willensfreiheit um einen eminent hohen Wert handelt.

*„Ein Geschöpf, das mit freiem Willen sündigt,  
(ist) vorzüglicher als eines, das nicht sündigt,  
weil es den freien Willen nicht besitzt.“*

Augustinus (354-430), De libero arbitrio III,15

Warum sollte eine Welt mit freien Wesen besser – im Sinne von wertvoller – sein als eine Welt, in der alle Ereignisse festgelegt bzw. determiniert sind? Die Antwort auf diese Frage hängt mit dem jeweiligen Menschenbild zusammen. Willensfreiheit gilt als Voraussetzung für Sittlichkeit und Verantwortlichkeit. Wäre der Mensch nicht frei, dann wäre er für sein Handeln nicht verantwortlich, er wäre dann keine Person, sondern eine Marionette, die an den Fäden seiner genetischen Veranlagung, seiner sozialen Umwelt oder anderer Determinanten hänge. Die moralische Unterscheidung zwischen „gut“ und „schlecht“, „richtig“ und „falsch“ hängt von der Willensfreiheit ab. Wäre die Willensfreiheit eine Illusion, wie Kritiker behaupten, dann gäbe es im Übrigen ausschliesslich „natürliche Übel“. Es bestünde dann kein wesentlicher Unterschied zwischen vermeintlich moralischen Katastrophen, wie dem Holocaust, und Naturkatastrophen, wie dem Erdbeben von Lissabon. In beiden Fällen wären allein Naturgesetze für das Unheil verantwortlich.

### a) Differenzierungen der Freiheit

#### Positive und negative Freiheit (Freiheit von etwas - Freiheit zu etwas)

Der britisch-jüdische Philosoph Isaiah Berlin unterschied zwischen negativer und positiver Freiheit. Negative im Gegensatz zu positiver Freiheit ist ein Zustand der Freiheit, in dem keine von anderen Menschen ausgehenden Zwänge ein Verhalten erschweren oder verhindern (Freiheit von Zwang, von Einschränkungen).

Das Pendant bezeichnet nach Berlin einen Zustand der Freiheit, in dem die Möglichkeit der passiven Freiheit auch tatsächlich genutzt werden kann, oder nach noch weitergehender Auffassung einen Zustand, in dem die Möglichkeit tatsächlich genutzt wird (Freiheit zum Nutzen von Handlungsmöglichkeiten).

Ein Beispiel für negative Freiheit ist, wenn jemand seine Meinung frei äussern darf, ohne dass die entsprechende Person von anderen z. B. durch Zensur gehindert wird.

Positive Freiheit würde beispielsweise bedeuten, dass die Kommunikationsmittel und der Zugang zu Medien zur Verfügung stehen, um eine freie Meinungsäusserung auszuüben, oder nach weitergehender Auffassung, dass die jeweilige Meinung auch tatsächlich geäussert wird. Glaubensfreiheit: Freiheit, ohne Einschränkung zu glauben. Aber auch Möglichkeit, auf Religion zu verzichten.



Isaiah Berlin (1909-1997)

#### Willensfreiheit (libertarische Freiheit) und Handlungsfreiheit (kompatibilistische Freiheit)

Wenn wir im Zusammenhang von der Verantwortung des Menschen für das Leiden von Willensfreiheit sprechen, meinen wir Freiheit im libertarischen Sinne. Willensfreiheit im libertarischen Sinne meint die Möglichkeit, unter identischen Anfangs- und Randbedingungen in verschiedener Weise handeln zu können. Libertarier gehen also davon aus, dass es freie Entscheidungen des Menschen gibt, die durch den genetischen Code, die Erziehung des Menschen und alle äusseren Umstände einer Entscheidung nicht vorherbestimmt sind.

In der Sicht des Libertarismus ist der Mensch also erst im eigentlichen Sinne frei, wenn er nicht nur tun kann, was er will, sondern wenn er auch wollen kann, was er will. Willensfreiheit



in diesem emphatischen Sinne ist zu unterscheiden von kompatibilistischer Freiheit, die man auch als Handlungsfreiheit bezeichnen kann. Kompatibilisten vertreten ein Freiheitskonzept, das mit einer kausalen Geschlossenheit der Welt kompatibel ist. Freiheit in diesem Sinne ist die Freiheit, tun und lassen zu können, was man tun und lassen will. Eine Person ist also dann im kompatibilistischen Sinne frei, wenn sie frei von Zwang ist und ihrem Willen folgen kann. Was die Person will, ist jedoch vollständig vorherbestimmt, d.h. zumindest prinzipiell aus genetischem Code, der Erziehung des Menschen und den äusseren Umständen einer Entscheidung ableitbar.

Das Konzept einer kompatibilistischen Freiheit ist also eine verdeckte Form der Absage an die menschliche Willensfreiheit. Indirekt schliesst sie die Relevanz des freien Willens für die Theodizee schon im Ansatz aus. Denn wird die geschöpfliche Freiheit so konzipiert, dass sie mit einem deterministischen Weltbild kompatibel ist, fällt jede menschliche Verfehlung unmittelbar auf Gott zurück. Gott hat dann nicht nur die Letztverantwortung für das Grauen, das Menschen einander antun, sondern hat es selber gewollt und hervor gebracht. Der Mensch muss also im libertarischen Sinne frei sein, wenn das Verhältnis zwischen Gott und Mensch als das freier gegenseitiger Zuwendung und Liebe beschrieben werden soll. Wenn dem Menschen eine Verantwortlichkeit für das Leid in der Welt zukommen soll, dann muss er nicht nur tun können, was er will. Dann muss er auch wollen können, was er will.

## b) Theologische Infragestellung des freien Willens: Luther vs. Erasmus

In seiner Schrift „De servo arbitrio“ entfaltet Martin Luther eine völlig andere Sicht auf die Willensfreiheit. Er hält der Möglichkeit des freien Willens diejenige des unfreien Willens entgegen. Luther wendet sich dabei gegen die humanistisch-libertarische Ansicht des Erasmus von Rotterdam (1466/9-1536).

Dabei muss man wissen: Erasmus war alles andere als ein Verfechter einer überzogenen Freiheitstheorie und einer völligen Autonomie des Menschen. Vielmehr ging er davon aus, dass Anstoss und Vollendung aller guten Handlungen des Menschen allein durch Gottes Gnade bewirkt sind und es lediglich der menschlichen Mitwirkung bedarf. So kommt er in seiner Schrift „De libero arbitrio“ (1524) zu dem auf Vermittlung angelegten Schluss: „Ich billige die Meinung jener, die dem freien Willen einiges zuschreiben, aber der Gnade das meiste.“ Erasmus spricht sich also durchaus für eine Relativierung menschlicher Willensfreiheit aus; allein ihre Tilgung in der Beziehung zu Gott und in der Wirkung des Heils lehnt er strikt ab. Willensfreiheit bedeutet für ihn auch die „Kraft des menschlichen Wollens, durch die sich der Mensch dem zuwenden, was zum ewigen Heil führt, oder sich davon abkehren könnte.“ Sein wichtigstes Argument ist auch heute noch einer der entscheidenden Punkte der Debatte. Es kann doch nicht sein – so Erasmus –, dass ein gerechter und liebender Gott die Menschen für etwas bestraft, das sie nicht zu verantworten haben. Kurzum – so Erasmus wörtlich – ohne



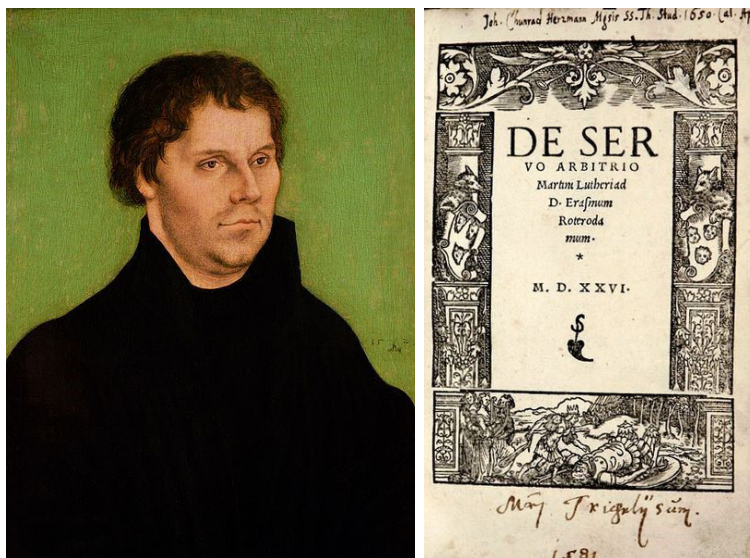
Erasmus v. Rotterdam (1466/9-1536) /  
De libero arbitrio (1524)

Willensfreiheit „sehe ich nicht ein, auf welche Weise die Frage nach der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes gelöst werden kann.“

Luther hält Erasmus in seiner Antwortschrift „De servo arbitrio“ (1525) entgegen, dass der Mensch im Verhältnis zu Gott nicht frei ist. Ohne die Argumentation des Erasmus sonderlich ernst zu nehmen, bestreitet Luther, dass der Mensch in irgendeiner Weise von sich aus frei an dem Guten mitwirken kann, das die Gnade Gottes in ihm bewirkt. Dadurch bestreitet er keineswegs allgemein die Existenz der Willensfreiheit. Es kommt ihm nur auf die Frage an, ob diese Freiheit auch die Gott-Welt-Beziehung prägt und als wechselseitiges Bestimmungsverhältnis gedacht werden darf. Seine Antwort lässt hier nichts an Deutlichkeit zu wünschen übrig: „Ein gewisses Mass freier Entscheidung kannst Du wohl dem Menschen mit Recht zubilligen, aber ihm in göttlichen Dingen einen freien Willen zuzubilligen, das geht zu weit.“ Entsprechend hält Luther in seiner drastisch-deftigen Sprache in einer oft zitierten Passage fest:

„So ist der menschliche Wille in die Mitte gestellt (zwischen Gott und Satan) wie ein Zugtier. Wenn Gott sich darauf gesetzt hat, will er und geht, wohin Gott will ... Wenn Satan sich darauf gesetzt hat, will und geht er, wohin Satan will. Und es steht nicht in seiner freien Entscheidung, zu einem von beiden Reitern zu laufen oder ihn sich zu verschaffen zu suchen, sondern die Reiter selbst kämpfen miteinander, ihn zu erlangen und zu besitzen.“

Martin Luther, „De servo arbitrio“ (1525)



Martin Luther (1483-1546), De servo arbitrio (1525)

Wie kommt Luther zu dieser radikalen Position? Sie wurzelt in der für seine Biografie zentralen Erfahrung, dass ich aus eigener Kraft keinen gnädigen Gott bekommen kann. Die Rettung und Annahme des Menschen durch Gott liegt gänzlich jenseits dessen, was der Mensch sich verdienen kann. Alle Anstrengungen des Menschen, das heilvolle Handeln Gottes aus eigener Kraft begleiten zu wollen, führen nach Luther zur Sünde. Wenn Christus und sein Geist einen Menschen ergriffen und aus

der Knechtschaft befreit haben, dann ist er im Entscheidenden nicht mehr frei, auch anders zu handeln, sondern er kann nicht anders als das zu tun, wovon er erfüllt ist.

Wenn er aber umgekehrt besetzt ist von den Götzen und Mächten dieser Welt, dann ist er seiner selbst nicht mächtig und verstrickt sich in aussichtsloser Weise in seine Schuld.

Und hier bringt Luther dann auch wieder die Freiheit ins Spiel: Durch Gottes rettende Gnade wird der Mensch zur Freiheit befreit. Freiheit erscheint auf diese Weise nicht mehr als Wahlfreiheit, sondern als von Gott hervorgerufene und ermöglichte Verfassung des Menschen. Das Gesollte wird dadurch zum gern Gewollten. Gottes Geist ruft das ‚Gern-Wollen‘ im Menschen hervorruft. Der Mensch tut aus freien Stücken, wozu er berufen ist.

Häufig wird im Zusammenhang mit dem Verhältnis von Gott und Mensch und der damit mitgedachten Einschränkung der menschlichen Willensfreiheit die Analogie vom Glaubens- zum Liebesverhältnis gezogen. Die Liebe ist eine Himmelsmacht, sie ist unverfügbar. Doch – hier muss Luther einschränkend entgegengehalten werden – ich habe eine Möglichkeit, mich auf verschiedene Arten zur Liebe zu verhalten: sie zu erwidern oder abzulehnen, mich darauf einlassen oder mich zu verschliessen. Dieses sich einlassen hat mit Freiheit zu tun: Cognitio – Assensus – Fiducia.

Und: ich kann mich zwar auf die Liebe einlassen, aber das heisst noch lange nicht, dass ich deswegen in der Liebe bleiben muss. Beim Glauben muss man eben – mit Wittgenstein gesprochen – „von etwas ergriffen und umgedreht werden.“ Aber so fährt Wittgenstein fort: „Ist man umgedreht, dann muss man umgedreht bleiben.“ Und eben dieses „Umgedreht-Bleiben“ hat mit Freiheit zu tun. Der Glaube ist an einem Punkt an ein Moment willentlicher Zustimmung gebunden und damit an ein Freiheitsmoment. Ich kann mich zu diesem Gerufen- und Ergriffenwerden verhalten. Ich kann mich distanzieren oder nähern, mich für oder gegen den Glauben entscheiden.

### c) Neurologisch-biologische Infragestellung des freien Willens

Waren es in Neuzeit und Moderne zunächst Disziplinen wie die Physik und die Psychologie, die die Existenz der Willensfreiheit in Frage stellten, so rücken in den letzten Jahren mehr und mehr die neuen Erkenntnisse der Hirnforschung in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Die Debatte um die Bestreitung jeder Form von Willensfreiheit durch eine Reihe von Hirnforschern ist auf diese Weise zu einem der beliebtesten Themen der Feuilletons der letzten Jahre geworden.

Neurologie-Forscher bestreiten die Existenz von Willensfreiheit und halten unsere Selbstwahrnehmung an dieser Stelle für eine Täuschung. Sie lehnen die klassische Unterscheidung zwischen (mental bzw. intentional hervorgerufenen) Gründen und Ursachen ab. Gründe sind in ihren Augen nichts anderes als uns sinnvoll erscheinende Ursachen, deren kausale Ursprünge wir nicht kennen und uns deshalb selber zuschreiben. So etwas wie unverursachte Selbstbestimmung durch Intentionen gäbe es nicht. Alle mentalen Phänomene werden auf neuronale Determinanten zurückgeführt, d.h. es wird behauptet, dass alle menschlichen Denkoperationen letztlich durch unser Gehirn verursacht sind und dass es so etwas wie Selbstbestimmung durch einen freien Willen gar nicht gibt.

Beispiel: Triebe statt Liebe

Das wissenschaftliche Sezieren der Liebe steht in vielem noch am Anfang. Doch eine Sichtweise hat sich schon jetzt radikal geändert: Liebe ist nur noch in der Kunst und in unserem subjektivem Erleben eine Angelegenheit des Herzens. Denn mittlerweile haben Forscher das Gehirn als eigentlichen Ort des romantischen Geschehens ausgemacht.

Pionierarbeit auf diesem Gebiet leisteten 2000 die Neurowissenschaftler Semir Zeki, University College London und Andreas Bartels, Max-Planck-Institut für Biologische Kybernetik in Tübingen. Sie nahmen per funktioneller Magnetresonanztomografie das Gehirn von 17 Probanden unter die Lupe. Einmal zeigten sie den schwer Verliebten Bilder ihrer Partner und ein andermal Fotos von Freunden. Wie sich zeigte, sprang beim Anblick des innig geliebten Menschen vor allem das limbische Belohnungssystem an. (Triebfedern des Tuns). Gleichzeitig führen aber auch manche Areale ihre Tätigkeit nach unten, etwa der präfrontale Cortex Er ist für rationale Entscheidungen wichtig. Ausserdem drosselte ein Netzwerk um die temporo-parietale Kreuzung seine Aktivität. Es ist normalerweise dafür zuständig, andere Menschen sozial einzuschätzen.

Einige Hirnforscher sehen darin eine Bestätigung für die alltägliche Erfahrung, dass Liebende oft kopflos handeln. Und auch Bartels und Zeki vermuteten in ihren Ergebnissen eine mögliche neurobiologische Erklärung, warum Liebe blind macht. Alternativ gibt es hormonbasierte Hypothesen zur Täuschung der Liebe: Die Freisetzung von Dopamin und Oxytocin, gepaart mit instinktiven Paarungsmechanismen, führt zu Illusionen – vor allem zur Idealisierung des Partners.

Erschreckt von dieser deterministischen Weltsicht bestreiten Philosophen und Theologen grundsätzlich die Zuständigkeit empirischer Forschung für die Frage nach der Existenz von Willensfreiheit und treten erst gar nicht in den Dialog mit den Forschungsergebnissen der Neurowissenschaften ein. Und in der Tat gibt es nach wie vor kaum überzeugende Forschungsergebnisse der Neurowissenschaften für die Frage nach der Existenz der Willensfreiheit. Der Neurowissenschaft gelingt es zwar mehr und mehr neuronale Korrelate und Prozesse für verschiedene Bewusstseinszustände zu identifizieren, also zu sagen, wo etwas in unserem Gehirn passiert, wenn wir bestimmte Empfindungen haben. Aber damit sagt sie nichts über deren Verursachung. Die Tatsache, dass im Gehirn etwas Messbares geschieht, wenn man eine Entscheidung trifft, sagt nichts darüber aus, ob es Freiheit im Sinne radikaler Selbstbestimmung gibt. Das Gehirn ist ein Organ, somit ein Instrument unseres Denkens und Tuns. Die Tatsache, dass wir mit dem Gehirn denken, heisst noch nicht, dass das Gehirn ohne uns, ohne unser personales Zutun denkt. Die Tatsache, dass wir mit dem Gehirn denken, heisst nicht, dass das Gehirn anstelle von uns Entscheidungen trifft.

Wir wissen zwar dank der Erkenntnisse der Hirnforschung deutlich mehr über die Funktionsweise unseres Gehirns. Dennoch ist weiter völlig unklar, in welchem Verhältnis die hier zu Tage tretenden materiellen Prozesse zu Phänomenen wie Freiheit, Selbstbewusstsein, Wille und moralischer Wertung stehen. Die Hirnforschung fördert insofern nichts weiter als die Erkenntnis zutage, dass der Mensch sich und seine Freiheit leiblich, d.h. auch mit messbaren Gehirnreaktionen, realisiert.

#### **d) Der Preis der Freiheit: Argumentationslinie einer auf dem freien Willen aufbauenden Theodizee**

Wenn Gott eine Welt mit freien Wesen erschafft, dann erschafft er zwar einerseits eine wertvolle Welt. Andererseits muss er aber zwangsläufig in Kauf nehmen, dass einige Wesen ihre Freiheit missbrauchen und anderen entsetzliches Leid zufügen. Freiheit und Sünde sind die zwei Seiten ein und derselben Medaille.

Gottes Allmacht besteht gerade darin, Eigenständigkeit und geschöpfliche Freiheit zu ermöglichen. Will Gott geschöpfliche Freiheit als Freiheit für sich gewinnen, bleibt ihm keine andere Wahl, als diese in ihrer Freiheit absolut zu respektieren – auch ihren möglichen Missbrauch. Will Gott also in ein wirkliches Freiheitsverhältnis zu seinen Geschöpfen eintreten und dadurch wechselseitige Liebe zwischen Schöpfer und Geschöpf ermöglichen, muss er die Verfehlungen menschlicher Freiheit zulassen, so dass die vom Menschen verursachten Leiden (*malum morale*) als Preis seiner Freiheit anzusehen sind. Offenbar hat sich Gott – so könnte man in dieser Stossrichtung formulieren – dazu entschlossen, die Intention seiner Liebe nur mit den Mitteln der Liebe und damit nur im Zusammenwirken mit seinen Geschöpfen Wirklichkeit werden zu lassen. Gottes ursprünglicher Entschluss, Freiheit zu wollen und um Freiheit zu werben, um Liebe zu ermöglichen, wäre somit ein Rechtfertigungsgrund für das Leiden in der Welt.

1. Die Annahme bzw. die Postulierung, dass der Mensch mit einem freien Willen als Bedingung seines moralischen Handelns ausgestattet ist. Die Existenz des freien Willens ist mit Mitteln der theoretischen Vernunft und empirischer Wissenschaft nicht widerlegbar.
2. Es ist für den Menschen besser, in Freiheit das moralisch Richtige wählen zu können, als im Verhalten und Handeln durchgängig determiniert zu sein.
3. Es ist logisch unmöglich, jemandem die Freiheit zu eröffnen, ohne ihm gleichzeitig die Möglichkeit zu geben, auch das Falsche wählen zu können.
4. Jede vom Leiden betroffene Person kann in Bezug auf die eigene Lebensgeschichte zu der Einschätzung kommen, dass der positive Wert des freien Willens das damit verbundene Risiko falscher bzw. leiderzeugender Entscheidungen aufwiegt.

Einwände gegen die Free-Will-Defense:

Zumindest ist die Idee zwar freier, aber zum Guten determinierter Wesen ein Unding. Gelegentlich wird eingewendet, dass Gott unseren Freiheitsspielraum auch so hätte einschränken können, dass wir nicht in der Lage wären, in das Leben anderer einzugreifen und ihnen Leid zuzufügen. Schliesslich treffen wir viele Entscheidungen, die keine Auswirkungen auf das Leben anderer haben. Der Wert der Willensfreiheit hätte sich also auch ohne das Risiko der Sünde verwirklichen lassen. Teilweise ist der Freiheitsspielraum einiger weniger Menschen so erschreckend gross, dass sie einer Unzahl anderer das Leben buchstäblich zur Hölle machen können. Wäre es nicht besser, den menschlichen Freiheitsspielraum so einzuschränken, dass kein Mensch die Macht besässe, in das Leben anderer einzugreifen? Eine solche Einschränkung hätte zweifellos viel Elend und Leid verhindert. Aber sie hätte auch dazu geführt, dass unsere Entscheidungen keinerlei moralische Relevanz besässen. Jeder könnte sich nur um sich selbst kümmern. Keiner könnte in das Leben anderer gravierend eingreifen, und zwar weder zum Guten noch zum Schlechten. Gerade weil Menschen über die Macht verfügen, nicht nur Entscheidungen hinsichtlich ihres eigenen Lebens zu treffen, sondern auch in das Leben anderer gravierend einzugreifen, sind ihre Entscheidungen moralischer Natur. Nur aus diesem Grund gibt es überhaupt Selbstbestimmung, Moralität und Verantwortung.

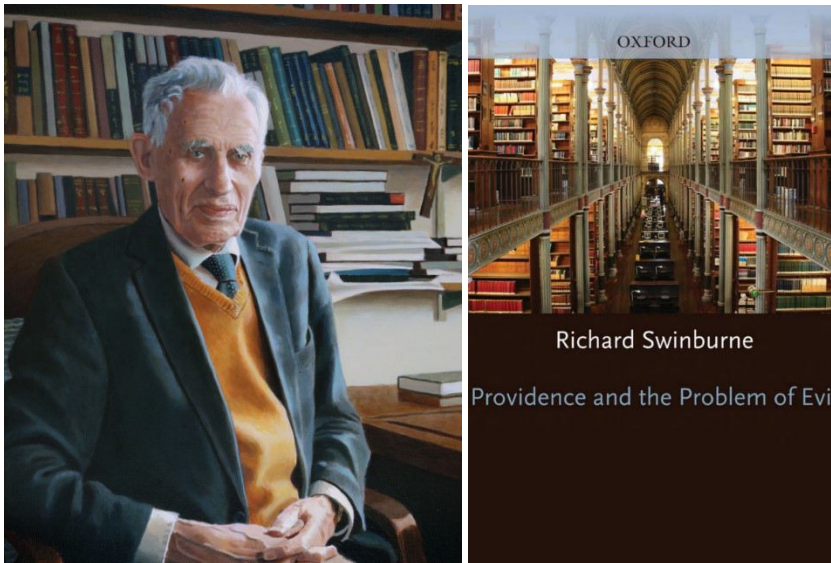
Ein ausgeklügelter Einwand gegen die free-will-defense geht davon aus, dass es logisch bzw. widerspruchsfrei denkbar wäre, dass ein Mensch aus freien Stücken niemals sündigt, d.h. niemals anderen Leid zufügt.

Wenn dies denkbar wäre, dann hätte Gott ausschliesslich solche Menschen erschaffen können, die zwar frei sind, die aber ihre Willensfreiheit niemals missbrauchen, sondern immer frei das Gute tun. Gott hätte demzufolge eine Welt mit Willensfreiheit, aber ohne moralische Übel erschaffen können. Die Frage ist, wie man sich dies genauer vorstellen soll. Natürlich kann Gott nicht der Urheber der freien Entscheidungen sein, denn in diesem Fall wären sie nicht mehr die freien Entscheidungen der Geschöpfe. Wenn Gott aber allwissend ist, dann weiss er um die Entscheidungen seiner Geschöpfe, noch bevor er sie erschafft. Er könnte dann nur diejenigen Geschöpfe erschaffen, von denen er im Voraus weiss, dass sie sich immer frei für das Gute entscheiden werden. Wenn Gottes Allwissenheit auch die freien zukünftigen Entscheidungen umfasst, wäre dies durchaus möglich. Fraglich ist jedoch, ob die Erkennbarkeit dieser Entscheidungen nicht ihre Freiheit ausschliesst. Damit ist eine der in diesem Zusammenhang schwierigsten religionsphilosophischen Fragen berührt: Kann ein allwissender Gott freie Entscheidungen voraussehen? Wenn er es kann, dann droht die Freiheit der Entscheidungen aufgehoben zu werden, weil es nicht mehr in der Macht der Handelnden liegt, sich auch anders als von Gott vorhergesehen entscheiden zu können. Wenn er es nicht kann, dann scheint Gott nicht allwissend zu sein und mit der Erschaffung der Welt ein unkalkulierbares Risiko einzugehen.



Ein letztes und entscheidendes Problem des Arguments der Willensfreiheit besteht darin, dass es augenscheinlich nur das Problem der moralischen Übel behandelt und dass es daher nicht dazu in der Lage ist, eine umfassende Lösung des Theodizeeproblems zu liefern. Selbst wenn die free-will-defense überzeugend wäre, bliebe die Existenz der natürlichen Übel ungeklärt. Es gibt verschiedene Versuche, das Argument der Willensfreiheit auch auf das Problem der natürlichen Übel auszuweiten. In der Tradition wurden die natürlichen Übel verschiedentlich mit der Willensfreiheit nicht-menschlicher freier Wesen, wie z.B. der Dämonen oder des Teufels, in Verbindung gebracht. In einer Zeit, in der die Ursachen von Naturkatastrophen weitgehend bekannt sind, wirkt diese Lösung ziemlich abwegig. Was sollte etwa den Teufel dazu bewegen, ausgerechnet in Japan oder in Kalifornien immer wieder die Erde beben zu lassen? Dass sich gerade in diesen Regionen immer wieder Erdbeben ereignen, hängt offensichtlich mit den dortigen geologischen Gegebenheiten zusammen und nicht mit der Bösartigkeit des Teufels.

Richard Swinburne, *Providence and the Problem of Evil* (1998), schlägt eine andere Strategie vor. Er geht davon aus, dass die free-will-defense den Kern jeder Theodizee bildet und versucht dann, das Argument auch auf die natürlichen Übel auszuweiten. Nach Ansicht von Swinburne sind die natürlichen Übel notwendig, damit Menschen die Freiheit haben können, Gutes hervorzubringen. Krankheit, Unfälle und Naturkatastrophen stellen Menschen vor die Aufgabe, Vorkehrungen dagegen zu treffen und dafür wissenschaftlich zu forschen und an technischen Entwicklungen zu arbeiten.



Richard Swinburne (geb. 1934); *Providence and the Problem of Evil* (1998)