

Michael Rosenberger

Was ist das eigentlich: Freiheit?

Seit Jahren wird von manchen NaturwissenschaftlerInnen und NeurophilosophInnen mit Leidenschaft behauptet, menschliche Freiheit sei nur eine „Illusion“ (erstmalig bereits 1869 Alexander Herzen, derzeit v.a. Daniel Wegner, Thalia Wheatley, Hans Markowitsch und Gerhard Roth). Dass eine solche Aussage lebenspraktisch unhaltbar, logisch inkonsistent sowie erkenntnis- und wissenschaftstheoretisch ignorant ist, habe ich in meiner vor kurzem erschienenen Monografie zum Thema hinreichend gezeigt.¹

Die Fragen, die sich freilich stellen, wenn man die Freiheitsdebatte aus der Philosophie in die Theologie herüberholt, lauten: Was heißt dann eigentlich Freiheit positiv im Kontext der Gnadentheologie (1), im Zusammenhang der menschlichen Sündigkeit (2) und im Rahmen der Eschatologie (3)? Wie man sieht, handelt es sich um drei herausragende Themenbereiche christlicher Theologie, die je auf eigene Weise Auswirkungen auf das christliche Freiheitsverständnis haben.

(1) Verfallen wir nicht zwangsläufig einem Pelagianismus, wenn wir einen starken Freiheitsbegriff postulieren? Können wir die traditionelle katholische Verhältnisbestimmung von Freiheit und Gnade aufrechterhalten, ohne in die Falle eines Gnadenbegriffs zu tappen, gemäß dem

Gott den Menschen determiniert? Laufen wir also nicht automatisch Gefahr, in Kategorien der Prädetermination zu denken und dem Menschen jede Eigenverantwortung durch die Hintertür wieder abzusprechen, sobald wir an die Gnade Gottes denken?

Zugegeben – der Grat ist schmal, auf dem sich die katholische Theologie von jeher bewegt. Zwischen der Scylla des Pelagianismus auf der einen und der Charybdis der Prädeterminationslehre auf der anderen Seite versucht sie mit einem klassischen „et – et“ auf dem goldenen Mittelweg zu bleiben. Einerseits leugnet sie nicht, dass die Erfüllung menschlicher Freiheit in der Liebe eine „theologische Tugend“ darstellt und damit per definitionem von Gottes Gnade unterfangen und getragen sein muss.² Lieben kann der Mensch nur aus der Kraft Gottes – so und nur so (!) kann ein „sola gratia“ richtig verstanden werden. In diesem Sinne hält die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre von 1999 als Lehrkonsens zwischen den Lutherischen Kirchen und der Katholischen Kirche fest: „Allein aus Gnade im Glauben an die Heilstat Christi, nicht auf Grund unseres Verdiensts, werden wir von Gott angenommen und empfangen den heiligen Geist, der unsere Herzen erneuert und uns befähigt und aufruft zu guten Werken“ (Nr. 15).

¹ Vgl. Michael Rosenberger, *Determinismus und Freiheit. Das Subjekt als Teilnehmer*, Darmstadt 2006, 204–206.

² Thomas von Aquin, *summa theologiae* II–II, q 62: „Quia huiusmodi beatitudo proportionem naturae humanae excedit, principia naturalia hominis ... non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem praedictam. Unde oportet quod superaddantur homini divinitus aliqua principia.“

Damit ist andererseits sonnenklar und unverrückbar ebenso gesagt: Es ist der Mensch, der sich für diese Gnade in Freiheit öffnen muss. Gnade setzt die Natur voraus, oder, mit anderen Worten: Die Eingießung der göttlichen Liebe setzt die menschliche Öffnung für diese in Freiheit voraus: „Wenn Gott durch die Erleuchtung des Heiligen Geistes das Herz des Menschen berührt, bleibt einerseits der Mensch nicht ganz untätig, denn er nimmt ja jene Eingebung auf, die er auch ablehnen könnte; andererseits kann er sich doch nicht aus freiem Willen heraus ohne die Gnade Gottes zur Gerechtigkeit vor ihm erheben.“³

Das Zusammenwirken von Gott und Mensch ist und bleibt ein Geheimnis. Aber gerade weil es ein solches ist, darf die Spannung zwischen den beiden Polen – menschliche Freiheit auf der einen und göttliche Gnade auf der anderen Seite – nicht aufgelöst werden. Ein starker Gnadenbegriff und ein ebenso starker Freiheitsbegriff werden einander letztlich wechselseitig einschließen und untermauern.

(2) Eine Reduktion menschlicher Freiheit könnte auch dann geschehen, wenn man behauptete, der sündige Mensch könne dem Ruf Gottes ohnehin nur beschränkt folgen und daher müsse oder dürfe man die normativen Ansprüche an ihn prinzipiell auf ein niedrigeres Niveau absenken. Natürlich mag im Einzelfall genau so argumentiert werden. Hieronymus etwa interpretiert die biblische Schöpfungsgeschichte wie folgt: Im Paradieseszustand vor dem Sündenfall gibt Gott dem Menschen einzig Pflanzen zur Nahrung, nicht aber Fleisch (Gen 1,29). Die Norm Gottes für

den sündenlosen Menschen laute also: Du sollst weder Menschen noch Tiere töten! Erst nach dem Sündenfall, so Hieronymus weiter, werde dem Menschen der Fleischverzehr erlaubt (Gen 9,2–4). Vom sündigen Menschen verlangt Gott folglich nicht so viel wie vom sündenlosen. Gleichwohl möchte Hieronymus selber vegetarisch leben, um stellvertretend an der Wiederherstellung des paradiesischen Friedens zwischen Mensch und Tier mitzuwirken.⁴ Immer hat die Kirche die Lösung des Hieronymus festgehalten: Nie hat sie die uneingeschränkte Verpflichtung zum vegetarischen Leben postuliert, obwohl diese in Gen 1 eindeutig gefordert ist und erst in Gen 9 ermäßigt wird. Zugleich aber hat die Kirche in Erinnerung an Gen 1 die Hochschätzung jener asketischen Ordenstraditionen wach gehalten, die um des Himmelreiches willen auf fleischliche Nahrung verzichten.

Natürlich erlaubt ein solcher Einzelfall einer Reduzierung der allgemeinverbindlichen Norm auf Grund der Sünde keinesfalls eine Generalisierung. Im Blick auf die Ehescheidung lehnt Jesus selber eine solche Reduzierung ausdrücklich ab. Mose habe die Erlaubnis zur Ehescheidung nur deswegen gegeben, „weil ihr so hartherzig seid“ (Mk 10,2). „Am Anfang der Schöpfung“ (Mk 10,6) sei es anders gewesen: Da habe Gott die Menschen als Mann und Frau geschaffen. Mann und Frau seien ein Fleisch, und was Gott verbunden habe, das dürfe der Mensch nicht trennen. Die Klarheit des Scheidungsverbots Jesu ist so unzweifelhaft, wie man es sich nur denken kann. Und die katholische Kirche hat daran (anders als andere christ-

³ *Konzil von Trient*, Dekret über die Rechtfertigung, Kap. 5; DS 1525.

⁴ *Hieronymus*, *adversus Iovinianum* I,18; II,5–17; vgl. *Michael Rosenberger*, *Im Zeichen des Lebensbaums*, Würzburg 2001, 142–145; 181f.

liche Konfessionen) bis heute konsequent festgehalten.

Die beiden Beispiele zeigen: Wo im einen Fall die innerbiblische Ermäßigung einer Norm mit Verweis auf die menschliche Schwachheit auch von Jesus und der Kirche akzeptiert wird (Freistellung des Vegetarismus im Noahbund), geschieht dies in anderen Fällen gerade nicht (Ehescheidungs-erlaubnis des Mose). Eine prinzipielle Reduzierung von Normen mit Verweis auf den schwachen und sündigen Menschen wäre folglich ohne Grundlage. Zu Recht hat Johannes Paul II. sie in seiner Enzyklika „Veritatis splendor“ als „Proportionalismus“ gekennzeichnet und abgelehnt.⁵ Sicher aber hat der Papst nicht intendiert, auch die Argumentation des Hieronymus im Blick auf den Vegetarismus als „proportionalistisch“ zu verurteilen.

Das Beispiel der Ehescheidung führt uns auf die Spur der klassischen Lehre von den „intrinsicemala“, den in sich schlechten Handlungen, „die zu wählen immer falsch ist, weil ihre Wahl die Ungeordnetheit des Willens einschließt, das heißt ein sittliches Übel“⁶. Spätestens dort, wo es um solche in sich schlechten Handlungen geht, wird

eine Abmilderung von Normen außerhalb jeder Diskussion stehen – vorbehaltlich der Voraussetzung, dass die Handlungen tatsächlich frei gewählt werden. In diesen Zusammenhang ist die Aussage der Instruktion „Donum vitae“ zu stellen, gemäß der es nie erlaubt ist, aus eigenem, freiem Willensentschluss die beiden Sinngehalte des ehelichen Aktes, nämlich Fruchtbarkeit und liebende Hingabe, voneinander zu trennen⁷. Dies würde vielmehr die Würde der Zeugung eines Kindes zerstören.⁸ Im Kontext vorangehender lehramtlicher Aussagen, insbesondere der Enzyklika „Humanae vitae“ Pauls VI., ist diese Aussage absolut konsistent und ergibt sich von selbst. Die lehramtliche Ablehnung der in-vitro-Befruchtung gründet folglich nicht darin, dass die kühle Atmosphäre einer Befruchtungsklinik das betroffene Ehepaar vor emotionale Probleme stellt (was der Fall ist, aber nicht zur Ablehnung einer IVF ausreichen würde)⁹, sondern rekurriert vielmehr auf das Wesen der Zeugung und des Ursprungs eines Menschen: Es gehört zum Menschsein, dass wir uns einem Akt der liebenden Hingabe verdanken und nicht einer technischen Konstruktion¹⁰.

⁵ Vgl. Veritatis splendor Nr. 75; im Apostolischen Schreiben „Familiaris consortio“ von 1981 nennt Johannes Paul II. eine derartige Theorie die Lehre von der „Gradualität des Gesetzes“ und lehnt sie mit gleichen Gründen ab.

⁶ Veritatis splendor Nr. 78.

⁷ Instruktion Donum vitae, II.B.4.

⁸ Instruktion Donum vitae, II.B.5.

⁹ Vgl. Michael Rosenberger, Im Zeichen des Lebensbaums (s. Anm. 4), 67 und 147.

¹⁰ Umso mehr verwundert es, wenn in anerkannten theologischen Lexika folgende Sätze stehen: „IVF od. GIFT lassen sich homolog zwischen Ehepartnern ethisch verantworten, wenn sie recht motiviert sind u. keine Vernichtung v. Embryonen mit einschließen.“ (Lexikon für Theologie und Kirche Band 5 [1996], 575) Es „lässt sich kaum bestreiten, dass die IVF in Fällen, in denen ein Paar keine andere Möglichkeit hat, um zu einem eigenen Kind zu kommen, als (indirekte) Therapie aufgefasst werden kann.“ (Lexikon der Bioethik Band 2 [1998], 296). Und ein weiterer Artikel desselben Lexikons hält als Fazit fest, dass die IVF aus ethischer Perspektive zwar als „letzte Möglichkeit (ultima ratio) für die Erfüllung eines Kinderwunsches zu betrachten“ sei, aber eben als Möglichkeit (Lexikon der Bioethik Band 1 1998], 782)..

(3) Dass der Mensch weder durch die Sünde noch durch die göttliche Gnade seiner Freiheit beraubt wird, zeigt sich schließlich, und das ist ein dritter Gedankenschritt, im Kontext der Eschatologie. Wäre der Mensch nicht frei, könnte er auch nicht von Gott gerichtet werden. Man müsste entweder eine Apokatastasislehre vertreten, nach der alle Menschen unabhängig von ihrer freien Entscheidung für oder gegen Gott erlöst würden, oder die Vorstellung eines Willkürgerichts. Beides ist absurd und würde der Unvertretbarkeit der menschlichen Person nicht gerecht.

Diese Unvertretbarkeit der Person ist es, die die Kirche klassisch mit dem Begriff der „Seele“ bezeichnet. Die Seele ist also keine ontische, dinghafte Größe, kein Etwas, sondern bezeichnet das „Ich des Menschen“¹¹, seine Personmitte, seine Identität. Der Leib des Menschen ist dann seinerseits Symbol, Ausdruck und Zeichen des inneren Menschen.¹² Zwar weiß die Kirche, dass die biblischen Vorstellungen von dieser „Seele“ eher unscharf sind und der Begriff „verschiedene Bedeutungen hat“¹³. Auch ist ihr bewusst, dass die Symbola der frühen Konzilien zwar den Glauben an die Auferstehung der Toten festhalten, aber nirgends von einer unsterblichen Seele sprechen.¹⁴ Doch weil „irgendein sprachlicher Ausdruck zur Stütze des Glaubens der Christen einfach notwendig ist“¹⁵, will man den Begriff der Seele festhalten.

Von dieser Option ausgehend könnte man sagen: Der christliche Glaube an die Auferstehung meint, dass das Ich des Menschen, seine Identität, seine innerste Personmitte, eben seine „Seele“, fortbesteht und in der Güte und Treue Gottes aufgehoben ist: „Der Mensch kann deshalb nicht mehr total untergehen, weil er von Gott gekannt und geliebt ist. Wenn alle Liebe Ewigkeit will – Gottes Liebe will sie nicht nur, sondern wirkt sie und ist sie.“¹⁶ „Das Wesentliche des Menschen, die Person, bleibt; das, was in dieser irdischen Existenz ... gereift ist, das besteht auf eine andere Weise fort.“¹⁷

Gerade eine derartige „dialogische“ Vorstellung von der Seele¹⁸ und vom Weiterleben nach dem Tod bringt auf den Punkt, was moraltheologisch im Freiheitsbegriff gemeint ist: Der einzigartige, unvertretbare, frei verantwortliche Mensch ist von seinem Schöpfer geliebt und auch über den Tod hinaus angenommen. Hier wird er sich für sein Leben verantworten müssen, hier wird ihm vom barmherzigen Gott sein „Gericht“ zuteil.

Fassen wir zusammen: Gerade ein starker Freiheitsbegriff stützt die zentralen Lehren der katholischen Moraltheologie und umgekehrt: Menschliches Handeln ist, wo es Glaube, Hoffnung und Liebe verwirklicht, immer von Gottes Gnade getragen und gehalten. Und doch ist es der Mensch, der sein Ja zu dieser Gnade spricht. Auch die Sünde kann dieses Ja nicht ermäßigen oder erlassen, sondern

¹¹ Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Eschatologie vom 17. 5. 1979, Nr. 3.

¹² Vgl. Joseph Ratzinger/Johann Auer, Kleine katholische Dogmatik, Regensburg 1977, Bd. 9, 126.

¹³ Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Eschatologie vom 17. 5. 1979, Nr. 3.

¹⁴ Vgl. Konzil von Konstantinopel, DS 150.

¹⁵ Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Eschatologie vom 17. 5. 1979, Nr. 3.

¹⁶ Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum, München 1971, 259.

¹⁷ Ebd., 264.

¹⁸ Ebd. 259.

bestenfalls dort, wo es nicht um in sich schlechte Handlungen geht, und auch dort nur im Einzelfall, zur Modifikation von Normen führen, die im Paradieseszustand anders formuliert worden waren. Schließlich erfährt die christliche Freiheitsvorstellung ihre tiefste Sinnspitze im Kontext des Auferstehungsglaubens: Der einmalige, unvertretbare Mensch wird von Gott in Ewigkeit nicht fallen gelassen, sondern

tritt nach dem irdischen Leben vor seinen Schöpfer, Richter, Erlöser.

Der Autor: *Dr. Michael Rosenberger, geb. 1962 in Würzburg, ist Professor für Moraltheologie der Kath.-Theol. Privatuniversität Linz. Publikationen: Im Zeichen des Lebensbaums, Würzburg 2001; Determinismus und Freiheit. Das Subjekt als Teilnehmer, Darmstadt 2006.*