

MANFRED SCHEUER

Dein Wille geschehe

Systematische Annäherung an eine Vaterunser-Bitte

Eine Theologie, die sich auf Offenbarung Gottes bezieht, kann auf die Rede vom Willen Gottes nicht verzichten. Gleichzeitig aber muss ihr bewusst bleiben, wie missverständlich und missbrauchbar diese Rede ist. Der Trierer Professor für Dogmatik fragt nach Kriterien und Konkretionen für ein sachgerechtes theologisches Verständnis des Willens Gottes. (Redaktion)

Dass Gott einen Willen hat, dass dieser Wille die Grundlage von Schöpfung und Heilsgeschichte ist, dass Jesus ganz aus dem Willen des Vaters lebt, gehört zu den Grundüberzeugungen der Heiligen Schrift und der Kirche beziehungsweise zum selbstverständlichen Vokabular des Gebetes. Der biblisch-christliche Glaube würde zerstört, löste man diese Überzeugung vom Willen und von der Freiheit Gottes von ihm ab. Das betrifft die Felder der Natur, der Geschichte und auch des persönlichen Lebens. So formuliert das I. Vatikanische Konzil: „Die heilige katholische apostolische römische Kirche glaubt und bekennet, dass ein wahrer und lebendiger Gott ist, Schöpfer und Herr des Himmels und der Erde, allmächtig, ewig, unermesslich, unbegreiflich, an Vernunft und Willen sowie jeglicher Vollkommenheit unendlich.“ (DH 3001) Und die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanum geht davon aus, dass „Gott ... in seiner Güte und Weisheit beschlossen [hat], sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun“. (DV 2) Die erste unmittelbare Reaktion auf die theologische und spirituelle Rede vom Willen Gottes wird vielfach ideologiekritisch sein. Ideologiekritik weist hin

auf den Missbrauch des Willens Gottes für absolutistische Herrschaft, Despotie, Krieg, Zerstörung, Entfremdung, Heteronomie, quasi für alle Ideologien, die es im Verlauf der Geschichte gegeben hat. So sieht gegenwärtige Ideologiekritik den Monotheismus als Ursache von Gewalt, Aggression, Kolonialismus, als Ursache einer Blutspur, die sich durch die Geschichte zieht. Der Wille Gottes musste als Legitimation für nationale und ökonomische Interessen herhalten. Er gab die sakral-biologische Weihe für feudale und aristokratische Klassengesellschaften ab. Zudem gilt die Identifikation des faktischen Geschichtsverlaufs mit dem Willen und Wirken Gottes (Hegel) zu Recht als triumphalistisch und zynisch. Dieser Gott der Verfolger und der Herrscher wird aus Amt und Würden entlassen.

Ideologiekritik meldet sich auch gegenüber der Überzeugung einer persönlichen Erwählung oder Führung durch den Willen Gottes an. Ist ein solcher Glaube nicht von vornherein religiöser Utilitarismus, ja Narzissmus, eine egozentrische „Sentimentalität ohne Wahrheitssubstanz“, die irrationalen Trost erheischt und irrealer Stabilität gewährt?¹

¹ K. Barth, Die Kirchliche Dogmatik III/3, Zürich 1993, 162.

Anders gelagert ist die Kritik an der Rede vom Willen Gottes im Bezugsrahmen der Naturwissenschaften: Mit der Mathematisierung, Geometrisierung und Mechanisierung des Naturverständnisses im Sinne eines von Gott eingesetzten und permanent stabilisierten, selbstregulativen Ordnungszusammenhangs war eine spontan-kausale Intervention in das Naturgeschehen nicht länger denkbar. Gott konnte nur noch als Ingenieur oder Programmierer, aber nicht mehr als Akteur gedacht werden, der aktiv in den laufenden Prozess eingreift, geschweige denn jedes einzelne Geschehen unmittelbar initiiert und disponiert.

Schließlich ist auf ein alltagssprachliches und volkstümliches Verständnis des Willens Gottes hinzuweisen. Dieses versteht die Vaterunser-Bitte „Dein Wille geschehe“ etwa so: Wir nehmen hin, was Gott an Leid beschlossen hat. Wir beugen uns vor dem, wogegen wir nichts tun können. Wir sehen ein, dass gegen den Tod, wenn Gott ihn will, niemand etwas machen kann. – Eine düstere, karfreitägliche Auslegung, die nach Beerdigung „riecht“, eine Auslegung, deren Hintergrund ein dunkles, fatalistisches Gottesbild ist.

Können wir, und wenn ja, wie und mit welchen Differenzierungen von einem „Willen Gottes“ sprechen? In einem ersten Schritt (1) sollen neuzeitliche Aporien in der Rede vom Willen Gottes holzschnittartig aufgegriffen werden; exemplarisch sollen diese am Streit um Abrahams Opfer (Gen 22), wie es von Immanuel Kant und Sören Kierkegaard thematisiert wird, deutlich werden; (2) sollen die Voraussetzungen der

biblisch-kirchlichen Rede vom Willen Gottes theologisch rekonstruiert und (3) Grundgestalten und Dimensionen dieses Willens expliziert werden.

1. Der Streit um Abrahams Opfer

Autonomes Sittengesetz contra Wille Gottes (Immanuel Kant)

Für den Königsberger Philosophen liegt das Wesentliche der Religion in der Moralität. Alles andere (Gebet, Kirchenglaube, Sakramente etc.) gehört zu den Accessoires. Eine Begründung der Moralität durch den Willen Gottes, durch Inspiration oder Offenbarung, ist eher schädlich als nützlich. Im Streit der Fakultäten (1798) greift er Abrahams Opfer auf: „Denn wenn Gott zum Menschen wirklich spräche, so kann dieser doch niemals wissen, dass es Gott sei, der zu ihm spricht ... Zum Beispiel kann die Mythe von dem Opfer dienen, das Abraham, auf göttlichen Befehl, durch Abschachtung und Verbrennung seines einzigen Sohnes bringen wollte. Abraham hätte auf diese vermeintliche göttliche Stimme antworten müssen: dass ich meinen guten Sohn nicht töten solle, ist ganz gewiss; dass aber du, der du mir erscheinst, Gott sei, davon bin ich nicht gewiss, und kann es auch nicht werden, wenn sie auch vom (sichtbaren) Himmel herabschallte.“²

Kriterium für die Moralität einer Norm ist die autonome Vernunft, nicht die vermeintliche Offenbarung, nicht der Wille Gottes. Eine Offenbarung als Kundgabe eines göttlichen Anspruchs, der von außen an meine Vernunft he-

² I. Kant, Der Streit der Fakultäten (1798), in: Werke in zehn Bänden (Hg. W. Weischedel) Bd. 9, 332–334 A 102–104. Vgl. dazu G. Sala, Kant und die Frage nach Gott, Berlin 1990; H. Kessler, Der Begriff des Handelns Gottes, in: H. U. v. Brachel/N. Mette (Hg.), Kommunikation und Solidarität. Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften, Freiburg/CH - Münster 1985, 117–130.

rangetragen und somit als Gabe eines anderen verstanden wird, ist für Kant nicht akzeptabel. Der Begriff des Willens Gottes selbst ist leer oder anthropomorph, der (was unvermeidlich ist) ins Praktische gezogen wird, alle Religion verdirbt und sie in Idolatrie verwandelt. Zudem zeigt Kant die Grenzen der Erkenntnis auf. Dabei legt es sich nahe, die Grenzen unserer sinnlichen Erfahrung mit den Grenzen jedes möglichen Sich-Zeigens von anderen gleichzusetzen. Von einem Willen Gottes können wir gar nichts wissen: Wie sollen wir denn erkennen und beweisen, dass es Gott ist, der zu uns spricht und seinen Willen äußert?

Das Paradox: Die Suspension des Ethischen durch das Religiöse
(Sören Kierkegaard)

Kierkegaard beschreibt in „Entweder/Oder“ die Alternative zwischen der nihilistischen Prinzipienlosigkeit eines moralisch indifferenten Ästhetikers und eines im Ganzen die Moralphilosophie akzeptierenden Ethikers. In „Furcht und Zittern“, dann auch in „Der Begriff Angst“ und schließlich in den „Philosophischen Brocken“ wird dieses zunächst bestehende Entweder/Oder von Ästhetischem und Ethischem um die Existenzform des Religiösen erweitert, welches Kierkegaard aus dem Verbund mit dem Ethischen herauslöst und dem er das Ethische nachordnet. Der absolute Anspruch des Glaubens wird über die ethische Verpflichtung gesetzt. Exemplarisch deutlich wird dies an Abrahams Opfer. Dieses war

schon bei Duns Scotus der Aufhänger für den Primat der Freiheit gegenüber der Vernunft³. Anders als Kant, der sich in der Auslegung dieser Stelle gegen den (persönlichen freien) Willen Gottes und zugunsten des Sittengesetzes entscheidet, anders auch als Schelling, für den der Befehl zum Opfer vom dunklen Prinzip im Unterschied zum Willen der Liebe ausgeht, das aber Bedingung für die Offenbarung des lichten Prinzips ist⁴, schreibt Kierkegaard eine Lobrede auf Abraham. „Warum tut es denn Abraham? ... Um Gottes willen tut er es, weil Gott diesen Beweis seines Glaubens heischt, um seiner selbst willen tut er es, um den Beweis zu führen. ... Hier ist das Ethische selber die Versuchung, das ihn abhalten will, Gottes Willen zu tun. ... Abraham entzieht sich der Vermittlung.“⁵ Für Kierkegaard wird an Abrahams Opfer deutlich, dass Gott ein nicht durch das Allgemeine, das heißt nicht durch Vernunft, Sittengesetz oder Gemeinschaft vermitteltes Verhältnis zum Einzelnen stiften kann. „Des Glaubens Paradox ist also dies, dass der Einzelne höher ist denn das Allgemeine, dass der Einzelne sein Verhältnis zum Allgemeinen durch sein Verhältnis zum Absoluten bestimmt, nicht sein Verhältnis zum Absoluten durch sein Verhältnis zum Allgemeinen.“⁶ „Entweder denn, es gibt so ein Paradox, dass der Einzelne als Einzelner in einem absoluten Verhältnis zu dem Absoluten steht, oder Abraham ist verloren.“⁷ Dabei unterstreicht Kierkegaard in nominalistischer Tradition die mögliche Suspension des Ethischen durch das Reli-

³ Reportata Parisiensia II d.22 q.1 n.3.

⁴ F.W.J. Schelling, Philosophie der Offenbarung (1858), Darmstadt 1974, 278f; ders., Über das Wesen der menschlichen Freiheit 68.

⁵ S. Kierkegaard, Furcht und Zittern, Ges. Werke 4. Abt., Düsseldorf 1960, 64. Vgl. dazu X. Tillet, Bible et Philosophie: le sacrifice d'Abraham, in: Gregorianum 77 (1996) 133–146.

⁶ S. Kierkegaard, Furcht und Zittern 76.

⁷ A.a.O. 138.

giöse sowie das Paradox des Glaubens gegenüber der Vernunft. „Abraham ist deshalb in keinem Augenblick ein tragischer Held, sondern etwas ganz anderes, entweder ein Mörder oder einer, der glaubt.“⁸

Kierkegaards Systemkritik wurde und wird in vielen Varianten aufgegriffen: etwa indem gesagt wird, Rationalität und Vernunft würden dem konkreten Menschen und seiner Freiheit nicht gerecht oder ihn sogar verachten; dass eine universelle Moral und Sittengesetz das Antlitz des anderen verstellen; oder dass Religion und Dogma die Beziehung zum lebendigen und freien Gott verzerren⁹. Angesichts der „Instrumentalisierung“ der Vernunft in vielen Lebensbereichen, die den Menschen zu verplanen droht, ist die gegenwärtige Kritik am Rationalismus der Neuzeit, wie sie der Personalismus, der Existentialismus und die sogenannte Postmoderne äußern, wohl verständlich. Die Kritik erstreckt sich aber auf die Rationalität der abendländischen Philosophie insgesamt, als ob diese zwangsläufig zur kalkulatorischen und manipulatorischen Vernunft/Ratio geführt habe, die der Naturwissenschaft zu eigen ist.

2. Trinität als Grund und Grammatik der theologischen Rede vom Willen Gottes

Theologische Gotteslehre thematisiert den Willen Gottes weder aufgrund einer Metaphysik des Wesens und der Eigenschaften Gottes vorgängig zu seiner heilsgeschichtlichen Offenbarung, noch blendet sie die biblischen Zeug-

nisse des dreipersonlichen Wesens Gottes in methodischer Beschränkung aus. Basis der Erkenntnis des Willens Gottes ist die Selbstmitteilung Gottes (Hebr 1,1–3). Was der Wille Gottes als personale Kategorie im Vollsinn ist, kann sich nur in gnadenhafter Selbstmitteilung Gottes als Freiheit erschließen. Der einzige und zugleich lebendige Gott ist als absolute Freiheit zu denken. Gott ist sein eigenes Willens- und Aktivitätszentrum (Ex 3,14). Gott ist nicht „nur Ende, Resultat“ des Denkens; „was man wirklich Gott nennt ... ist nur der, welcher Urheber seyn, der etwas anfangen kann“¹⁰, so Schelling in der Philosophie der Offenbarung. Gott ist nur der, der berufen, der den Menschen unmittelbar in Anspruch nehmen kann. Dies ist nicht absolutistisch oder willkürlich zu verstehen, aber auch nicht so, dass die Wirklichkeit von Berufung in allgemeiner Normativität aufgehen würde. So kann Berufung als konkreter Imperativ auf eine konkrete Lebensform (wie zum Beispiel die Ehelosigkeit) und auf einen bestimmten Auftrag (zum Beispiel Frieden zu stiften) zielen, ohne dass daraus die Grundlage eines allgemein gültigen Gesetzes gemacht werden könnte.

In Jesu Leben zeigt sich in unüberbietbarer Weise der Wille Gottes als Selbstmitteilung. In seiner einzigartigen Offenheit für Gott (*abba*) und für die anderen erfährt Jesus die unbedingt gültige aktive Selbstzuwendung Gottes. Gerade dort, wo Gottes Wille am verborgensten ist, nämlich in der äußersten Gottverlassenheit am Kreuz, realisiert er den Willen Gottes als äußerste

⁸ A.a.O. 60.

⁹ M. Buber, Werke I, Heidelberg-München 1960, 147f, 442ff, 654; II 1089ff; F. Rosenzweig, Stern der Erlösung, Den Haag 1988, 161ff, 193ff; Das neue Denken, Ges. Schriften 3, 150ff; E. Levinas, Totalität und Unendlichkeit, Freiburg/München 1987, 84ff, 247ff; Abraham J. Heschel, Gott sucht den Menschen. Eine Philosophie des Judentums, Neukirchen 1980, 109–119.

¹⁰ F. J. W. Schelling, Philosophie der Offenbarung, Bd.1, 172.

Liebe. Das Neue Testament zeigt in Ansätzen, dass der Wille Gottes identisch mit dem trinitarischen Wesen Gottes ist. Der Sohn erscheint als Träger und zugleich als Erfüller des Willens Gottes (Mk 3,13; Mt 11,27; Joh 5,21), der Heilige Geist teilt, wie er will, jedem die Gaben Gottes zu (1 Kor 12,11). Zentral für ein trinitarisches Verständnis des Willens Gottes ist die Selbstoffenbarung als Liebe. In dieser Selbstoffenbarung ist Offenbarungs- und Heilshandeln eins. Der Inhalt der Offenbarung ist Gott als sich in Freiheit schenkende Liebe, eine Abspaltung der Freiheit von der Liebe versagt sich. Gott ist nicht unendliche Vielfalt von positiven und negativen, hellen und dunklen Kräften.

Die Trinitätslehre ist die innere Möglichkeitsbedingung von Schöpfung und Heilsgeschichte. Nur wenn und weil Gott in sich vollendete Freiheit in Liebe ist, kann er Freiheit in Liebe nach außen sein. Nur weil er in sich Mitteilung seiner selbst ist, kann er sich in der Geschichte selbst mitteilen. Nur weil er in sich dadurch bei sich ist, dass er beim Anderen und im Anderen ist, kann er sich in der Geschichte entäußern und in der Entäußerung seine Herrlichkeit offenbaren.

Die Trinität gibt der Erkenntnis des Willens Gottes ihre Form der Vermittlung durch Christus, durch intersubjektive Zeugenschaft, durch Vernunft und auch ihre Inhaltlichkeit (Communi-

nio, Berufung in Sendung und Stellvertretung, aktive und ausleidende Proexistenz). Wenn Gott in ein und demselben Akt sich selbst und das Andere, die Anderen will (Anselm von Canterbury, Thomas von Aquin)¹¹ und so das Wollen des Anderen seinem eigenen Willen nicht äußerlich und fremd ist, dann sind auch die einzelnen Aspekte des Willens Gottes von Freiheit und Liebe geordnet und geeint. – Berufung hat immer eine christologische Form und erschließt sich im Blick auf Jesus Christus¹².

Ist dieses Ereignis wirklich Gottes Selbstmitteilung als Liebe, dann sind nominalistische Differenzierungen zwischen der *potentia Dei absoluta* und der *potentia Dei ordinata* fehl am Platz. Eine beliebig sich bestimmende Willensmacht wäre ein Wollen als „dunkler Drang, Begierde und Trieb“¹³. Dieses Wollen wäre „unvernünftige Kraft“. Willkür und Macht sind die Inhalte des nicht- beziehungsweise vorvernünftigen oder dunklen Wollens. Das gute Wollen hingegen ist ein durch Weisheit und Liebe geordnetes Wollen, ein in sich erhelltes, in seinen Motiven grundsätzlich verständliches Wollen. Dieses Wollen ist der „Bundesgenosse der Vernunft“¹⁴ oder gar Vernunft selbst, praktische Vernunft, die auf Handeln bezogen, deren Inhalt Liebe ist.

Wenn der Wille Gottes und die ihm entspringende Berufung eines Menschen in Gottes unbedingter Liebe wurzelt

¹¹ „Uno eodemque Verbo dicit seipsum et quaecumque fecit“ – „In ein- und demselben Wort sagt Gott sich selbst und, was er gemacht hat, aus“. (Anselm von Canterbury, Monologion 33, WW Schmitt I, 53) „Quod Deus, volendo se vult etiam alia.“ (Thomas von Aquin, Summa contra gentiles I, 75) „Voluntas namque sua uno et eodem actu vult se et alia.“ (Summa contra gentiles I, 82)

¹² „Da auch niemand zum Vater kommt außer durch den Sohn, lehren wir weiter, dass die Berufungen in den Betrachtungen des Lebens Jesu Christi herauszufinden sind, um sich für einen Stand zu entscheiden, da in ihm alle Schätze der Weisheit und der Wissenschaft verborgen sind, in ihm sind die Stände des christlichen Lebens durch das Beispiel der Vollkommenheit dargelegt.“ (H. Nadal, in: MHSI, Selecta Natalis monumenta in eius epistolis commemorata. Epist. P. Nadal, Bd. IV. Matriti 1905, 843)

¹³ W. Schulz, Philosophie in einer veränderten Welt, Pfullingen 1972, 337.

¹⁴ W. Schulz, Philosophie in einer veränderten Welt 338.

und in Jesus Christus nicht das Ja und Nein zugleich gekommen, sondern das Ja verwirklicht ist (2 Kor 1,20), dann äußert sich Berufung nicht zuerst in der Sprache des Kommandos oder des Drills, nicht mit dem Zeigefinger der bloßen Moral, nicht als nacktes Postulat des Sollens oder Müssens, sondern als Gabe, die Lebensraum eröffnet, die Freude schenkt, Hoffnung erschließt und Dankbarkeit auslöst. Berufung ist nicht primär und nicht ausschließlich asketisch zu bewältigen, sondern in der Wahrnehmung des Wirkens Gottes, im Zulassen und Einlassen dieser Liebe in das eigene Fleisch und Blut, im Annehmen des Willens Gottes als höchstem Akt menschlicher Freiheit und Identität.

Der Teufel ist ein Verleumder der Schöpfung und der Miesmacher von Berufung. Er nagt an der Freude, die ursprünglich als erste Liebe durchaus da war, und zersetzt die innere Ausrichtung. Zudem ist er der große Neider¹⁵. Er suggeriert, dass es Gott ohnehin nicht gut meint, dass der Wille Gottes keine Gabe, sondern Entzug, willkürliche Verweigerung von Lebensfreude, sadistisches Spiel mit der Marionette Mensch sei und die dämonische Abwertung von Leib und Sexualität inkludiere.

3. Explikationen

Wille Gottes und Communio

Die trinitarische Liebe erschließt sich in Christus als kommunikative, dialogische Liebe, die uns ihre eigene Identität,

das heißt Liebe zu sein, schenkend mitteilt. Jesus Christus ist der „Mensch für andere“: „Begegnung mit Jesus Christus, Erfahrung, dass hier eine Umkehrung alles menschlichen Seins gegeben ist, darin, dass Jesus nur ‚für andere da ist‘. Das ‚Für-andere-Dasein‘ Jesu ist die Transzendenz-erfahrung! Aus der Freiheit von sich selbst, aus dem ‚Für-andere-Dasein‘ bis zum Tod entspringt erst die Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart. Glaube ist das Teilnehmen an diesem Sein Jesu. (Menschwerdung, Kreuz, Auferstehung.) Unser Verhältnis zu Gott ist kein ‚religiöses‘ zu einem denkbar höchsten, mächtigsten, besten Wesen – dies ist keine echte Transzendenz –, sondern unser Verhältnis zu Gott ist ein neues Leben im ‚Dasein-für-andere‘, in der Teilnahme am Sein Jesu.“¹⁶

Dem Heiligen Geist wird in Gott der Wille und die Kommunkation in der Liebe appropriiert (nexus amoris). Der Wille Gottes ist das Motiv der Communio-Wirklichkeit, so die Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils (GS 62–63), des Bundes Gottes mit den Menschen. Gottes Wille geht auf die Volkwerdung, auf eine neue Gesellschaftsordnung (Jes 42,24). Am Ende geht der Wille Gottes auf das Heil aller Völker.

Von da her ist schon die Wahrnehmung des Willens Gottes ein kommunikatives Geschehen. Berufung ereignet sich nicht so sehr in isolierter Innerlichkeit, sondern durch die Vermittlung von anderen, von Zeugen. – Wer auf den Ruf Gottes hören will, hat sich den anderen, besonders den Armen auszusetzen, von ihnen zu lernen und bei ihnen

¹⁵ „Diabolus ... infamat creaturam Dei.“ (Thomas von Aquin, In Mt 4,24 lect.3 n.392) „Voluntas autem nocendi inest diabolo a seipso.“ (Thomas von Aquin, In Iob 40,14–17 t.26,217f lin.407–408)

¹⁶ D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung (1944): Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. von E. Bethge, München 1970, 414.

in die Schule zu gehen¹⁷. Zur Findung des Willens Gottes gehört die Bereitschaft, sich dem Urteil anderer zu stellen. „Gott hat gewollt, dass wir sein lebendiges Wort suchen und finden sollen im Zeugnis des Bruders. Darum braucht der Christ den Christen. ... Der Christus im eigenen Herzen ist schwächer als der Christus im Worte des Bruders.“¹⁸ Es braucht die Hilfe, die Ermutigung, die Begleitung und auch die Kritik durch andere. Die Annahme durch die Gemeinschaft der Kirche ist mit konstitutiv für die Echtheit einer Berufung. Schließlich ist der Wille Gottes immer auf den Aufbau des Leibes Christi, auf den Aufbau von Communio hingeordnet. Dies gilt beispielsweise für die evangelischen Räte, für jeden pastoralen Beruf und für jedes Charisma¹⁹.

Gottes Wille und das menschliche Wollen

Vom Ansatz des Willens Gottes als unbedingter Liebe her steht dieser nicht prinzipiell in einem dialektischen Gegensatz zur Freiheit und zum Wollen des Menschen. Dies ist gegenüber Immanuel Kant und Georg Friedrich Wilhelm Hegel zu unterstreichen. Wie Kant sieht Hegel im Begriff der Gnade den Nachteil, dass, obwohl sie die Trennung zwischen Gott und Mensch

aufhebe, der Mensch dabei nur „als passiv vorgestellt werde“²⁰. „Die Gestaltung, die der Gott in seiner Erscheinung und Manifestation an den endlichen Geist gewinnt, hat zwei Seiten. Der Gott tritt nämlich in die Äußerlichkeit, wodurch eine Teilung und ein Unterscheiden hervorgeht, welches sich so bestimmt, dass es zwei Seiten des Erscheinens sind, deren eine dem Gott, die andere dem endlichen Geiste zukommt. Die Seite, welche dem Gott zukommt, ist sein Sichoffenbaren, sein Sichzeigen. Nach dieser Seite kommt dem Selbstbewusstsein nur das passive Empfangen zu. ... Die Gnade erleuchtet das Herz des Menschen, sie ist der Geist Gott im Menschen, so dass der Mensch bei ihrem Wirken als passiv vorgestellt werden kann, so dass es nicht seine eigene Tätigkeit ist“²¹. Gottes Wille wird so als fremd und entfremdend gefasst, den der Mensch sich als ein Fremdes gefallen lassen müsse und gegen den er sich passiv verhalte²².

Gegenüber der Religionskritik mit dem Vorwurf der Despotie und Heteronomie, aber auch gegenüber der These Hans Blumenbergs²³, welche die Neuzeit als Selbstbehauptung des Menschen gegenüber einem despotischen absolutistischen Willkürgott sieht, ist die Freiheit Gottes der Ermöglichungs-

¹⁷ In diesem Sinne gehört es zu den ignatianischen Experimenten, bevor einer zur Profess zugelassen wird, „in Spitälern oder in einem von ihnen für einen weiteren Monat zu dienen, ... indem sie allen Kranken und Gesunden helfen und dienen, wie es ihnen aufgetragen würde, um sich mehr zu erniedrigen und zu veredeln; ... für einen weiteren Monat ohne Geld zu pilgern... Oder man verbringt beide Monate in Spitälern oder in einem davon; oder beide mit Pilgern, je nachdem es seinem Oberen besser schiene. ... Die christliche Lehre oder einen Teil davon Kindern und anderen einfachen Menschen öffentlich zu erklären oder einzelne darin zu unterrichten.“ (Satzungen der Gesellschaft Jesu Text B, in: Ignatius von Loyola, Gründungstexte der Gesellschaft Jesu. Deutsche Werkausgabe Band II, hg. von P. Knauer, Würzburg 1998, 607f)

¹⁸ D. Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben*. Mit einem Nachwort von Eberhard Bethge, München 1979, 14.

¹⁹ Vgl. M. Scheuer, *Der Mensch ist Ruf Gottes*, in: ThPQ 150 (2002), 53–62.

²⁰ G.F.W. Hegel, *Religionsphilosophische Werke*, hg. H. Glockner Bd. 16, 117.195f.

²¹ A.a.O. 116f.

²² A.a.O. 195.

²³ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1966, 108–110; ders., *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt a.M. 1974, 187f, 201.229.

grund der Freiheit des Menschen. Knapp und präzise mit Thomas von Aquin formuliert: „Deus vult nos velle“²⁴. Die göttliche Vollkommenheit der Herrschaft und Allmacht Gottes zeigt sich darin, dass sie nicht als Bemächtigung und Überwältigung, auch nicht als triumphalistische Harmonisierung am Ende, sondern als Ermächtigung zum Selbstsein in Freiheit – als Mächtigwerden der Liebe – geschieht. Einzig und allein die Einheit von Liebe und Allmacht in Gott könnte das letztlich Erfüllende und Sinnverbürgende menschlicher Freiheit sein. Von da her verbieten sich Deutungen des Verhältnisses von Schöpfer und Geschöpf, die von den Polen aktiv – passiv, Form – Materie ausgehen, ebenso wie mechanistische (marionettenhafte) oder deistische Deutemuster. Der Wille Gottes ist nicht als Wirkkausalität im Sinne des Erzeugens oder Machens zu interpretieren. Das Ideal des menschlichen Willens besteht nicht darin, sich seiner Endlichkeit, seiner Bestimmtheit, seines Selbst, seiner Freiheit zu entledigen, um sich so, in der Verneinung des Willens überhaupt, der unendlichen Freiheit anzugleichen. Endliche Freiheit kann sich nur im Raum der unendlichen vollenden: Nicht so, dass sie die unendliche Freiheit zu ihren endlichen Zwecken missbraucht, sondern dass sie sich dem Sich-Öffnen der unendlichen selber erschließt; christ-

lich gesprochen: die Liebe Gottes an sich geschehen lässt und sie um ihrer selbst willen wiederliebt²⁵. Deus vult condiligentes – Gott will Mitliebende²⁶! Und: Gott zwingt nicht, sondern er zieht. „Deus non cogit, sed trahit“²⁷. Er sucht durch Akte des Lockens, Rufens, Beeinflussens die Menschen dazu zu disponieren und motivieren, seinem Aufruf in freiem Gehorsam Folge zu leisten²⁸. Gegenüber einem extrinsektischen Verständnis vom Willen Gottes ist festzuhalten: Gott will *zusammen mit* den geschöpflichen Aktivitätszentren. Er wirkt nicht ohne uns, sondern mit uns. Er will und handelt durch die geschöpflichen Aktivitätszentren. Er will und handelt in den geschöpflichen Aktivitätszentren durch Einflussnahme auf Verstand und Willen. Gott will und handelt nicht primär als Ursache, sondern als Grund: als Ermöglichungsgrund des geschöpflichen Seins und Wirkens (transzendente Relation)²⁹.

Interiorität und Geschichte

Wenn die Trinität die Grammatik des Willens Gottes in geschichtlicher Entfaltung ist, so versagt sich ein Dualismus zwischen Subjektivität und Geschichte beziehungsweise Gesellschaft. Wenn Gott die alles bestimmende und begründende Wirklichkeit ist³⁰, dann ist dadurch alle Wirklichkeit betroffen und für die Bewahrheitung des

²⁴ „Haec est enim voluntas Dei, scilicet quod Deus vult nos velle. Aliter enim non est bona voluntas nostra. Voluntas autem Dei est bonum nostrum.“ (Thomas von Aquin, Super epistola in Hebr 13,21 lect.3 n.769)

²⁵ H. U. von Balthasar, Theodramatik II. Die Personen des Spiels Teil 1: Der Mensch in Gott, Einsiedeln 1976, 276ff.

²⁶ Duns Scotus, Opus Oxoniense III d.32 q.1 n.6.

²⁷ „Deus non potest eam (voluntatem) cogere. ... non est violentia nec coactio. ... gratia, unde inclinatur hominum voluntas ad bonum.“ (Thomas von Aquin, De Veritate 22,8c) «Deus non cogit hominem ad iustitiam.» (Thomas von Aquin, Summa Theologiae III,69,9c) «Spiritus Sanctus non cogit homines ad loquendum.» (Thomas von Aquin, Super epistola S. Pauli lect. I ad Cor XIV, lect.6 n.877)

²⁸ R. Bernhardt, Was heißt Handeln Gottes? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung, Gütersloh 1999, 423.

²⁹ R. Bernhardt, ebd. 351.

³⁰ W. Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a.M. 1973, 304f.

Glaubens in Anspruch genommen. Gegenwartige Theologie befindet sich in einem Dilemma: Eine Theologie der Geschichte beziehungsweise des geschichtlichen Handelns Gottes wird als Postulat beschworen, und Ansätze beim Subjekt werden wortreich als transzendente Reduktion, als Flucht in die Innerlichkeit kritisiert. Wenn es freilich um die geschichtliche Konkretion des Willens beziehungsweise Wirkens Gottes geht, treten dieselben Kritiker den Rückzug in Ideologiekritik beziehungsweise in eine radikal negative Theologie an (Metz-Schule). Die einen ziehen sich auf den Heilswillen Gottes a priori zurück, dem gegenüber dann aber – wie in Ansätzen in der pluralistischen Religionstheorie – die geschichtliche Bewährung und Realisierung gleichgültig wird, die anderen auf eine eschatologische universale Heilswirklichkeit, die aber, da nicht mit der Gegenwart vermittelt oder nur negativ abgegrenzt, einen triumphalistischen Deus ex machina am Ende der Geschichte doch alles wieder richten lässt, ohne zu denken, wie diese Liebe die konkrete Geschichte von innen her und ohne Zwang verwandelt.

Wenn die Erkenntnis des Willens Gottes nur im Inneren des Menschen angesiedelt wird, besteht die Gefahr, die Vermittlung des Heils durch die Menschheit Jesu, durch Verkündigung und durch die Lehre von Zeugen in einem hohen Maß zu vergleichgültigen. Eine Folge davon ist ein Dualismus in der Freiheitskonzeption zwischen transzendentaler und konkreter Freiheit. Freiheit wäre nicht inkarnatorisch-leiblich, nicht welthaft und nicht intersubjektiv vermittelt. Damit verbunden ist die Gefahr, dass Gott

und sein Wille weltlos und „Du-los“ gedacht werden, die Welt hingegen gott-, gnaden- und freiheitslos wird. Eine exklusive Verinnerlichung von Gnade, verknüpft mit einer reinen Verjenseitigung von Heil, lässt die Brüche des Lebens, das erfahrene Unheil, die konkrete Unversöhntheit außer Acht. Sie entfremdet den Menschen von seiner realen Lebenswelt. Dieser Exodus aus den realen Beziehungen, die Immunisierung gegenüber der wirklichen Not, lässt die Rede vom Willen Gottes aber in einer gespenstischen Ortlosigkeit und erfahrungslosen Bedeutungslosigkeit zurück.

Gott wirkt außen und innen³¹. Beide Pole sind Koordinaten eines geschichtlich sich entfaltenden Kommunikationsgeschehens. Gerade der „Andere“ mit seinen Nöten, seinen Erwartungen und mit seiner Hilfsbedürftigkeit ist das Textbuch des Willens Gottes (Mt 25,40; Lk 10,25–37). Von Jesus, dem inkarnierten Willen Gottes her, führt der Wille Gottes in konkrete Praxis angesichts einer unversöhnten Wirklichkeit. Die Einheit des (Heils-)willens Gottes erweist sich in der Verwandlung des Schmerzes, des Widerspruchs, des Gegensatzes, der Negativität und Abgründigkeit, des Todes.

Freilich ist die Frage nach dem Willen und der Wirksamkeit Gottes angesichts des Übels in der Welt letztlich ein offenes Problem, das nicht mehr theologisch aufgelöst, sondern nur noch existentiell ausgehalten und im Modus der Klage vor Gott gebracht werden kann – in der Hoffnung auf seine *procuratio* in der Kraft der Schwachheit³². Weil in der Zeit der Welt die Momente der Epiphanie gebrochen sind vom unleugbaren Ausstand der Evidenz, ist die Bitte mit

³¹ „Huius ager est ecclesia, et principalis agricola est Deus, interius et exterius operans.“ (Thomas von Aquin, Super epistola S. Pauli in II Tim 2,6 lect.1 n.46)

³² R. Bernhardt, Was heißt Handeln Gottes? 465.

der Klage verbunden und kann in diese übergehen.

Die Wahrnehmung des Willens Gottes ist wie die der Antwort Gottes auf das Bittgebet ein Akt der Hoffnung, die nicht ohne Anhalt an konkreten Erfahrungen ist. Er ist zwar nicht am einzelnen Ereignis als dessen Teilfaktor greifbar, aber es gibt Momente, in denen dem Glaubenden Gewissheit erfahrbar wird: als Gelichtetheit (Trost), in dem eine mögliche Entscheidung transparent auf Gott hin ist und eine Zunahme an Glaube, Hoffnung und Liebe erschließt, als Vorschein des Sinnes von Ereignissen, die zunächst auseinander und gegeneinander stehen, absurd oder gleichgültig erscheinen und nun aus der Perspektive des gereiften Glaubens wahr werden, sinnvolle Figur des Lebens. Wer seines Lebens viele Widersinne versöhnt und dankbar in ein Bildnis fasst, der weiß, dass er erhört ist, und erfährt den Trost der Übereinstimmung im Wirbel des Schicksals und der Geschichte³³.

Der Wille Gottes und die theologische Vernunft

Wie theoretische und praktische Vernunft, so stehen Theologie und Freiheit in einer komplementären Einheit: Freiheit bedarf der Deutung und des klärenden Begriffs, der geschichtlichen und transzendentalen Kriterien, der anthropologischen Sinn-Verifizierung

und Einholung; sonst verliert sie sich in Beliebigkeit, Fanatismus oder Tyrannei. Theologie bedarf des Zeugnisses der Kundgabe des Willens Gottes, das heißt der Gabe der Freiheit eines anderen; sonst verliert sie sich in Abstraktion, in zeit- und anspruchslose Parolen³⁴. „Vernunftpostulate ohne sittliche und religiöse Erfahrung sind leer. Sittliche und religiöse Erfahrungen ohne Vernunftpostulate sind blind“³⁵.

Die transzendente Funktion der Postulate beziehungsweise eines Sinnbegriffs liegt nicht im monolithischen System, das mit der Gefahr von Selbstbestätigungsmechanismen, der Gefahr von Dialogverweigerung, der Gesellschaftsentfremdung und des Realitätsverlustes verbunden ist. Beim Sinnbegriff geht es nicht um den Ausstieg aus Intersubjektivität, nicht um Instrumentalisierung oder Bemächtigung des Anderen für eigene Zwecke. Postulate „benennen die Beziehung, in die die menschliche Vernunft eintreten muss, wenn ihre bedrohte Transzendentalität bewahrt, ihre verlorene wiederhergestellt werden soll“³⁶.

Die Vernünftigkeit des Willens Gottes liegt in seiner inneren Stimmigkeit und Kohärenz, aber auch im Aufweis der Möglichkeiten, die menschliches Dasein durch ihn gewinnt, das heißt in der wirklichkeitserschließenden, integrierenden und auf Sinn und Ziel menschlicher Existenz ausrichtenden Kraft.

³³ Vgl. dazu G. Bacht, Thesen zum Bittgebet, in: Vorsehung und Handeln Gottes (QD 115), hg. von Th. Schneider und L. Ullrich, Leipzig 1988, 192–195.

³⁴ Vgl. dazu E. Salmann, Der geteilte Logos, Roma 1992.

³⁵ R. Schaeffler, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit, Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung, Freiburg/München 1995, 750.

³⁶ R. Schaeffler, ebd. 201.