

Hermann Häring

Geschöpf und Sünder

Freiheit als problematisches Verhältnis von Natur und Personalität

◆ Die naturwissenschaftliche Entzauberung des Geschöpfes Mensch wird aktuell am intensivsten von der Neurobiologie vorangetrieben: Die subjektive Freiheitserfahrung des Menschen sei eine Illusion. Die anthropologischen und theologischen Folgen dieser Sicht sind massiv: Was bedeutet die Freiheitsbestimmung des Menschen unter diesen Perspektiven? Was heißt Schuld und Verantwortung angesichts der Naturalisierung des Menschenbildes? Der Systematische Theologe Hermann Häring analysiert differenziert und anregend das Freiheitsthema und zeigt Linien für eine Neubestimmung des christlichen Freiheitsbegriffs. (Redaktion)

*Ein Christenmensch ist ein freier Herr
über alle Dinge und niemandem untertan.*

*Ein Christenmensch ist ein dienstbarer
Knecht aller Dinge und jedermann untertan.*

(M. Luther, Von der Freiheit eines
Christenmenschen, 1520)

Zutiefst hat sich die Stimmungslage verändert. Vor 400 Jahren noch war die Christenheit von der Unfreiheit der Christen vor Gott überzeugt, sofern Gott selbst nicht in Wort und Sakrament Freiheit verlieh – ganz anders als die aufkommende Renaissance, welche die angeborene Freiheit des Menschen propagierte. Dem Menschen steht es zu, Wesen, Namen und Ort seines Daseins zu bestimmen¹. Mit wachem Geist reagierte Martin Luther auf

diese neue Lage; Freiheit und Knechtschaft hat er dialektisch ineinander verschränkt.

Heute haben sich die Fronten verkehrt. Es sind die Naturwissenschaften, die in immer neuem Ansturm das Axiom von der menschlichen Freiheit unterlaufen – ganz anders als christliche Theologien und Kirchen, welche die Freiheit des Menschen ohne jeden Vorbehalt verteidigen und als Unterpfand von dessen Würde darlegen. Was hat sich geändert? Sind nicht an die undialektische Position von damals ebenso Fragen zu stellen wie an das Freiheitspathos der Gegenwart? In diesem Artikel wird zunächst auf einige Widersprüche unseres emphatischen Freiheitsbegriffs eingegangen (I), dann sei ein entideologisierter Ansatz versucht (II), und schließlich seien für ein christliches Freiheitsverständnis einige Schlüsse gezogen (III).

¹ Oft wird auf den Renaissance-Philosophen *Giovanni Pico della Mirandola* verwiesen, der im Schicksalsjahr 1492 einen Traktat über die „Würde des Menschen“ schrieb: *De hominis dignitate* (lateinisch-deutsch) = Über die Würde des Menschen, hrsg. u. eingel. v. *August Buck*, übers. v. *Norbert Baumgarten*, Hamburg 1990.

I. Freiheit – ein emphatischer Begriff

Freiheit gehört zu den Schlüsselbegriffen unserer Kultur, also unseres Menschenbildes, unserer moralischen Regeln, unserer politischen Zielvorstellungen, auch unserer Vorstellungen von einem umfassenden Frieden. Nach gängiger Vorstellung kann nur ein freier Mensch ein glücklicher Mensch sein; das Maß von Freiheit und Glück bemisst sich dann nach persönlichen Präferenzen². Nach allgemeiner Überzeugung gilt diese Zielvorstellung auch für den biblischen Glauben, der an diesem Punkt eine Meinungsführerschaft beansprucht.

1. Christliche Wurzeln?

Dies sei nicht einfach in Zweifel gezogen. Doch aus christlicher Perspektive sollten wir im gegenwärtigen kulturellen Umbruch die Probleme differenzieren, die komplexen, oft auch verhüllenden Wirkungen dieser gemeinsamen Überzeugung ins Auge fassen. Gewiss ist Freiheit, dieser tragende Begriff unserer westlichen Kultur, auch aus jüdischen und christlichen Quellen gespeist. Aber spätestens seit der Moderne hat der Freiheitsbegriff das ganze Pathos menschlichen Selbst- und Autonomiebewusstseins in sich aufgesogen, ohne auf seine Widersprüche hin überprüft zu sein. Der uns zugewachsene Freiheitsbegriff ist nicht mehr steuerbar, weil er selber alle sozialen, politischen, anthropolo-

gischen Diskurse steuert. Dies blieb nicht ohne Auswirkungen auf die Theologie. So gibt es gegenwärtig den respektablen Versuch, Freiheit in transzendentaler Ableitung zu denken. So will man ihn vermeintlich sekundären anthropologischen und empirischen Diskussionen entziehen. Das hat zwar zu hohen Denkleistungen geführt, aber auch einen Essentialismus hervorgebracht, der ein differenzierendes Gespräch kaum mehr zulässt. Freiheit wird begriffen als „unbedingtes[?] Sichverhalten“, als „grenzenloses[?] Sichöffnen“, als „ursprüngliches[?] Sichentschließen“, als „Fähigkeit zur Selbstbestimmung“. Freiheit sei „sich selber Gesetz“[?], sich „selbst als Aufgabe gegeben“³. Dieses Unternehmen muss aus zwei Gründen scheitern. Zum einen ist Freiheit in transzendentelem Denken eben nicht aufzuholen, weil sie lebenspraktisch dem Denken vorangeht. Zum andern wird Freiheit als „unbedingte“ Bedingung konzipiert, losgelöst von allen Bedingungen, die die Freiheit zu einer spezifisch menschlichen, durch und durch begrenzten Erscheinung werden lassen. Solche Theologie der Freiheit wird von der grenzenlosen Emphase des gegenwärtigen Freiheitsbegriffs überrollt.

Dagegen zeigt sich die Bibel als ein Kontrastprogramm von nüchtern konkreter Bescheidenheit, das in der Gegenwart zu Entzugserscheinungen führt. Gemäß breitem Konsens tauchen Begriff und Sache der Freiheit in den Schriften Israels sehr sporadisch auf, dies sehr nüchtern im Sinne von Steuerfreiheit, Befreiung aus

² Von hohem Interesse ist die Allensbacher Studie: Der Wert der Freiheit. Ergebnisse einer Grundlagenstudie zum Freiheitsverständnis der Deutschen, Allensbach 2003.

³ Th. Pröpper, Freiheit, Systematisch-theologisch, in: LThK³ Bd. IV, 103–105. Es geht also um eine transzendente Reflexion im Sinne von I. Kant. Ähnlich wie schon K. Rahner übersieht Pröpper, dass sich mit „Möglichkeitsbedingungen“ keine Fundamente metaphysischer Aussagen mehr konstruieren lassen.

Fremdbestimmung⁴ oder allgemein politischer Befreiung, so etwa beim Auszug Israels aus Ägypten. Bis in die Zeiten der apokalyptischen Literatur hinein behält der Begriff diese – mit Fragen nach der Gerechtigkeit gekoppelte – politische Konnotation. Sparsam und in vergleichbarer Weise taucht der Begriff in den Evangelien auf (Mt 17,26; 27,26; Mk 7,35; 15,6.15; Lk 1,25; 1,74; 13,16; 23,18; 23,25), auch wenn bei Johannes eine radikale Verinnerlichung stattzufinden scheint: Die Wahrheit selbst ist es, die uns frei macht (Joh 8,31.32.36.38).

Was aber meint diese Wahrheit konkret, von der wir in der Regel so kontextfrei reden? Eine prominente Rolle kommt dem Begriff dann in paulinischen Briefen zu: im Römerbrief (6,18. 20; 7,3; 8,2; 21), im 1. Korintherbrief (7,21.22; 9,1; 10,28; 12,13) und – mit dem ganzen Pathos, dessen Paulus fähig ist – im Galaterbrief (2,4; 3,28; 4,22; 5,1.4; 5,13)⁵, mit allen dynamischen Konnotationen eines Konflikts, in dem Lasten abgestoßen, Freiräume der Gestaltung erkämpft und als Zeichen des Heils begriffen werden. In der Geheimen Offenbarung geht es erneut und in ursprünglicher Vitalität um den Gegensatz von Sklaven bzw. Gefangenen und Befreiten (5,15). Es bedarf hier keiner näheren Begründung für die Tatsache, dass der griechische Begriff der ελευθερία ebenfalls politische Wurzeln hat und in der πολις demokratische Verhältnisse anstrebt.

Welch ein Unterschied zum gegenwärtigen bürgerlichen, zum idealistisch modernen, durch Jahrhunderte gewachsenen Gebrauch des Freiheitsbegriffs, dessen emphatische Bedeutung und wachsende Überlappung mit Begriffen wie Erlösung, Liebe, Autonomie seit I. Kant einen Höhepunkt erreichte!⁶ Zwar hatten kirchliche Lehre und Disziplin mit dieser Idealisierung immer wieder ihre Probleme, doch in der Theologie der westlichen Kultur hat sich schon auf der Ebene philosophisch-anthropologischen Denkens ein Emphatismus durchgesetzt, dem sich die Theologie unkritisch anschließt.

Einer so verstandenen Freiheit eignet eine Unbedingtheit, die sich mit den konkreten Benennungen von Freiheit in den biblischen Wurzeln nur noch mit Mühe verarbeiten lässt. Kritische Rückfragen sind angebracht, denn in der Schrift erscheint Freiheit – selbst im Galaterbrief des Paulus – immer in sozialen und politischen Kontexten. Angesprochen werden konkret situierbare Ereignisse als Ziele (Befreiung), als bedrohtes Gut („Seht zu, dass ihr nicht fallt ...“) oder als eine Utopie, zu deren Erfüllung uns das Vermögen fehlt. Freiheit erscheint nicht als Subjekt, sondern als Eigenschaft eines Ereignisses, in eschatologischen Zusammenhängen – als eine Größe, die noch aussteht. Ausgerechnet unser biblisch christliches Menschenbild leitet sich von Wurzeln her, in denen aktuelle Freiheit immer wieder vermisst, als Selbst-

⁴ Freiheit von Sklaverei scheint zu dem ältesten Zusammenhang zu gehören, in dem die Freiheitsfrage überhaupt thematisiert wird. Nach *Edward Shils* ist dieser Gebrauch schon für das 3. Jahrtausend v.Chr. bei den Sumerern nachweisbar: *The virtue of Civility. Selected Essays on Liberalism, Tradition, and Civil Society*, Indianapolis 1997, IV.

⁵ Siehe ferner 2 Kor 3,17; in den Deuteropaulinen Eph 5,8; Kol 3,11. Zu nennen sind noch 1 Petr 2,16, 2 Petr 2,19.

⁶ Bestimmend wird schon der Gegensatz, den Kant formuliert: Da der Mensch nicht nur ein „Naturwesen“, sondern auch ein „Vernunftwesen“ ist, kann er in seinem sittlichen Willen also nicht (!) durch materielle und empirische Beweggründe bestimmt werden, sondern nur durch ein allgemeines Vernunftgesetz, eben das Sittengesetz.

täuschung entlarvt oder dialektisch mit seinen Gegensätzen verwoben wird.⁷ In solch prekärer Situation herrscht enormer Klärungsbedarf, um einen emphatischen Begriff aufzuhellen. Angesichts aktueller anthropologischer Diskussionen ist das notwendiger denn je.

2. Der augustinische Knoten

Diese Entwicklung hat vielfältige historisch kulturelle, auch in der Theologie des Westens liegenden Gründe. Greifen wir hier nur auf den überragenden Afrikaner Augustinus zurück. Für das westliche Christentum hat er zu Beginn des 5. Jahrhunderts gleich auf drei Ebenen einen Problemknoten geschnürt, der sich erst allmählich auflöst.⁸

(1) Freiheit als geistige Qualität

Augustins Bild von Seele und Geist ist stoisch individualisiert und platonisch verinnerlicht; alle leiblichen, zeitlichen und sozialen Dimensionen unserer Existenz werden in Sekundärräume verbannt oder als Störfaktoren abgewiesen. Die Vorteile dieser Konzentration waren enorm, denn so gewinnt der Mensch einen wirklich geistigen Kern sowie eine Mitte, die bis heute unsere Vorstellungen von der untastbaren Würde des Menschen nährt, denn da gibt es neben dem Leib nicht nur eine „Seele“, die alles Vergängliche überragt, sondern – in der Mitte zwischen Seele und Leib – ein Entscheidungszentrum, das völlig ungezwungen zwischen meiner Zu-

wendung zu Materie oder Geist entschieden. Augustinus nennt es freien Willen (*liberum arbitrium*) und denkt darüber in einem epochemachenden Traktat desselben Titels nach. Diese verinnerlichte, spiritualisierte Freiheitsidee wird sich bis in die Gegenwart hinein durchsetzen und unser Menschenbild bestimmen.

(2) Freiheit als Schuldfähigkeit

Ihre spezifische Kontur erhielt diese Freiheitsidee durch die Auseinandersetzung mit dem manichäischen Pessimismus. Konsequenterweise sichert Augustinus die Güte der Schöpfung ab, indem er für alles Übel auf menschliche Schuld rekurriert; die Schuldfähigkeit vor Gott wird mit wachsendem Nachdruck zum entscheidenden Kontext. Sie bietet allem Bösen ein Einfallstor. Konkret zur Debatte stehen ja Adams Verfehlung sowie deren Bedeutung für den Gesamtzustand der Welt. Man sollte Augustinus nicht vorwerfen, er habe die menschliche Schuld instrumentalisiert, um Gott zu entlasten, aber die Adamssymbolik entfaltet eine Dynamik, die Freiheit nachdrücklich und vorrangig als Schuld interpretiert; der Mensch muss frei sein, weil Schuld auf ihn zukommt. In der weiteren Entwicklung zur Erbsündentheorie⁹, die im Zug monastischer Lebenspraxis bis hin zu Luther immer weiter verinnerlicht wurde, übernimmt der Sünder Mensch die ganze Last für alle Übel der Welt, die eigene Verdammung eingeschlossen. Meist wird diese folgenreiche Einschränkung der Freiheitsperspektive übersehen. Sie wurde

⁷ Zu erinnern ist daran, dass selbst die paulinische Frage nach der Rechtfertigung nicht unter den Aspekten der Befreiung, sondern des Herrschaftswechsels gesehen wird. Vgl. E. Käsemann, Gottesgerechtigkeit bei Paulus, in: *Ders.*, Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 1964, 181–193.

⁸ H. Häring, Das Böse in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht?, Darmstadt 1999, 93–127.

⁹ Sie wurde zum ersten Mal im Jahre 391–397 formuliert Vgl. H. Häring, Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins, Zürich 1979, 192–205.

möglich, weil Augustinus die Freiheitsfrage ihrer Kontexte beraubt, zur Frage nach Kausalität und Selbstverursachung verengt hat. Bis weit in die Neuzeit hinein wurde die menschliche Freiheit so zum Schlüsselbegriff der Theodizee.¹⁰

(3) Freiheit als Spur der Verfehlung

Für viele Zeitgenossen ließ sich dieses Theodizeeprofil nicht widerspruchsfrei aufrechterhalten. Schon Augustinus fragt, wie denn die Schlange ins Paradies gelangte. Dem Paulusleser stößt schon damals die Frage auf, wieso denn alle sündigten (Röm 5,12d). Spätestens seit Voltaire feiert dann das Dilemma von Gottes Macht oder Güte Urständ. Dostojewski will mit solch abgründiger, zugleich angeborener Freiheit den Preis eines endlosen Grauens nicht mehr bezahlen. Wie nämlich darf um unserer Bosheit willen Gott Übel zulassen, die uns Menschen schon immer zu Hilfeleistung verpflichten? Wie darf denn Adams Verfehlung uns als Menschheitsschuld infizieren? In diesem Zirkel hat sich sogar unser Freiheitsvermögen überholt, da es vorgängig zum Handeln, ja schon zur Erbschuld geworden ist. Freiheit geriet also zum Symbol einer Verfehlung, die der empirischen Verifizierung nicht einmal mehr bedarf. Dass mit Augustins Erbsündetheorie der

Triumph der Gnade umso mehr leuchten sollte, konnte den Opfern und Leidenden wenig Trost bieten.

3. Naturalisierung als Schreckgespenst

Gewiss, wir überzeichnen das Problem, da uns nur die Frage nach eigener Verantwortung weiterhilft. Aber um sie zu verstehen, bedürfte sie eines genauen Zusammenhangs. Die umschriebene Konstellation von vorgegebener Schuld und gottgegebener Strafe hat im Laufe der Jahrhunderte zur strikten Spiritualisierung, vielleicht gar zur Destruktion menschlicher Freiheit geführt¹¹. Der Freiheitsgedanke war gegen jede Ursachenanalyse blockiert, ermöglichte in der Schuld keine Vorbehalte mehr und tauchte uns in eine Dialektik des Scheiterns. Rettung aus ihr war nur noch von außen möglich, weil wir mit der Schuld die Freiheit selbst verloren hatten. So wurden wir bestenfalls zu „Gerechten und Sündern zugleich“. An diesem Punkt könnte man von einer schleichenden Essentialisierung der Freiheit sprechen, weil sie schließlich zum Objekt äußerer Rettung wurde; schon der Säugling bedarf zu seiner Erlösung der vergebenden Taufe¹². Wer in dieser abstrakten Weise als Geschöpf zugleich schon Sünder sein muss, wie es Augustinus und die spätere Tradition darlegen¹³, fühlt sich im Rahmen

¹⁰ Dies gilt unabhängig von der Frage, ob und inwieweit Adam als der historisch erste Mensch oder als Repräsentant menschlicher Existenz schlechthin verstanden wurde. Gerade die Enhistorisierung der Adamsgestalt seit der Mitte des 19. Jahrhunderts brachte die Relevanz dieser Entdeckungszusammenhänge mit Nachdruck ans Licht.

¹¹ Dies ist wohl der latente Grund dafür, dass sich die katholische Kirche – seit Beginn der Neuzeit bis hin zum 2. Vatikanischen Konzil – konsequent gegen Freiheitsbestrebungen individueller oder politischer Art wehrte und heute noch – ohne nähere Konkretionen – vor Pluralismus und der Diktatur des Relativismus warnt.

¹² Die verbindlichen Dokumente wagen nicht zu sagen, was genau uns nach der Ursünde zum Heile fehlt: „Wer nicht bekennt ..., dass der ganze Adam durch jenen Verstoß der Übertretung dem Leib und der Seele nach zum Schlechteren [!] gewandelt worden ist, der sei mit dem Anathema belegt“ (DS 1511). In den kleinen Kindern wird „durch die Wiedergeburt gereinigt, was [?] sie sich durch Geburt zugezogen haben“ (DS 1514).

¹³ Zu Augustinus s. H. Häring, *Die Macht des Bösen* (s. Anm. 9), 206–218; zur Synode von Orange, ca. 530 (DS 371f.); zum Konzil von Trient 1546: s. das Dekret über die Ursünde (DS 1510–1516).

aktueller Sinnbezüge heute eher gedemütigt als geheilt. Faktisch steht also Augustins Theorie von der Ur- oder Erbsünde zur Debatte. Während sie Jahrhunderte lang das christliche Selbstverständnis stabilisierte, ist deren Kritik zum Dauerthema gegenwärtiger Neubesinnung geworden. Sie vermag das Theodizeeproblem ebenso wenig zu bewältigen, wie sie unseren Erlösungsweg überzeugend aufzeichnen kann. Doch interessiert hier nicht die aktuelle Augustinskritik, sondern die konstruktive Frage: Können wir menschliche Freiheit heute anders und ohne die Falle dieser Verfehlungsdynamik denken?

Die Zeiten sind einer solchen Frage nicht günstig gesonnen. Einerseits beunruhigen uns die empirischen Wissenschaften mit Einwüfen, welche die geistigen Grundlagen von Freiheit und Menschenwürde in Frage stellen. Die Sozialwissenschaften haben schon vom „sogenannten“ Bösen gesprochen, dessen Funktionen und soziale Grenzen aufgezeigt. Die Psychologie schloss sich diesem Aufklärungsmuster an: innere Antriebe und Zwänge ließen unsere Freiheitsillusionen zur Selbsttäuschung werden. Neuerdings rückt die Neurobiologie idealistischen Menschenbildern auf den Leib, als ließe sich überhaupt noch ein unabhängiger Geist verteidigen. Andererseits erwartet unsere Gesellschaft klare Orientierung, unverrückbare Regeln und Werte, die Nennung von Schuldigen und Ursachen des Schei-

terns. Wir haben alles zu vermeiden, was Werte und Normen schmälern, relativieren, gar auflösen könnte. Wir können es uns nicht leisten, über die Würde und Freiheit des Menschen zu diskutieren. Ein ethisches Pathos gibt vielen Ausführungen ihren emphatischen Nachdruck.¹⁴ Wie gehen wir damit um? Sollten wir uns nicht dennoch auf ein neues Freiheitsverständnis einlassen?

Zunächst stellt sich die Frage nach der Definitionshoheit: Wer eigentlich hat das Recht, die Sache der Freiheit darzulegen und zu verteidigen? Es ist unbestreitbar: Die Definitionshoheit der Freiheit kann bei keiner einzelnen Wissenschaft als solcher liegen, denn der Freiheitsbegriff ist nicht das Ergebnis einer analytischen Aktivität. *J.R. Searle* spricht in diesem Zusammenhang von einer Common-sense-Definition, die sich aus einem allgemeinen kulturellen Einverständnis ergibt¹⁵. Von da aus erklärt sich manches, was den Umgang mit dem Freiheitsbegriff oft so kompliziert macht. So enthüllt sich Freiheit immer als Übergang, Bewegung, Befreiungsprozess.¹⁶ Es ist ein evokativer Begriff, der Befreiung einfordert, zugleich ein performativer Begriff, der Freiheit setzt, indem er sie scheinbar beschreibt. Weiters handelt es sich um einen multidimensionalen Begriff, in dem alle grundlegenden Dimensionen menschlichen Lebens mitschwingen. Das sind in jedem Fall politische und historische, ethische und psychologische, höchst individuelle und

¹⁴ Ich beschränke mich hier auf die gesellschaftliche Situation Westeuropas, ohne die komplizierte Frage zu erörtern, inwieweit sich die Grundorientierung dieser Gesellschaft (im Guten wie im Schlechten) von Grundorientierungen anderer Gesellschaften unterscheidet. Die aktuellen Globalisierungsprozesse fordern uns dazu heraus, zugleich globale Standards und Zielvorgaben zu formulieren und allgemeiner Universalisierung zu widerstehen. Das wachsende Auseinanderklaffen von Gewinnern und Benachteiligten in diesem Prozess warnt uns nachdrücklich vor undifferenzierten Aussagen.

¹⁵ *John R. Searle*, Die wissenschaftliche Erforschung des Bewusstseins, in: *H. Meier/D. Ploog* (Hg.), *Der Mensch und sein Gehirn. Die Folgen der Evolution*, Freiburg 1997, 9–34.13f.

¹⁶ Diese erkenntnistheoretisch wichtige Entdeckung war von der Befreiungstheologie (G. Gutiérrez und anderen) zu lernen. Sie hat den Mangel einer kontextlos abstrakten Rede von „Freiheit“ enthüllt.

zutiefst religiöse Dimensionen. Diese Multidimensionalität des Begriffs macht ihn unausrottbar, stellt ihn aber immer wieder in die Mitte wissenschaftlicher Auseinandersetzungen.

So hat dieser Begriff auch in der christlichen Tradition immer als Träger nicht nur geistig isolierter, sondern auch empirischer, evokativer und performativer Dimension gewirkt. Wer sich als Sünder versteht, wird eben zum Sünder, so wie umgekehrt ein Freiheitsappell den Beginn einer Befreiung markieren kann, denn Freiheit kommt nur als Bekenntnis zur Freiheit zu sich. Aber Freiheit an sich gibt es nicht; sie führt nur zur richtungslosen Selbstbestätigung. Wenn etwa Paulus die Galater zur Bewahrung ihrer Freiheit aufruft, dann gibt es über deren Inhalt keine Zweifel; es geht um eine religiöse Lebenspraxis, die von entfremdenden und sinnlos gewordenen Geboten befreit. Das Freiheitspathos des Kolosserbriefes meint sehr genau die Erfahrung, dass uns kein Geschick unsere Identität rauben kann. Ganz anders meint bei Augustinus Freiheit – in seiner Zeit auch dies konkret – die Befreiung von den irdisch-materiellen Sphären, Zuwendung zur geistigen Sphäre Gottes und seiner Gnade.

Bei aller Kritik an der Erbsündentheorie und dem ihr verschwisterten Menschenbild hat die Neuzeit genau diesen geistigen Freiheitsbegriff übernommen und nachdrücklich kultiviert. Man erinnere sich an die dualistischen Züge eines Descartes, dessen Menschenbild bis heute nachwirkt,

an den Freiheitsgedanken des Idealismus, der uns frei sehen will, und wären wir in Ketten geboren¹⁷, an die existentialistischen Ansätze, die der Freiheit – in paradoxer Bestreitung aller erkannten Abhängigkeit – ein geradezu trotziges Gesicht geben¹⁸. Schließlich vergesse man nicht, dass in christlich theologischer Tradition zur Freiheit vor Gott lange Zeit jene Utopie gehörte, in der ein Mensch die Hemmnisse seines Leibes neutralisierte; das Glück erfüllte sich in einer Gottesschau.

So fühlt sich die Theologie von der empirischen Anthropologie besonders herausgefordert, weil diese uns nachdrücklich an die naturalen Kontexte, wenn nicht gar Komponenten menschlicher Freiheit erinnert. Im vergangenen Jahr ist ein Sammelband mit dem bezeichnenden Titel erschienen: „Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie?“¹⁹. In manchen Beiträgen könnte der Eindruck entstehen, als versinke die Theologie hier wirklich in Sprachlosigkeit, denn jede Erinnerung an Vorbedingungen der Natur droht unser Freiheitsverständnis zu beschädigen. Hängt eine verantwortliche Freiheitsdefinition nicht an deren strikter Überlegenheit über empirischen Bestimmungen? Besagt menschliche Freiheit nicht – wie schon Platon und Augustinus meinten – uneingeschränkte Unabhängigkeit von zwingenden Prozessen?²⁰ Sind wir, die Ebenbilder Gottes, gegenüber der Natur nicht überlegen, gegenüber Gut und Böse absolut frei, so dass rundum ein freies Entscheidungs- und

¹⁷ „Der Mensch ist frei geschaffen, *ist* frei und würd' er in Ketten geboren“ (Schiller). Vgl. dazu Rousseau: „Der Mensch ist frei geboren und liegt doch überall in Ketten“.

¹⁸ Vgl. H. M. *Schönherr-Mann*, Sartre. Philosophie als Lebensform, München 2005; vgl. T. *Schönwälder-Kuntze*, Authentische Freiheit. Zur Begründung einer Ethik nach Sartre, Frankfurt 2001.

¹⁹ Vgl. P. *Neuner* (Hg.), Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie? Die Mind-Brain-Debatte und das christliche Menschenbild, Freiburg 2003.

²⁰ Lapidar stellt der Philosoph und Theologe F. *Ricken* fest: „Freiheit ist eine Bestimmung der Kausalität; wir können unterscheiden zwischen Kausalität nach der Natur und Kausalität aus Frei-

Schuldvermögen garantiert sind? Und bietet die christliche Anthropologie – in ihrer katholischen wie in ihrer reformatorischen Variante – nicht ein stabil wirkungsfähiges Lösungsmodell für die große Gegenfrage, warum ausgerechnet ein ontologisch freies Wesen als Sünder alle Signale der Freiheit vermissen lässt?²¹ Wird diese theologische Lösung nicht dadurch stark, dass sie menschliche Freiheit im letzten als Freiheit gegenüber Gott, also als eine weltentzogene Freiheit zu Gott hin begreift? Wird damit nicht alle Naturverwobenheit als Täuschung entlarvt?

Diese Fragen zeigen schon: Der gegenwärtige Diskussionsstand liefert keine klaren Beweise oder Widerlegungen, zu viele Zusammenhänge und zu viele kulturelle Vorgaben sind im Spiel. Doch angesichts unseres kulturellen Umbruchs sowie angesichts der Dauerkrise, die darin eine christliche Anthropologie („frei und Sünder zugleich“?), eine angemessene Erlösungslehre („schuldig durch die Verfehlung Adams?“) sowie die Theodizeefrage zu ertragen haben („Verfügung oder Zulassung durch Gott“?), lohnt es sich, neue Lösungsmodelle auf ihre Leistungsfähigkeit zu überprüfen.

II. Zur Entideologisierung des Freiheitsbegriffs

1. Einverständnisse

Gehen wir also von einigen Grunddaten aus, die in aktuellen Diskussionen

auf ein allgemeines Einverständnis stoßen.

Das *erste Einverständnis* lautet: Unsere alltägliche sowie die wissenschaftliche Wahrnehmung von Menschheit und Welt spalten sich in zwei Grundperspektiven auf, die nebeneinander bestehen und einander ergänzen. Wir sprechen von einer Ich- und einer Es-Perspektive, einer Innen- und einer Außenseite der Wirklichkeit; unsere Universitäten kennen Natur- und Geisteswissenschaften. Allerdings findet diese Doppelung gegenwärtig in der Neurobiologie eine dramatische Infragestellung. Mit ihren bildgebenden Verfahren führt sie uns geradezu sinnlich wahrnehmbar an die internen Prozesse der Erkenntnis und Wertung, der Erinnerung und Zukunftsplanung, moralischer Wertung und sinnlicher Anreize, von Sprache und Sinneswahrnehmung, von Angst und Glückserfahrung, an Ich- und Selbsterfahrung, an künstlerische und soziale Kompetenzen, an mitmenschliche und religiöse Gefühle heran. Mönche meditieren im Scanner, besonders Eifrige haben gar ein Gottes-Gen entdeckt²². Umso klarer sagen uns die Ergebnisse, dass wir solche Aktivitäten nur lokalisieren bzw. vermutete Aktivitäten falsifizieren können; Prozesse finden statt oder nicht; über deren Inhalte selbst, die wir als Betroffene bisweilen von innen her erfahren, sagen die Messungen nichts. Mehr noch: Zwar lassen sich Liebesgefühle initiieren, vielleicht grüne Farbe oder ein Angsteffekt projizieren. Aber wie ein Liebesgefühl,

heit. Das philosophische Problem der Freiheit besteht darin, die Kausalität aus Freiheit von der Naturkausalität abzugrenzen und positiv zu bestimmen.“ (Freiheit. Philosophisch, in: LThK³ Bd. IV, 95–99; zit. 95). Ich schlage vor, Freiheit in erster Linie als ein Selbstverhältnis des Menschen im Bezug auf die Mächte und Abhängigkeiten zu sehen, die ihn umgeben.

²¹ Auf die Hirn-Geist-Debatte wird hier nicht eingegangen. Es wäre zu zeigen, dass vorgängig zu manchem Reduktionismusvorwurf über den klassischen Dualismus von Materie und Geist nachgedacht werden sollte.

²² A. Newberg/E. d'Aquili/V. Rause, *Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht*, München 2003.

eine grüne Farbe oder eine Angst auf mich als Subjekt wirkt, darüber gibt es keine gemessene Auskunft. Diese Doppelung von Innen und Außen gehört geradezu zur ontologisch begründbaren Grundstruktur unserer Wirklichkeit. Sie bestimmt jedenfalls die Wirklichkeit des Menschen, seine leibliche, kybernetisch hochorganisierte Struktur.

Die Folgerung aus diesem ersten Einverständnis ist unbestreitbar: Die Innenseite dieser Wirklichkeit schafft die individuelle Freiheitserfahrung; für sie sind kausale Zusammenhänge nicht existent, irrelevant oder nicht sichtbar, auch wenn die Außenperspektive dieselbe Wirklichkeit nur in determinierten Zusammenhängen erfassen kann²³. In konkreten Handlungszusammenhängen ist diese Freiheitserfahrung gerade dann überzeugend; sie wird nicht als euphorische Willkür, sondern als Last der Entscheidung wahrgenommen. Auch ein Determinist muss immer wieder zwischen Möglichkeiten entscheiden und diese Entscheidung verantworten. Eine so verstandene Freiheit ist weder diskutierbar noch widerlegbar.

Dem folgt aber ein *zweites Einverständnis*, das die Tragweite der genannten Freiheitserfahrung zum Diskussionsgegenstand macht: In der Regel wissen Neurobiologen diese Doppelung von Ich und Es zu respektieren. Gemäß einer klassischen Arbeitsteilung haben sie Daten zu liefern, naturwissenschaftlich zu analysieren, aber deren weitere Interpretation der Philosophie zu überlassen. Doch lässt sich diese Rollenverteilung in der Praxis kaum durchhalten. Denn zum einen tritt schon durch ihre öffentliche Wahrnehmung eine

jede empirische Information in einen umfassenden Deutungszusammenhang ein; dieser wird nicht von den Neurologen, sondern von der Öffentlichkeit geliefert. Zum ändern können auch Naturwissenschaftler von ihren philosophischen oder weltanschaulichen Voraussetzungen nicht abstrahieren. Es ist geradezu ihre Aufgabe, zu ihren Forschungsergebnissen weltanschauliche Zugänge zu eröffnen.

Die Folgerungen aus diesem zweiten Einverständnis sind nicht mehr so eindeutig. Dürfen wir der Neurobiologie die Interpretation eines alltäglichen Begriffs verbieten? Weist nicht gerade sie auf gängige Fehldeutungen hin? Vielleicht hängt der Interpretationsdrang mit den allgemeinen Platituden und Simplifikationen, mit der Pluralität von deren Dimensionen sowie mit deren evokativem und performativem Charakter, mit ihren verdeckten Kontexten zusammen. „Freiheit“ hat sich ja so sehr zum Schlüsselbegriff gegenwärtiger Kultur entwickelt, dass deren Bedeutung diffus, zum Träger verschiedenster Interessen und Haltungen, zur Legitimation von Gesellschafts- und Staatssystemen, von individualistischen und sozialen Grundoptionen geworden ist. Deshalb gilt in der Regel, was Augustinus einmal über die Zeit geschrieben hat: „Wenn mich niemand danach fragt, weiß ich es, wenn ich sie einem Fragenden erkläre will, weiß ich es nicht.“²⁴ Von Seiten der Theologie würde ich mir jedenfalls bewusste Klärung wünschen. Meinen wir ein individuelles Vermögen oder eine politische Utopie, das Ziel eines christlichen Erlösungsmodells, machen wir eine Sachaussage zum Wesen des Geistes oder setzen wir uns mit

²³ Nach allgemeiner Überzeugung kann der Gedanke der Unschärferelation zur Erhellung menschlicher Freiheit nicht weiterführen, weil die Prozesse neuronaler Steuerung nicht im subatomaren Bereich stattfinden.

²⁴ Conf. XI, 14.

den performativen Wurzeln dieses provozierenden Begriffs auseinander? Soll uns die Rede von der „Freiheit“ – statt einen Status zu beschreiben – nicht auf die Spur einer Wirklichkeit setzen, die eben Freiheit ermöglicht, schafft, als entscheidende Zielvorgabe präsentiert?

Deshalb sollten wir an einem *dritten Einverständnis* arbeiten, das sich neuerdings von der Neurobiologie lernen lässt. Es lautet: Der aktuelle und diffuse Freiheitsdiskurs muss seine verdrängten Kontexte, seine naturalen Vorgaben und materiellen Bedingungen wieder ins Bewusstsein holen. Die Neurobiologie wirkt wie eine große und nachdrückliche Erinnerung daran, dass es Freiheit als solche nicht gibt. Sie hat und bedarf ihrer Voraussetzungen; sie benennt die Eigenschaft umfassender Prozesse; sie redet von Selbst und Identität als von selbstgesetzten Taten. Subjekte der Freiheit sind immer ein Ich oder ein Wir. Wenn geistige Zustände zudem engstens mit Hirnzuständen verbunden, von ihnen her beeinflussbar sind, dann lässt sich Freiheit kaum mehr aus der Abwesenheit solcher Einflüsse verstehen. Unter dieser Voraussetzung kann man sich als frei erfahren, den empirischen Determinanten zum Trotz. Man kann die Funktionen des Hirns als Vorbedingung seiner Freiheit deuten und verstehen. Man kann die erfahrene Freiheit auch aus der Tatsache herleiten, dass ich aus innerem Antrieb zu handeln vermag, dass ich langfristig mein eigenes Leben gestalte, dass ich dieses Leben mehr und mehr als mein Leben erfahre²⁵. In keinem Fall sollte ein Nachdenken über Freiheit jedoch davon absehen, dass sich menschliche Freiheitserfahrung in und aus der Leiblichkeit des Menschen

vollzieht. Wir Menschen sind nicht frei obwohl, sondern weil wir im Leibe sind.

2. Natur und Personalität

Was aber können Leib und Materie für den transzendierenden Akt menschlicher Freiheit bedeuten? Die christliche Tradition ist an diesem Punkt gespalten. Seitdem der Platonismus in die Theologie Einzug hielt, haben wir Materie als Nicht-Geist, als Prototyp der Bedürftigkeit und Angewiesenheit, also als dasjenige Prinzip begriffen, das am Rande zum Nichts angesiedelt ist und ohne Geist ins Nichts versinkt. Aus biblischer Inspiration hat Theologie den menschlichen Leib jedoch immer als Ort des Lebens, als Wohnung des Geistes und als eine Wirklichkeit gewertet, die Gott auch im Tode nicht aufgeben wird. Einen Widerschein hat die Seelenlehre des Thomas von Aquin vermittelt, der die geistige und unsterbliche Seele zugleich als die Form des Leibes erkennt. Man hat dieses Modell wieder aufgenommen und mit kybernetischen Kategorien neu zu beleben versucht.

Vor diesem Hintergrund lässt sich die Willensfreiheit von ihrem Spiritualismus reinigen und neu beleuchten. Dieses neue Bild beginnt mit einem erneuerten Blick auf die Materie, die eben ungleich mehr ist als ein unbeweglich statischer Stoff. Sie hat sich zu einer höchst komplizierten und vielfältigen Dynamik entwickelt, deren Kontinuität sich gerade nicht von statisch materiellen Elementen, sondern von übergreifenden Fließgleichgewichten von Strukturen und unaufhörlichen Informationsprozessen bestimmt. Das alles, nicht nur dessen negativ abstrahierte Substanz,

²⁵ Mit dieser dreifachen Umschreibung weite ich den Definitionsvorschlag von G. Roth aus: G. Roth, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen*, Frankfurt 1999, 303–311.

ist Materie. Wir entdecken sie in kontinuierlichen Prozessen einer Selbstüberschreitung, die in den neuronalen Systemen des menschlichen Gehirns eine ungeheure Komplexität, hohe Grade von Innenschau, von Selbsterfahrung sowie einer Zukunftsplanung erreicht. In uns wird die Wirklichkeit, der wir außerhalb begegnen, als neue Wirklichkeit rekonstruiert.

Ich schlage deshalb vor, Freiheit als individuell anthropologisches Phänomen weder objektivistisch als faktische Ungebundenheit von kausalen Einflüssen, noch subjektivistisch als die Erfahrung solcher Ungebundenheit zu isolieren. Nach allem, was wir heute von unseren Erkenntnis-, Wertungs- und Steuerungsprozessen wissen, können wir diese innenperspektivisch wahrgenommene Freiheit nicht einfach als Ungebundenheit an sich verstehen, vielmehr wird materielle Gebundenheit stets überschritten. Genau diese Überschreitung ist ständig im Gange, nicht als Überhöhung, sondern als Dynamisierung. So können wir diese Freiheit verstehen als die *Schwebe zwischen materieller (leiblicher, sozialer, historischer oder ethnischer) Gebundenheit und deren Überschreitung, dies im Modus der Selbsterfahrung*. Die freie Willensentscheidung geschieht also im, nicht über dem Prozess des Überschreitens. Sie vollzieht Selbsterfahrung (also materielle Selbstüberschreitung) nicht über dem materiellen Milieu, sondern in ihm, an seiner Grenze.

Von diesem Ansatz her lassen sich Natur und Personalität neu aufeinander beziehen. Auch im Personbegriff hat sich ja ein doppelter Ansatz erhalten. Person meint in der griechischen Tradition nicht nur essentialistisch die geistige, ihrer selbst fähige, als unteilbar definierte Substanz, die kraft ihrer Geistigkeit alles Leibliche überragt, also mit leiblichen Wesen nie eine ganzheitliche Beziehung aufnehmen

kann und so den klassischen Dualismus zwischen Leib und Geist vorprogrammiert. Person meint gemäß der älteren, dem griechischen Denken fremden Konzeption die Idee der Bezogenheit selbst, die im antiken Begriff des *προσωπον*, also der Maske und des Rollenspiels, aufgenommen ist.

Die Moderne hat an der Außenseite dieses Personbegriffs viel Arbeit geleistet, Beziehung und Bezogensein als zentrale Kategorie erkannt. An seiner Innenseite ist solche Arbeit im Sinne der gegebenen Definition noch zu leisten. Einen Zugang gewinnen wir mit den Analogien, auf die uns die Hirnforschung aufmerksam macht. Einige Hinweise zu den geistigen Leistungen unserer neuronalen Systeme müssen genügen. Im Gehirn und seinen Informationssystemen entwickelt sich ein Bewusstsein, das wir als Selbstverhältnis wahrnehmen. Darin gehen leibliches und gesamt menschliches Selbstverhältnis so bruchlos ineinander über, dass – wie schon im semitischen Denken – erkennender Leib für mich selbst stehen kann. Es gehört ferner zum Standardwissen gegenwärtiger Anthropologie, dass dieses Selbstverhältnis zugleich polare Verhältnisse voraussetzt: zwischen mir und meinem Leib (den ich immer als etwas Vorgegebenes erkenne), zwischen mir und äußerer Wirklichkeit (in der ich mich immer bewege), zwischen mir und Mitmenschen (die ich als ebenbürtige Wesen wahrnehme). Das Selbst lebt aus diesen polaren Beziehungen; angesichts unserer Alltagserfahrung macht dessen Überordnung über diese Pole keinen Sinn.

Zugleich erscheint uns dieses Selbst immer als eine Größe, die den genannten Polen voraus ist, sie vorwegnimmt. An diesem Punkt liefert uns die Neurologie einen spannenden Anschauungsunterricht für die Fähigkeit unseres (in den Milliarden von kybernetischen Einheiten organisierten) Geistes. Dieser materiell organisierte

Geist rekonstruiert die gesamte uns umgebende Wirklichkeit neu, gleicht sie mit vergangenen Erfahrungen ab und bewertet sie, spielt neue Möglichkeiten durch, sieht also Entwicklungen voraus. Neben einem rationalen gewinnt er zu ihnen einen intuitiven Zugang, der von uns analytisch nicht mehr einzuholen ist²⁶. Erwartungen werden also projiziert, als möglich oder als unmöglich eingestuft. Dies geschieht durch eine begleitende, auch neurologisch nicht lokalisierbare Ich-Reflexion, welche die Psychologie und traditionelle Anthropologie als Bewusstsein umschrieben haben. Dieses Bewusstsein ist auch durch die raffinierteste Rechenmaschine nicht einzuholen²⁷.

An diesem Punkt neuronaler Selbststeuerung verschlingen sich in bewusster Weise Realismus und Projektion, unstillbare Sehnsucht und Vertrauen in die Wirklichkeit. Die Schweben von Gebundenheit und Überschreitung führt zu einer offenen Realität, die sich im Innern des menschlichen Geistes verortet und jenem „freien Willen“ am nächsten kommt, für den man einen „reinen Geist“ in Anspruch nahm. Wir kommen in eine offene Realität, denn je reflexiver und je bewusster ich die Wirklichkeit rekonstruiere, umso selektiver, abstrakter, umso gestaltbarer und mehrdeutiger wird sie. Im lebenspraktischen Selbstbezug brechen Lücken, wenn nicht gar Abgründe auf, denn ich muss angesichts natürlicher Bindungen und vorgegebener Gestaltungsmöglichkeiten zugleich handeln. Problematisch wird dieses Verhältnis zwischen Natur und Persönlichkeit

nicht deshalb, weil dieses Verhältnis immer vorläufig bleibt, nie zur Ruhe kommt, immer neue ungelöste Probleme entdeckt. Genau dieser offene Prozesscharakter gehört ja zum Wesen menschlichen Personseins. Das Verhältnis ist deshalb problematisch, weil das personale Selbst den Vorgaben und Erwartungen menschlicher Natur nie umfassend und in befriedigender Weise entspricht. Aus den Prospektiven menschlicher Persönlichkeit wird die Natur in sich mehrdeutig, unerfüllbar, bisweilen gar hinterhältig und sinnlos.

III. Die Herausforderung

Nicht dass wir uns in abstrakter Weise frei entscheiden könnten, macht menschliche Freiheit aus, sondern dass wir uns ohne empirisch hinreichende Vorgaben ständig entscheiden müssen. Von der Welt und anderen Menschen wissen wir zu wenig, die Zukunft und deren moralische Wertung stehen uns zu unvollkommen vor Augen, wie bei einem schlechten Schachspieler sehen wir die Interaktion von Welt und eigenem Handeln höchstens für zwei Züge eines einzigen Spielsteins voraus.

Erst an diesem Punkt beginnt die entscheidende, für Theologie und ein christliches Bewusstsein wichtige Frage. In einem ersten Schritt lässt Freiheit, verstanden als abstrakter Schwebestand, ungezählte mögliche Interpretationen und Entscheidungen offen. Oft nehmen wir diese Schweben als solche gar nicht wahr; sie betrifft die unmittelbare, alltägliche,

²⁶ Die einschlägige Literatur zu neurobiologischen Forschungsergebnissen ist voll von Schemata und Modellen, in denen die komplizierte Koordination verschiedener Systeme und Hirnregionen anschaulich dargestellt und die überkomplexe, unvorhersehbare Fülle von möglichen Entscheidungen deutlich wird (s. z. B. Roth, a.a.O., 305).

²⁷ H. Goller, Hirnforschung und Menschenbild. Die Bedeutung von Körper und Emotion für Bewusstsein und Selbst, in: Stimmen der Zeit. (125) 2000, 579–594.

oft blind verlaufende, weil habitualisierte Interaktion. In einem zweiten Schritt innerer Wahrnehmung kristallisieren sich weittragende Fragen heraus, verschiedene Grundoptionen, an denen ich meine Entscheidungen ausrichten kann. Suche ich meinen unmittelbaren Vorteil? Blende ich die Lehren der Vergangenheit oder langfristige Zukunftsfolgen aus? Gebe ich politischen, familiären oder rein individuellen Gesichtspunkten den Zuschlag? An diesem Punkt endlich wird mir klar, dass mein Schweben oft im blinden Gleitflug verharret. Ich muss lernen, die bleibenden Bindungen realistisch zu verarbeiten, die wirklichen Kontexte zu entdecken, das eigene Handeln auf Beständigkeit und Folgeentscheidungen zu prüfen. Erst an diesem Punkt beginnen Freiheitserfahrungen, die ihrerseits den Raum aktueller Wissensfreiheit weit überschreiten.

Wer dieses Stadium bewusst verarbeitet, wird sich erst des evokativen Charakters von Freiheit bewusst, indem er den schlechthin abstrakten Charakter seines freien Willensvermögens entmythisiert. Die Frage lautet nicht mehr selbstbezogen: „Bin ich wirklich frei?“, sondern: „Auf welche konkreten Möglichkeiten und Ziele hin entscheide ich mich?“ Erst an diesem Punkt werden die Vorgaben einer religiösen oder christlichen Grundentscheidung sichtbar. Nach meinem Verständnis der christlichen Tradition spielen zwei Kontexte eine zentrale herausfordernde Rolle. Ich nenne sie Akzeptanz und Verantwortung.

1. Akzeptanz

Die ambivalente Welterfahrung Israels, Katastrophen und Versagen vorausgesetzt, kann die Botschaft der Schöpfungsgeschichte in Gen 1 nicht lauten: „an sich ist die Schöpfung gut“, denn diese Botschaft zielt auf den Kontext der folgenden

Kapitel. Diese Welt gilt als gut angesichts der fürchterlichen Folgegeschichten, dieser Lawine des Bösen, die sich von der Vertreibung aus dem Paradies über den Brudermord bis hin zur Sintflut entfaltet. Diese Güte schließt zugleich ein: Es ist nicht damit getan, diese Welt schicksalsergeben zu akzeptieren. Es besteht ja Anlass zur Nachfrage: Wieso werden Adam und Eva mit einer Entscheidung zwischen zwei Bäumen belästigt? Warum projiziert die Schlange irrealer Motive? Wie und warum wird ausgerechnet das Verhältnis zwischen Mann und Frau so belastet? Warum mussten sie sich ihrer Nacktheit schämen? Dies alles umschreibt den Kontext dieser zwiespältigen Welt. Offensichtlich gehören die Gefährdungen, die Möglichkeit zur Destruktion, die Scheidewege zur Grundsituation der Menschen. Auch lässt eine genaue Interpretation der Paradiesgeschichten letztlich offen, ob uns der Verlust des Paradieses als Sündenstrafe oder als Initiation ins Leben zugerechnet wird. Kurz, der Sinn der Schöpfungsgeschichten wie aller Ursprungsgeschichten (Gen 1–11), deren Botschaft von der „Güte“ der Wirklichkeit, gibt keine ontologische Information, sondern lädt Menschen dazu ein, die Situation so zu akzeptieren, wie sie ist, um sie und ihr Chaos als Grundlage des eigenen Guten zu begreifen. Die Exilanten verlieren also keine Freiheit (um sie in Christus wiederzugewinnen); es wird ihnen die Freiheit zur Akzeptanz dieser Wirklichkeit zugesprochen. Es geht um ein Vertrauen in die Wirklichkeit, auf Mitmenschen, um die Annahme meiner selbst. Vertrauen ist die erste Grundform christlicher Freiheit.

2. Verantwortung

Ebenso wenig sollten wir einen weiteren Kontext vergessen. So sehr sich Vorstellungen vom Weltbeginn in der Schöp-

Praktische Theologie heute



Band 72

Júlio César Adam

Romaria da Terra

Brasiliens Landkämpfer auf der Suche nach Lebensräumen
Eine empirisch-liturgiewissenschaftliche Untersuchung
2005. 312 Seiten. 7 Farbbabb., Kart.
€ 29,-

ISBN 3-17-018811-9

Band 76

Thomas Böhm

Religion durch Medien – Kirche in den Medien und die »Medienreligion«

Eine problemorientierte Analyse und Leitlinien einer theologischen Hermeneutik
2005. 344 Seiten. Kart. € 30,-
ISBN 3-17-018995-6

Band 77

Jan Woppowa

Widerstand und Toleranz

Grundlinien jüdischer Erwachsenenbildung bei Ernst Akiba Simon (1899–1988)
2005. 328 Seiten. Kart. € 28,-
ISBN 3-17-018996-4

Band 78

Stefan Altmeyer

Von der Wahrnehmung zum Ausdruck

Zur ästhetischen Dimension von Glauben und Lernen
2006. 424 Seiten. Kart. € 35,-
ISBN 3-17-019116-0

Band 79

Silke Leonhard

Leiblich lernen und lehren

Ein religionsdidaktischer Diskurs
2006. 528 Seiten. Kart./Fadenheftung
€ 39,-
ISBN 3-17-019321-X

www.kohlhammer.de

Kohlhammer

W. Kohlhammer GmbH

70549 Stuttgart · Tel. 0711/7863 - 7280 · Fax 0711/7863 - 8430

fungsgeschichte niederschlugen, so wenig wurde sie als Protokoll eines ersten Nullpunkts verfasst, sondern als Antwort auf den katastrophalen politischen Niedergang Israels, geschrieben an einem Ort kultureller und demütigender Entfremdung. Dabei wirkt die Paradiesesgeschichte – wie alle wirklich religiösen Geschichten – nicht beschreibend, sondern engagierend. Sie distanziert nicht zwischen Beobachter und beschriebener Wirklichkeit, sondern bezieht die handelnden und lesenden Menschen in das Geschehen mit ein. Deshalb ist die dort gedeutete Welt auch das Ergebnis handelnder Menschen. Paradiesesauszug bedeutet auch Folge adamitischen Versagens, aber im Hinweis auf die Güter

der Welt steckt die Frage, was Menschen aus ihnen machen, warum sie den Brudermord zugelassen, die Kommunikation unter Menschen zerstört, die Erde schließlich für den Untergang freigegeben haben. Die tagtäglichen Rekonstruktionen des menschlichen Selbst setzen, wie wir sahen, Möglichkeiten frei.

Wie andere religiöse Traditionen rückt auch die biblische Botschaft neben der Akzeptanz eine zweite Grundmöglichkeit ins Zentrum. Sie lautet: Verantwortung für diese Mitmenschen und diese Wirklichkeit, die wir zu akzeptieren aufgerufen sind. Solche Verantwortung umschließt im Kern die ganze Dynamik zur Weltgestaltung, wie sie sich in den monotheistischen Religionen entfaltet hat. Sie bietet die entscheidende Grundlage und Konkretisierung für ein jüdisches, christliches und muslimisches Freiheitsverständnis. Sie macht nach biblischem Grundverständnis eine reale, objektive, ihrem inneren Schweben entzogene Freiheit erst möglich. Monotheistisch gesehen gerät jede Freiheit ohne Akzeptanz zum Fanatismus, ohne Verantwortung zu einer Ideologie, deren heuchlerische und egoistische, selbstgenügsam bürgerliche und politisch verkürzende Folgen uns bekannt sind. Die vertrauensbereite Verantwortung bildet erst den entscheidenden Fels, auf dem eine wirklichkeitsfähige humane Lebenspraxis erbaut ist. Die Antwort auf die Theodizeefrage lautet nicht: Verdammung Adams, sondern Option für die Verlorenen, als deren Vater sich uns der „messianische“ Gott zeigt. Nur der Einsatz für eine versöhnte Menschheit kann zur Grundlage einer wirklich freien Menschheit werden. Der Freiheitsbegriff, der „in uns“ also als schwebende, geradezu konturlose Selbsterfahrung beginnt, kommt erst im Einsatz für eine gemeinsame Zukunft zu sich.

Weiterführende Literatur:

H. Häring, Das Böse in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht?, Darmstadt 1999. Dieses Buch bietet einen theologiegeschichtlichen Überblick zur Frage des Bösen, insbesondere zu Ursprung und Problematik der Erbsündentheorie.

P. Neuner (Hg.), Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie? Die Mind-Brain-Debatte und das christliche Menschenbild, Freiburg 2003. Dieser Sammelband bietet einen informativen Querschnitt zu Stand und theologischer Beurteilung der Mind-Brain-Debatte sowie ihrer Implikationen zum Freiheitsproblem.

G. Roth, Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen (stw 1275), Frankfurt 1997. Diese Darstellung ist für Interessierte sehr instruktiv, bietet gute Brücken zu philosophischen, indirekt auch zu theologischen Fragestellungen. Die Behandlung der Freiheitsfrage ist unter Theologen zwar umstritten, muss aber ernstgenommen werden.

Schluss: Geschöpf und Sünder?

Kommen wir zum Menschenbild zurück, das wir von Augustinus geerbt, in vielfacher Weise variiert, nie richtig akzeptiert, aber auch nie richtig überwunden haben. Die paradoxe Aussage der Erbsündentheorie lautete: Wir Menschen sind Geschöpfe und Sünder zugleich. Im Blick auf das Theodizeeproblem wurde sie in verschiedenster Weise instrumentalisiert. Ist nämlich der Mensch auf Grund seiner Schuld zum vorhersehbaren und bleibenden Sünder geworden, dann hat er dafür auch die Folgen zu tragen, statt Gott für den Weltzustand in Verantwortung zu rufen. Diese Schuldfähigkeit kannte keine Grenzen; für den späten Augustinus sind wir, drastisch ausgedrückt, „nichts und Sünde“.

Aber so einfach geht die Rechnung nicht auf, denn das spiritualisiert-abstrakte, auf Schuld hin dynamisierte Freiheitsbild des Augustinus entspricht unserem Menschenbild nicht mehr und verlangt angesichts der biblischen Ausgangspunkte eine Revision. Es hat sich nämlich gezeigt: Ohne Widerspruch zu biblischen Menschenbildern wurden naturale Elemente (also Dimensionen unserer Leiblichkeit) zum Ausgangspunkt jener Schweben, in die uns unser menschliches, alle Wirklichkeit rekonstruierendes Erkennen führt.

An dieses Modell sind durchaus theologische Fragen zu stellen, denn auf den ersten Blick raubt diese Naturalisierung der menschlichen Freiheit ein jedes Maß. Der Grund dafür liegt aber nicht an der Destruktion einer spirituell verabsolutierten Freiheitsidee, die uns auf unsere Schuld anzusprechen weiß. Er liegt an einem anderen, für unser Freiheitsbild unverzichtbaren Punkt: Solches Schweben, dieses Oszillieren zwischen natürlicher Basis und

personalen Identität, muss sich in konkreten Kontexten und Zielen seines Handelns verankern, nennen wir sie Vertrauen und Verantwortung. Vertrauen ist jener Freiheitskontext, der den Umgang mit der Wirklichkeit am weitesten spannt, also die umfassendsten Räume schafft. Verantwortung ist jene Freiheitsinterpretation, die sich am intensivsten auf die Freiheitsdynamik der Wirklichkeit einlässt.

Ist damit der Gedanke eines ererbten Versagens nicht überholt oder überflüssig geworden? Nein, denn Vertrauen und Verantwortung stellen den Anteil menschlichen Unheils in ein schärferes Licht, aber es wird nicht mehr zur Verdammung, vielmehr zur Wiedergutmachung stilisiert. Dabei mag die Frage offen bleiben, wie groß unser genauer Schuldanteil an diesem Zustand ist, sein kann. Es geht ja nicht mehr um eine juristische Zurechnung, die im klassischen Sinne den „Sünder“ trifft. Ins Spiel kommt eine frei und freiwillig übernommene und vertrauende Solidarität; an ihr lassen wir uns messen. Insofern sind wir Geschöpfe, von Gott akzeptiert, die sich an ihrer Vertrauenshaltung prüfen lassen. Zugleich treten wir – zumindest als Juden, Christen oder Muslime – wie Verantwortliche auf für eine Wirklichkeit, die uns Gott anvertraut hat. Wie groß ist unser genauer Schuldanteil? Wie können wir Schwergewicht und Strafmaß einer ganzen Menschheit abtragen, wie tief reichen die Wurzeln des sublimen Egoismus in unser Herz? All die niederdrückenden und narzisstischen Folgefragen, die uns in der Vergangenheit gequält haben, sind höchst relativ. Auf sie kommt es wirklich nicht an. Wohl aber können wir uns der Frage stellen, wie wir sinnvoll die Verantwortung für eine versöhnte Menschheit übernehmen, wie wir im Angesicht des Anderen Gottes Spuren entdecken können.

Wer Vertrauen und Verantwortung, Akzeptanz und Solidarität als die wahren Anker eines schwebenden, durchaus natürlichen Freiheitsspiels entdeckt hat, kann auch den Freiheitsbegriff wieder in die Vielfalt seiner alltäglichen Bedeutungen entlassen. Er kann wieder zur Aura des Bei-sich-seins und eines verfügbaren Lebensraums werden, in dem wir gemeinsam zu uns kommen können. Dazu gehören die Freiheit von Unterdrückung, die Freiheit zum eigenen Entschluss, die Freiheit von allen Formen der Not, die Freiheit also, das Leben in die eigenen Hände zu nehmen. Oder wie es Jesus unter Berufung auf Jesaja (61,1f) sagt:

*„Er hat mich gesandt,
damit ich den Armen eine gute Nachricht
bringe,
damit ich den Gefangenen die Entlassung
verkünde
und den Blinden das Augenlicht,*

*damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze
und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe.“*

(Lk 4,18f.)

Der Autor: Hermann Häring, geb. 1937, ist em. Prof. für Wissenschaftstheorie und Theologie der Radboud Universiteit Nijmegen (NL). Studium der Philosophie und der Theologie, 1970 Promotion in Theologie (Tübingen) über „Das Kirchenbild in der Bultmannschule“, 1978 Habilitation in Dogmatischer und Ökumenischer Theologie (Tübingen); 1980–1999 Lehrstuhl für Dogmatische Theologie in Nijmegen, 1999–2005 Lehrstuhl für Wissenschaftstheorie und Theologie in Nijmegen. Publikationen: *Glaube ja – Kirche nein? Die Zukunft christlicher Konfessionen*, Darmstadt 2002; *Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger*, Düsseldorf 2001; *Das Böse in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht?*, Darmstadt 1999; *Hans Küng, Grenzen durchbrechen*, Mainz 1998.