

# „So steht also fest!“ Freiheit als Maß allen Christseins

von Hermann Häring

Immer wenn Christsein und Kirche in eine Krise gerieten, wurde um Freiheit gestritten. Das zeigt sich bei Paulus, Augustinus, Martin Luther, im neuzeitlichen Menschenbild und im hochkomplexen Freiheitsdiskurs der Gegenwart, den die Naturwissenschaften mitbestimmen. An der Aufarbeitung der Probleme ist die Theologie regelmäßig gescheitert, weil sie von den Kategorien der klassischen Metaphysik geprägt war. Sie konnte dem geschichtlich dynamischen Charakter der Freiheit kaum Rechnung tragen. Das Freiheitspathos, das bleibend anwesend war, wurde stets mehr von Freiheitsangst und dem Ruf nach Unterwerfung überschattet. Ausgehend von S. Kierkegaard wird in sechs Thesen eine Alternative entwickelt. Sie stellen heraus, dass sich Freiheit prinzipiell in Prozessen und in Beziehungen vollzieht und dass sie sich nur in Krisensituationen entfaltet. Erst wenn um Freiheit gestritten wird, stellt sich die Erfahrung von Freiheit ein.

„Steht also fest!“, schreibt Paulus im Galaterbrief (5,1); dieser Appell bezieht sich auf die vorangehende Behauptung: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit.“ Das ist kein empirischer Satz, sondern eine mutige, kontrafaktische These, die ihren Inhalt eher schafft als voraussetzt. Das ganze fünfte Kapitel ist zwar von argumentativen Strängen durchzogen. Doch getragen wird es von einer performativen Rede großen Stils, mit der Paulus das große Freiheitsspiel des Christentums aus seiner vorgegebenen jüdischen Umwelt aufgreift und für den westlichen Kulturraum eröffnet, in dem es bis heute nicht zur Ruhe gekommen ist. Natürlich entartete es beängstigend oft zum Spiel der Knechtung und Überheblichkeit. Wer jedoch den normativen Kern dieser Glaubensbewegung begreifen will, muss sie als die Inszenierung eines einzigen großen Streitthemas verstehen, des Streits um die Freiheit, in dem es immer wieder Gewinner und Verlierer gibt.<sup>1</sup>

Dabei geht es mir nicht um Freiheit als ein konsolidiertes Faktum oder als beweisbare Antwort auf die Frage: Sind wir von Christus wirklich befreit? Als Tatsachenbehauptung ist dieser Satz millionenfach belegt, vielleicht noch öfter widerlegt. Aber unwiderleglich ist die Entdeckung, dass in der christlichen Tradition immer neu um Freiheit und Befrei-

---

<sup>1</sup> Dieser Beitrag, ursprünglich als zeitlich begrenzter programmatischer Vortrag für die akademische Feier zum 80. Geburtstag von Prof. Dr. Richard Heinzmann am 28. Oktober 2013 in der Großen Aula der Universität München konzipiert, kann die ungeheuer breite und differenzierte Diskussionslage des aktuellen theologischen Freiheitsdiskurses nicht berücksichtigen, geschweige denn ausarbeiten. Verwiesen sei auf die einführenden Artikel der bekannten Standardlexika, z. B. P. Prechtl, Art. Freiheit, in: Ders.; P. Burkard (Hg.), Metzler-Lexikon der Philosophie. Begriffe und Definitionen, Stuttgart – Weimar <sup>3</sup>2008, 187–188; M. Pauen, Art. Freiheit, in: P. Kolmer; A. G. Wildfeuer (Hg.), Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 1, Freiburg – München 2011, 801–816; Th. Pröpper, Art. Freiheit IV. Systematisch-theologisch, in: LThK<sup>3</sup> IV (1995) 103–105; vgl. ferner: H. Deuser; S. Wendel (Hg.), Dialektik der Freiheit. Religiöse Individualisierung und theologische Dogmatik (Religion in Philosophy and Theology 63), Tübingen 2012.

ung gerungen, auch um den Kampf gegen innerchristliche Unfreiheit und Versklavung gestritten wurde. Zugespißt ausgedrückt: Die christliche Theologie hat nicht über eine Freiheit zu sprechen, die wir besitzen und über die wir verfügen könnten. Zu besprechen haben wir die Bedingungen und die Behinderungen der Freiheit, den täglichen Kampf um sie. Zur Debatte stehen die Dissonanzen und möglichen Widersprüche, die Spannungen einer wirksamen Freiheitsdynamik, auch deren Verlust und Begrenzungen.<sup>2</sup>

Dieser Kampf um Freiheit lässt sich nie voll in einen rationalen objektivierenden Diskurs integrieren. Dazu sind zu viele Versprechungen und Utopien, zu viele menschliche Schicksale und Leidenschaften, ist zu viel Kampf um die eigene Identität und die Akzeptanz der anderen im Spiel. Allein vor diesem Hintergrund wird es auch möglich, die großen Krisen des Christentums nicht nur buchhalterisch als Freiheitsverlust oder Freiheitsgewinn zu beschreiben. Wir können sie auch verstehen als Krisen und als Metamorphosen dieses Freiheitsstreits, der allerdings nicht immer ohne bleibendes Trauma und tief greifende Störungen abgegangen ist. Geschichtlich betrachtet – und wie anders soll man sie untersuchen – führt Freiheit nicht einfach zur Befreiung, auch wenn wir sie unaufhörlich erhoffen, sondern zu Umwandlungen und Krisen, deren Folgen nie vorhersehbar sind. Dies zeigt in ersten Ansätzen schon die Geschichte der Befreiungstheologie in ihrem jugendlichen Alter von 50 Jahren.

Vermutlich verdankt sich schon der Beginn der Jesusbewegung nicht nur einem neuen Freiheitsappell, sondern einer ersten Freiheitskrise, die im Konflikt mit Johannes dem Täufer begann und bis heute nicht aufgeklärt ist.<sup>3</sup> Doch sei diese Frage den Exegeten überlassen. Wichtig – und immer noch aktuell – sind für mich einige Krisenpunkte, die ich in einem ersten Teil kurz thematisieren möchte. Dabei erinnere ich an Paulus, Augustinus und Martin Luther, ferner an die neuzeitliche Emanzipation der Philosophie von der Theologie und an den aktuellen Einfluss der empirischen Wissenschaften. In einem zweiten Teil ziehe ich daraus für unser gegenwärtiges Freiheitsverständnis im christlichen Horizont einige Folgerungen. Ich versuche, mich dieser Aufgabe in der höchst fruchtbaren Schwebe zwischen Theologie und Philosophie zu stellen, denn nur ihr Wechselspiel, das Richard Heinzmann bis zum heutigen Tage meisterhaft beherrscht, kann heute einen religiös engagierten Freiheitsdiskurs voranbringen.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Ich verstehe Werte nicht als statisch normative Größen, sondern als immer umstrittene Herausforderungen, die polar mit anderen Werten gekoppelt sind. Das ist zu lernen bei *P. Prange*, *Werte. Von Plato bis Pop. Alles, was uns verbindet*, München 2006. Dort handelt ein Kapitel über „Freiheit und Verantwortung“ (531–557).

<sup>3</sup> Siehe dazu jüngstens *M. Limbeck*, *Abschied vom Opfertod. Das Christentum neu entdecken*, Mainz 2012.

<sup>4</sup> Dafür steht das bis heute höchst erfolgreiche Buch von *R. Heinzmann*, *Philosophie des Mittelalters (Grundkurs Philosophie 7; Urban Taschenbücher 351)*, Stuttgart – Berlin – Köln <sup>2</sup>1998. Siehe auch die 2014 zu erwartende Veröffentlichung, die von christlicher und muslimischer Seite die Bedeutung von Gewissens- und Religionsfreiheit herausarbeitet: *R. Heinzmann; M. Selçuk* (Hg.), *Autorität und Individuum. Grundlagen in Christentum und Islam*, Stuttgart 2014.

## I. Krisen des Christentums – Krisen christlicher Freiheit

### 1. Paulus

In der Regel nehmen wir den Übergang der christlichen Botschaft in den hellenistischen Raum als eine machtvolle Aufbruchsbewegung wahr. Das Christentum geht seinen unaufhaltsamen, eine ganze Kultur erobernden Gang. Dabei werden meist die Dramatik und die inneren Spannungen vergessen, die dieser Übergang mit sich brachte. Hauptakteur in diesem Prozess war Paulus, dessen Reiserouten, Denk- und Argumentationswege bestens dokumentiert sind, über dessen Denk- und Erfahrungswelt man sich aber immer noch streitet. Soviel scheint mir klar zu sein: Paulus wollte seine Botschaft nicht von seinen jüdischen Wurzeln abtrennen. Doch angesichts des neuen hellenistischen Kontextes strebte er eine innere Freiheit gegenüber den vielfältigen Bestimmungen der jüdischen Thora an.<sup>5</sup> Zwar hatte sich die jüdische Tradition schon früher mit dem Problem des kulturell und religiös Anderen auseinandergesetzt. Man kannte den Bund, den Jahwe mit Noach schloss, und die respektvolle Regelung für nichtjüdische Mitbewohner (die „Beisaßen“, z. B. Gen. 32,4), die in Nachfolge des Noachbundes nur auf wenige Verhaltensregeln verpflichtet und im Namen Jahwes als Mitbürger akzeptiert wurden.<sup>6</sup> Dennoch bedeutete dieser Weg, den die hellenistischen Christen einschlugen, für das Judenchristentum eine tiefe Erschütterung, denn für sie stand jetzt die jüdische Identität ihrer Mitchristen außerhalb Palästinas zur Debatte. Dies zeigt die leidenschaftliche Auseinandersetzung des Paulus mit der Rechtfertigungsfrage, die bis heute nicht zur Ruhe gekommen und ohne kontextuelle Perspektiven überhaupt nicht lösbar ist.

Wichtig scheint mir deshalb ein zusätzlicher Sachverhalt: Erschüttert wurden die jüdisch-rabbinischen Grundfesten des eifernden Saulus durch kein kritisches Nachdenken über Grenzen und Ambivalenz der Thora, wie wir sie aus der Jesusüberlieferung kennen, keine nachhaltig wirkende Jesuserinnerung, wie wir sie anstellen würden, auch keine Überlegungen zu Fragen der Inkulturation, wie wir sie eingeübt haben, sondern ein plötzlich auftretendes Ereignis: die unvermittelt auftretende Christuserfahrung vor den Toren von Damaskus. Aus hermeneutischer Reflexion wissen wir heute, dass es keine unvermittelte Erfahrung gibt. Wir können also viele Gründe für diesen Lichtstrahl des Geistes

---

<sup>5</sup> M. Theobald, Der Galaterbrief, in: M. Ebner (Hg.), Einleitung in das Neue Testament (Kohlhammer Studienbücher Theologie 6), Stuttgart 2008, 347–364; W. Eckey, Der Galaterbrief. Ein Kommentar, Neukirchen-Vluyn 2010, bes. 266–327; ferner: G. Dautzenberg, Freiheit im hellenistischen Kontext, in: J. Beutler (Hg.), Der neue Mensch in Christus. Hellenistische Anthropologie und Ethik im Neuen Testament (QD 190), Freiburg 2001, 57–81; Th. Söding, Die Freiheit des Glaubens, in: W. Kraus (Hg.), Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie. Mit einem Anh. zum Corpus Judaico-Hellenisticum Novi Testamenti (WUNT 162), Tübingen 2003, 113–134; U. Wilckens, Der Galaterbrief. Die Herausforderung zu theologischer Profilierung des Evangeliums durch die Auseinandersetzung mit judenchristlichen Gegnern, in: Ders., Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1: Geschichte der urchristlichen Theologie, Teilbd. 3: Die Briefe des Urchristentums: Paulus und seine Schüler, Theologen aus dem Bereich judenchristlicher Heidenmission, Neukirchen-Vluyn 2005, 131–164; M. Bachmann; B. Kollmann (Hg.), Umstrittener Galaterbrief. Studien zur Situierung der Theologie des Paulus-Schreibens (Biblisch-Theologische Studien 106), Neukirchen-Vluyn 2012.

<sup>6</sup> J. Ebach, Noah. Die Geschichte eines Überlebenden (Biblische Gestalten 3), Leipzig 2001; K. J. Kuschel, Juden – Christen – Muslime. Herkunft und Zukunft, Düsseldorf 2007, 233–332 (Dritter Teil: Noach oder: Gottes zweite Chance für die Schöpfung).

ausfindig machen. Um Paulus zu verstehen, gilt es aber zu bedenken, dass die existenziell prägenden Erfahrungen von Menschen diese ihre Vermittlungen verbergen. Sie zeigen sich in unvermittelter Direktheit und kommen als innere, innerlich umstürzende Widerfahrnisse, als „Bekehrungen“ und als Evidenzen zum Ausdruck, die keiner weiteren Begründung mehr bedürfen. Sie stehen in sich, werden zu Statthaltern persönlicher Identität und einer Sinnggebung. Aus glaubender Perspektive mag man dann von einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung sprechen.

Diese unverwechselbare Erfahrung ermöglicht Paulus gegenüber seiner jüdischen Tradition, die er keineswegs verleugnet, eine souveräne und zugleich positive Freiheitshaltung. Ich nenne diese Haltung positiv und souverän, weil jetzt sein freier und höchst kritischer Umgang mit der Thora gerade nicht deren Ablehnung beinhaltet. Darauf legt er im Römerbrief (9–11) nachdrücklichen Wert. Angesichts des hellenistischen Raums arbeitet der aus dem synkretistischen Tarsus stammende Eiferer die humane Universalität der Thora heraus, und damit auch die theonome Radikalität, die er als Kerntendenz der Thora entdeckt. Ob ihm dieser Schritt widerspruchsfrei gelang, ist hier nicht zu untersuchen. Doch scheint mir dies eine festzustehen: Was die theologische Argumentation betrifft, kann das paulinische Freiheitspathos nicht voll aus dem Schatten und den Zwängen der Unfreiheit heraustreten. So bleibt etwa sein Begründungssatz: „Die Thora ist hinzugekommen, damit die Übertretung mächtiger werde“ (Röm 5,20) genau dem negativen Gerechtigkeitsdenken verhaftet, das er überwinden möchte. Dasselbe gilt für die Aussage: „Ich lebte einst ohne das Gesetz; aber als das Gebot kam, wurde die Sünde lebendig“ (Röm 7,9).

Diese paradoxen Formulierungen genießen in unseren gängigen Paulusinterpretationen einen hohen Stellenwert. Ich verstehe sie als Zeugnisse dafür, dass das Freiheitspathos des Paulus mit seinem exorbitanten Auferstehungsjubel („Tod, wo ist dein Sieg!“, 1 Kor 15,55) dessen bedrohlichen Hintergrund nie ganz verlassen kann. Auch der Dekalog, der für die hellenistischen Christen jetzt in einen thorafreien Rahmen rückt, und selbst die Forderungen der Bergpredigt mit ihrem leidenschaftlichen Einsatz für Gerechtigkeit, lassen erkennen, dass die christliche Freiheit nach wie vor einen hohen Streitwert behält. Die paulinische Freiheit an sich lebt aus ihrem utopischen Impuls. Deshalb bleibt sie immer bedroht und vom Missbrauch gefährdet. Ohne der Größe des Paulus nahezutreten, ist zuzugeben, dass selbst der spätere Antijudaismus ohne ihn nicht zu denken wäre. Mit seiner kühnen Thorakritik hat Paulus ein Maß der Freiheit vorgegeben, dem die spätere Christenheit leider nicht gerecht geworden ist. Der Freiheitsappell hat auch zu Unterdrückung und Vernichtung geführt.

## 2. Augustinus

Unter den Vorzeichen einer neuen Epoche zeigt sich diese Ambivalenz auch in der zweiten Krise, auf die ich hier hinweisen möchte. Sie bricht an der Wende vom vierten zum fünften Jahrhundert auf und erhält ihre folgenreiche Auslegung durch den Nordafrikaner Augustinus, also wiederum durch einen, der am Rande seines Kulturraums groß ge-

worden ist.<sup>7</sup> In Karthago, nicht etwa in Rom oder Athen, eignet er sich begierig die Maßstäbe und Wissensbestände der griechisch-römischen Kultur an und erarbeitet sich mit diesem kulturell zugleich gebrochenen und geschärften Blick sein Bild vom Christentum, indem er die entscheidenden Interpretationsinstrumente aus dem Neuplatonismus entwickelt.

Ausgerechnet dieser unruhig suchende und unbestechliche, geradezu modern empirische Beobachter dessen, was wir heute die menschliche Seele nennen würden, bejaht das *liberium arbitrium* aller Menschen vorbehaltlos. Dafür führt er biblische und anthropologische Gründe ins Feld. Zugleich entwertet er es, indem er das Schwergewicht der entscheidenden Freiheit ganz in ein zeit- und leibfernes göttliches Jenseits verlegt. Er tut dies in so radikaler Weise, dass der Eigenwert der menschlichen Freiheit zwar nie geleugnet wird, aber doch massiv unter Druck gerät, bis an die Grenze von deren Leugnung. Einerseits gelten alle Menschen als verantwortlich für ihre Sündigkeit, sodass seinem Gott kein Vorwurf erwächst aus der Verdammung der vielen, die nicht getauft sind. Andererseits ist es Adam, in dem die gesamte Menschheit zu Beginn der Menschheitsgeschichte schon gesündigt hat. Alle Menschen sterben „in Adam, von dem der Ursprung der Beleidigung Gottes auf das gesamte Menschengeschlecht hinführt. Deshalb sind alle Menschen eine Sündenmasse, die der göttlichen und höchsten Gerechtigkeit Strafe schuldet, die zu fordern oder nachzulassen keine Ungerechtigkeit ist“.<sup>8</sup>

Wie Paulus die Sünde der Juden aus der Thora abzuleiten suchte, leitet Augustinus die Sünde der gesamten Menschheit aus der einen Übertretung des Adam, also aus dem universalen Schicksalszusammenhang ab, der die Menschheit umschließt. Beide versuchen, die verfehlt Gesamtsituation des Judentums bzw. der Menschheit von einem einzigen Gesichtspunkt aus zu verstehen.

Dadurch lassen sich beide zu einer Grenzaussage verleiten, die der individuellen Freiheit einer jeden Person vor Gott nur noch mit Mühe gerecht wird. Bei Paulus bleibt die Unheilsaussage über die adamitische Menschheit noch im Bereich eines geschichtlichen Urteils, also einer faktischen beobachtenden Aussage, die das Gesamturteil der biblischen Urgeschichte (Gen 2–8) übernimmt. Das Böse kam wie eine Lawine über die Welt, *weil* alle gesündigt haben (Röm 5,12d). Daraus konnte man zu Recht schließen, dass die menschliche Freiheit zerbrechlich und den Verführungen von Gegenmächten ausgesetzt ist, was man unter diesen auch verstehen mag. Nach Augustinus hingegen kam das Böse in die Welt durch Adam, *in dem* alle gesündigt haben, wie die lateinische Übersetzung sagt, der Augustinus leider folgte.<sup>9</sup> Auf welche Weise dies geschehen konnte, wurde nie

<sup>7</sup> K. Flasch, Augustin. Einführung in sein Denken (Reclams Universal-Bibliothek 9962), Stuttgart <sup>2</sup>1994; Chr. Horn, Anthropologie, in: V. H. Drecoll (Hg.), Augustin Handbuch, Tübingen 2007, 479–487.

<sup>8</sup> Augustinus, Ad Simplicianum I, 2, 16 (CChr.SL 44, 41f.).

<sup>9</sup> „In quo omnes peccaverunt“ („in dem alle gesündigt haben“). Diese unzutreffende Übersetzung betrifft keine Nebensächlichkeit, sondern hat das Menschenbild des christlichen Westens seitdem massiv geprägt. Auf den Bruch der augustinischen Anthropologie im Jahre 397 haben Häring und später Flasch, Augustin (wie Anm. 7) aufmerksam gemacht, vgl. H. Häring, Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins (Ökumenische Theologie 3), Zürich 1979, 183–218; Heinzmann, Philosophie (wie Anm. 4), 87–90; P. Frederiksen, Die Anthropologie in *De libero arbitrio* (Über die freie Entscheidungsinstanz 3), in: V. H. Drecoll (Hg.), Augustin Handbuch, Tübingen 2007, 288f.; Dies., Ad Simplicianum (An Simplician), in: ebd., 289–294. Zur Problematik: H. Häring, Art. Malum, in: C. Mayer (Hg.), Augustinus-Lexikon, Bd. 3, Basel 2011, 1111–1121.

überzeugend geklärt. So erscheint der durch Gottes Gnade erlöste Mensch einerseits als der, der von Gott umfassend beglückt, weil begnadet und befreit ist. Andererseits bleibt er – wie alle anderen Menschen – aus sich heraus straf- und verdammungswürdig, weil „Nichts und Sünde“ (*nihil et peccatum*).

Gewiss, man kann um Sympathie für die Überschusserfahrung von Gottes Güte werben, die Augustinus (ähnlich wie Paulus) im Augenblick seiner Bekehrung überfiel. Man kann auch auf die geschichts- und freiheitsfernen Tendenzen verweisen, zu denen der Neuplatonismus geführt hat. Tatsache ist, dass die augustinische Konzeption einer gesamt menschlichen Ursünde, so sehr sie aus einer Befreiungserfahrung lebte, bald zum Anlass religiöser Menschenverachtung wurde. Ob dieser Vorwurf schon Augustinus selbst gilt, der als Bischof bald institutionelle Verantwortung für die Heilsinstitution Kirche trug, sei hier nicht weiter diskutiert.<sup>10</sup> Unbestreitbar ist allerdings, dass die Gesamtinstitution der Kirche im Laufe der folgenden Jahrhunderte in eine unselige Tradition hineinschlitterte. Zwar war von der Freiheit der Christen nach wie vor die Rede, aber die institutionell verfasste Kirche hat sich als solche vorbehalten, über diese Freiheit zu befinden. Je mehr sie überirdisch überhöht wurde, umso weniger Respekt blieb für die Alltagsfreiheit des menschlichen Handelns. So geriet die Freiheitsfrage des Christentums, diese äußerste Diastase zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, erneut in eine äußerste Paradoxie. Seit Augustinus wurde die Freiheit der Menschen in wachsendem Maße mit scheelen Augen betrachtet. Er hat dem christlichen Freiheitsgedanken eine tiefe Wunde zugefügt, die ihm bis heute geblieben ist.<sup>11</sup>

Wiederum müssen wir uns mit diesem negativen Ergebnis nicht begnügen. Machen wir uns nur klar, dass auch in den folgenden Jahrhunderten die Frage nach der menschlichen Freiheit nie verstummt ist. Denn ganz anders stellt sich dieses Erbe dar, wenn wir diesen unlösbaren Kampf um die Fassung des Freiheitsgedankens nicht als wiederholt missglückte Lösungsversuche betrachten, sondern dessen ständige Neuformulierung als die eigentliche Aufgabe christlicher Lebensarbeit erfahren. Auch Augustinus wollte, wie ich meine, keine fertigen theoretischen Lösungen anbieten, vielmehr hat er die diastatischen Zugänge zur praktischen Problematik gezeigt, aus denen er keinen paradoxiefreien Ausweg mehr fand. Obwohl er ein Neuplatoniker durch und durch war, hat er, der sensible Beobachter seiner selbst – seiner inneren Zwänge und Regungen, auch seiner inneren Versagensängste – aus seinen Ansätzen kein System fabriziert, wie es im Mittelalter so oft versucht wurde.

Die Kirche des Westens hat Augustinus spätestens von dem Augenblick an missverstanden, an dem sie sich nicht mehr als die Schicksalsgenossin im schmerzhaften, oft verlustreichen Befreiungskampf verstand, sondern als die überlegene Besitzerin und Vermittlerin der wahren Freiheit. Ihr hätte klar sein müssen, dass man über Augustinus – wie über Paulus – eben nicht verfügen kann. Allerdings bleibt die augustinische Erinnerung

---

<sup>10</sup> R. Kany, Augustinus und die Entdeckung der kirchlichen Autorität, in: F. W. Graf; K. Wiegandt (Hg.), Die Anfänge des Christentums, Frankfurt 2009.

<sup>11</sup> In prononcierter Weise unterwirft der profunde Augustinuskenner K. Flasch die Positionen von Augustinus einer deutlichen Kritik. Siehe die Erläuterungen in: K. Flasch (Hg. u. Erläuterungen), Logik des Schreckens: de diversis quaestionibus ad Simplicianum 12 [die Gnadenlehre von 397] / Augustinus von Hippo. Dt. Erstübers. von W. Schäfer, Mainz <sup>2</sup>1995, 19–137.

unlösbar an sein Kirchenverständnis gekoppelt. Vielleicht hat die neuzeitliche Krise des Augustinismus nur deshalb an Aktualität verloren, weil das Modell einer seligmachenden Volkskirche seine Plausibilität eingebüßt hat. So ist die christliche Freiheit neu auf elementare Begründungen angewiesen. Doch hat darauf vor 500 Jahren nicht schon Martin Luther geantwortet?

### 3. Martin Luther

Die Wunde, die Augustinus der menschlichen Freiheit geschlagen hat, bricht am Ende des Mittelalters neu auf. Einerseits vermehren sich die Versuche, den Freiheitsdiskurs auf neue Füße zu stellen, andererseits sinkt die menschliche Selbstgewissheit in der Frömmigkeitspraxis auf einen Tiefpunkt; auch der Augustinermönch Luther ist stark davon betroffen. Zugleich zwingt die massive Fiskalisierung der Seelsorge, die in einem intensiven Ablasshandel mündet, zum verstärkten Widerstand.<sup>12</sup> Wie bekannt, greift Martin Luther im Jahre 1517 an der Universität von Wittenberg mit seinen Thesen zu Gnade und Verdienst in das Geschehen ein. Für die altkirchliche Hierarchie führt dies langfristig zur Katastrophe, doch für die Theologie und ihre Frage nach der menschlichen Freiheit wird es zum Glücksfall. Denn Luther, durch intensive Schriftstudien für den Kampf vorbereitet, greift auf die Rechtfertigungslehre des Paulus und damit auf die Theologie der menschlichen Freiheit mit ihren Vor- und Nachteilen zurück. Die Diskussion um das Wesen und den Gottesbezug menschlicher Freiheit bricht neu auf. In dieser dritten großen Freiheitskrise, der religiösen Geburtsstunde der Neuzeit, zeigen sich die Wunden, die Paulus und Augustinus geschlagen haben, neu. Zugleich wird sie positiv auf das aufbrechende Selbstbewusstsein der Neuzeit bezogen, wie die große Programmschrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ von 1520 zeigt: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.“<sup>13</sup>

Man erkennt es schon an dieser Formulierung. Auch Luther bearbeitet ein dialektisch in sich verschränktes Programm. Einerseits will er die wahre und universale, weil in Gott begründete Freiheit der Menschen öffentlich und in großem Maßstab zur Geltung bringen. Andererseits will er die banale, in Selbstgerechtigkeit mündende Freiheitsidee durchbrechen, die da lautet: Einige moralische Anstrengung vorausgesetzt, verfügen wir Menschen aus eigener Kraft und wie selbstverständlich über eine umfassende Freiheit, die uns schließlich Erfüllung bringt. Wir müssen nur das in sich Gute tun (*facere quod in se est*). Aus guten Gründen hatte sich dagegen schon Paulus gewandt. Denn die Freiheit hat eine Tiefenstruktur, die sich den einfachen Alternativen von moralischer Korrektheit oder Sünde, von Leistung oder Versagen widersetzt. Vermittlungsformen wurden schon vor Luther entwickelt. Der später auf Kompromisse bedachte Johann von Staupitz etwa empfahl dem von Zweifeln bedrängten Luther in Erfurt (1505–1512), Gott in Anerkennung seiner Sündigkeit in allem Recht zu geben. Schon der damals führende

<sup>12</sup> O. H. Pesch, Hinführung zu Luther, Mainz 1982; H. Schilling, Martin Luther: Rebell in einer Zeit des Umbruchs. Eine Biographie, München 2013; V. Leppin, Martin Luther. Vom Bauernsohn zum Reformator, Darmstadt 2013.

<sup>13</sup> M. Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen, Gütersloh 2006.

Tübinger Philosoph und Theologe Gabriel Biel (1415–1485) konzentrierte die Freiheitsfrage, wie Richard Heinzmann treffend formuliert, auf „die Frage nach der Freiheit des Menschen, sich auf die Gnade Gottes vorzubereiten“<sup>14</sup>.

Martin Luther ging von dieser Frage aus, blieb aber vom Zweifel darüber gepackt, ob und wie ihm solche Gehorsamsleitung möglich sei. Seine Neufassung der Rechtfertigungslehre, die auch er wieder als plötzliche Bekehrung erfährt, präsentiert er als eine Neuinterpretation von Paulus, dem zufolge Gott Gerechtigkeit gerade nicht distributiv (also je nach persönlichem Verdienst) verleiht oder vorenthält, sondern effektiv allen zuspricht, die an ihn glauben, die also bereit sind, die Recht-Sprechung vertrauend anzunehmen. Wie aber soll ein „vertrauender Glaube“ anders denn als eine freie Tat kategorisiert werden? Auch die Neufassung Luthers überwindet das Modell der universalen, die Menschen verderbenden Ursünde nicht. Deshalb führt – entgegen allen Beteuerungen und Beschwörungen – auch dieses Befreiungskonzept zu einer paradoxen Dialektik. Dies bleibt allerdings verborgen, solange der Impuls Luthers gegen ein selbstgerechtes, fiskalisch korruptiertes Kirchensystem ins Feld geführt wird.

Die Titel zweier programmatischer Lutherschriften symbolisieren den neuen Zwiespalt zwischen stimulierter Freiheitshoffnung und mangelnder Freiheitserfahrung. „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ lautet der schon genannte Titel, der sich ähnlich siegesgewiss wie die augustinische Rede vom „Triumph der Gnade“ liest. „Über den geknechteten Willen“ (*De Servo Arbitrio*) lautet fünf Jahre später der niederschmetternde Titel einer weiteren Schrift.<sup>15</sup> Dieser Traktat formuliert nicht nur die von Pathos getriebene Polemik gegen den verkannten Ireniker, den Rotterdamer Erasmus, sondern auch die Suche des Martin Luther nach einer letztgültigen religiösen, deshalb erfahrungstreuen Sprache über Gottes alles umfassende Güte.<sup>16</sup> Zugegeben, Luther ließ sich vom gängigen Kausalschema eines vorhersehenden und vorherbestimmenden Gottes in die Irre führen.<sup>17</sup> Das aber war nur Oberflächenargumentation. Entscheidend ist auch hier – keineswegs lösungsorientiert, sondern in reiner Expressivität – der Aufschrei im Augenblick, da ein Mensch seine Ohnmacht gegenüber Gott erfährt. Wie soll denn die Paradoxie eines Menschen, der Gerechter und Sünder zugleich ist, miteinander versöhnt werden? Zugegeben auch, dass sich die Universalität von Gottes Handeln nur in Gegensätzen, in einer *coincidentia oppositorum* ausdrücken lässt. Doch auflösen lassen sich diese Gegensätze höchstens noch in der Behauptung, dieser unbedingte Freiheitsverlust des Sünders sei nur das Widerlager seiner absoluten Begnadung. Auch das wäre eine zu harmlose Erklärung. Denn es gibt nichts zu verharmlosen an diesem inneren, angstbesetzten Freiheitskonflikt,

<sup>14</sup> Heinzmann, Philosophie (wie Anm. 4), 264 und 260–262.

<sup>15</sup> M. Luther, *De servo arbitrio*, in: W. Härle (Hg.): Lateinisch-Deutsche Studienausgabe 1. Der Mensch vor Gott, Leipzig 2006.

<sup>16</sup> H. Weinstock, Die Tragödie des Humanismus. Wahrheit und Trug im abendländischen Menschenbild, Wiesbaden 1989; H. Häring, Naar een nieuwe omschrijving van vrijheid: Erasmus' diskussie met Luther, in: Tijdschrift voor Theologie 29 (1989) 19–37; E. L. Behrendt, Luther und Erasmus. Gerechtigkeit zwischen Glauben und Vernunft. Ein Jahrtausend-Streit, München 2010; J.-F. Albrecht, Person und Freiheit. Luthers Sicht der Dynamik und Struktur des Personseins und ihre Bedeutung für die Gegenwart (Forum Systematik 41), Stuttgart 2010.

<sup>17</sup> Zur Vorgeschichte dieser Argumentation schon bei Boethius, vgl. Heinzmann, Philosophie (wie Anm. 4), 104–107.

den ungeschmälert zu durchleben Christen jetzt zugemutet wird.<sup>18</sup> Zu lange haben Theologie und Kirche diese Grenzsetzung missachtet.

#### 4. Emanzipierte Freiheit

Zur vierten Krise möchte ich keine Person, schon gar keine theologische Größe nennen, sondern auf eine langfristige Entwicklung hinweisen, die sich als Emanzipation der Philosophie von der Theologie umschreiben lässt. Je mehr sich im Laufe der Neuzeit die Philosophie ihrer religiösen Bindungen bewusst wurde, um sich dann von ihnen zu lösen, umso inakzeptabler wurde die Rede von der Unfreiheit des Menschen. Jetzt endlich wurde die Freiheit des Menschen nicht mehr im Raum göttlicher Erlösung angesiedelt, sondern zum wesenhaften und ethischen Würdesiegel des hier und jetzt, personal und gesellschaftlich, leibhaft und geschichtlich konstituierten Menschen schlechthin, später auch zum großen Ideal einer in Freiheit versöhnten Menschheit. Recht verstanden hat diese Entwicklung natürlich ihre christlichen Wurzeln, die bis an den Beginn der Jesusbewegung zurückgehen, aber sie wurden verdrängt, durch die Interessen innerkirchlicher und öffentlicher Kontrollansprüche überdeckt.

Dieser Geschichte ist hier nicht im Einzelnen nachzugehen. Wer genau hat versagt und wer hat diesen unglückseligen Bruch verursacht? Beteiligt an dieser Unglücksgeschichte war in jedem Fall eine Theologie, die – je auf ihre Weise – Paulus, Augustinus und Luther zu herabgesetzten Preisen verkaufte, ferner eine kirchliche Institution, die ihre eigene Geltung gegen die konkrete Freiheit der Menschen aufrechnete. In jedem Fall ließen die Kirchen und ihre Theologien sich die Sorge um die menschliche Freiheit aus der Hand nehmen. Zugleich gelang es ihnen immer weniger, gegenüber einer autonom etablierten Philosophie das Spezifische ihrer eigenen Botschaft zu formulieren, also ein fruchtbares Spiel von Rede und Gegenrede in Gang zu bringen. Statt einander zu ergänzen, schloss man einander aus.

Sascha Müller hat dies in einer Studie zur Freiheitsphilosophie des René Descartes beispielhaft aufgezeigt.<sup>19</sup> Auch die Existenz einer Substanz, die nach Descartes zu ihrer Existenz „keiner anderen Sache bedarf“ (*nulla alia re indige[ar]t*) setzt natürlich die Schöpfermacht Gottes voraus (243). So entwickelt Descartes ein Freiheitsverständnis, das in keiner Weise mit religiösen Freiheitskonzepten konkurrieren muss. Doch auch er brachte das Korrelat religiöser Grenzerfahrungen nicht mehr zum Ausdruck. Hinzu kommt, dass sich die Konfessionskirchen vorrangig als Anwälte der öffentlichen Ordnung etablierten, also die Furchtsamen im Stich ließen, während die Philosophie auch den staatskritischen Freiheitsdiskurs führte. Das Pathos der Freiheit säkularisierte sich endgültig und begann, eine kirchenkritische Wirkung zu entfalten.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Siehe Anm. 28. E. Biser; R. Heinzmann, Mensch und Spiritualität. Eugen Biser und Richard Heinzmann im Gespräch, Darmstadt 2008, 48–52 und 61–65 verweisen in diesem Zusammenhang u. a. auf Blaise Pascal (1623–1662), Werner Bergengrün (1892–1964) und Gertrud von Le Fort (1876–1971).

<sup>19</sup> S. Müller, René Descartes' Philosophie der Freiheit: Ad imaginem et similitudinem Dei. Philosophische Prolegomena zu einer Theologie der religiösen Inspiration (Münchener Philosophische Beiträge 21), München 2007.

<sup>20</sup> S. Rapic, Subjektive Freiheit und Soziales System. Positionen der kritischen Gesellschaftstheorie von Rousseau bis zur Habermas-Luhmann-Kontroverse, Freiburg – München 2008.

Natürlich sind auch Fragen an die Philosophie zu stellen. So weist etwa Charles Taylor nachdrücklich auf die Grenzen des Freiheitsbegriffs hin, den die neuzeitliche Philosophie (einschließlich Kant und Idealismus) entwickelte.<sup>21</sup> Man muss ihn nicht unbedingt individualistisch nennen, aber er war vorrangig auf die abstrakten Möglichkeiten und Rechte des Individuums ausgerichtet. Dadurch erhielt der philosophische Freiheitsdiskurs eine reduktionistische Note. Man sprach gerne von einer unbegrenzten Freiheit, ohne deren konstitutive Begrenzungen ins Auge zu fassen, von begrenzenden Normen und Regeln, sozialen Bedingungen und Mängelsituationen, vom gegenseitigen Respekt. Für Kant bleibt der begrenzende Freiheitsraum in jedem Fall die Pflicht, die im kategorischen Imperativ kulminiert, für Hegel ist es die Einsicht in die Notwendigkeit. Von Schönherr-Mann habe ich gelernt, dass selbst der höchst individualistische Freiheitsbegriff eines Jean-Paul Sartre zu grenzenloser Verantwortung aufruft.<sup>22</sup> Auch die Theologie orientierte sich vorrangig am Individuum, stellte ihm aber lange Zeit unreflektiert, in asymmetrischer, sozusagen gesprächsunfähiger Weise den überzeitlichen Willen Gottes gegenüber. An die ursprüngliche biblische Leidenschaft für die Gerechtigkeit von Welt und Gesellschaft dachte auch sie nur an zweiter Stelle.

Das Kardinalproblem all dieser Diskurse von Theologie und Kirchen scheint mir zu sein, dass sie den Raum der originär religiösen, der angst- oder hoffnungsbesetzten Erfahrung mehr und mehr verließen und Gott objektivierend als klassische Kausalursache dachten. Zugleich vergaben sie die Chance, die ihnen die Philosophie mit ihrer wachsenden Nähe zur Empirie bot. Man hätte erkennen können, wie sehr die vormals theologischen Fragen nach den Bedingungen und Grenzen der Freiheit empirische, psychologische und soziologische Fragestellungen vorwegnahmen. Dies geschah nicht. Deshalb mussten alle früher vereinbarten Rahmenbedingungen und Orientierungen der Freiheit, selbst Gottes Wille, wie äußerliche Begrenzungen wirken. Vor Gott konnte man nur unfrei sein. Der programmatische Beginn dieses Denkmodells, das im Spätmittelalter vorbereitet wurde, war dann ausgerechnet bei Martin Luther wiederzufinden. Nach seiner schon genannten Freiheitsanalyse von 1525 wird der Mensch von Gott oder vom Teufel geritten.

Allerdings habe ich bislang einen wichtigen Gesichtspunkt unterschlagen. Augustinus und Luther betrieben ihre Theologie noch in einem genuin religiösen Paradigma; sie formulierten Erfahrungen des Versagens und der Begnadung in authentischer Weise. Jetzt, unter den Auspizien der Philosophie, verläuft der gesamte Diskurs abstrakt und mit dem Willen zu objektiver Sachlichkeit. Dadurch verläuft die Auseinandersetzung asymmetrisch, was den Missverständnissen Tür und Tor öffnet. Bald stehen – unreflektiert – ein negatives und ein positives Verständnis von Freiheitsbegriff einander gegenüber. Charles Taylor benennt dieses Problem; er unterscheidet zwischen einem „Möglichkeitse-begriff“ und einem „Verwirklichungsbegriff“.<sup>23</sup> Die Möglichkeitstheoretiker einer Freiheitsanthropologie, Thomas Hobbes etwa, konnten den Hinweis auf religiöse Man-

---

<sup>21</sup> Chr. Taylor, *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus* (stw 1027), Frankfurt 1992.

<sup>22</sup> H. -M. Schönherr-Mann, *Miteinander leben lernen. Die Philosophie und der Kampf der Kulturen. Leitlinien zum Weiterdenken*. Mit einem Essay von H. Küng, München 2008, 133–151.

<sup>23</sup> Taylor, *Negative Freiheit* (wie Anm. 21), 121.

gelerfahrungen nur noch als Freiheitsverachtung diskriminieren. Im Gegenzug dazu entwickelten die neuzeitlichen Kirchen bis in die Gegenwart hinein tiefe Misstrauens- und Kontrollreflexe gegen ein „zu viel“ an Freiheit. Man wittert Willkür und verderbliche Anarchie.<sup>24</sup> Ausgerechnet sie beklagten einen Freiheitsüberschuss, nachdem sie früher den Freiheitsmangel zutiefst beklagten.

##### 5. Wende der empirischen Wissenschaften

Kommen wir zum fünften und letzten Punkt dieses Teils, von dem ich nicht weiß, ob ich ihn als Krise oder – zur Provokation der Theologie – als Glücksfall präsentieren soll, denn im vergangenen Jahrhundert haben sich unmerklich die Fronten vertauscht. Nachdem katholische und evangelische Theologie Jahrhunderte lang vor zu viel irdischer Freiheit warnten und das Ziel wahrer Freiheit in ein ungreifbar Inneres oder direkt in das Jenseits verlegten, lernten wir jetzt, Gottes Freiheit nicht mehr als Begrenzung, sondern als Ermöglichung menschlicher Freiheit zu denken. Karl Rahner sprach von der anthropologischen Wende. Dieser Prozess ist noch nicht abgeschlossen und die Kirchen haben ihn noch nicht vorbehaltlos aufgegriffen.

Aber auch die säkularen Wissenschaften haben die Fronten gewechselt. Sie wurden zu den Warnern im Freiheitsoptimismus. Zunächst setzten Soziologie und Psychologie, Politologie und kritische Gesellschaftstheorien ihre Fragezeichen. Heute verschärft die Neurologie den Diskurs der Freiheit bis hin zu deren Leugnung.<sup>25</sup> Jetzt tritt, oh Wunder, die christliche Theologie als deren glühende Verteidigerin auf.

Damit hat sich der Freiheitsdiskurs pluralisiert. Gelegentlich macht uns das noch hilfloser als der vertraute frühere Streit.<sup>26</sup> Bekannt sind die empirisch orientierten Anthropologien aller Schattierungen, die reiche Palette verschiedener Freiheitsbedeutungen, die sich oft abgrundtief einrüben und geradezu apokalyptische Modelle entwerfen. Praktisch ermüden wir uns in zahllosen Detailanalysen, sind mit einer wachsenden Orientierungslosigkeit von Normen und Wertewelten konfrontiert. Dagegen erscheint eine der Empirie unkundige Theologie als die recht naive und weltferne Verteidigerin eines nicht einlösbaren Menschheitsideals.

Vermutlich gibt es nur wenige Spezialisten, die diese Debatten noch wirklich übersehen. In mir persönlich, einem eingefleischten Schüler von Johann Baptist Lotz (1903–1992) und Walter Kern SJ (1922–2007), behielt der Verteidiger der Freiheit lange Zeit die Oberhand. Leben wir Menschen, so dachte ich, doch kraft unseres Geistes auf ei-

<sup>24</sup> H. Häring, *Im Namen des Herrn. Wohin der Papst die Kirche führt*, Gütersloh 2009.

<sup>25</sup> M. Pöttner, *Zeitliches Selbstverhältnis, Zeichen und Religiosität. Die problematische Lücke in manchen Ansätzen der Gehirnforschung*, in: *Zeitschrift für Theologie und Gemeinde* 13 (2008) 171–193; *Ders.*, „Zur Freiheit hat uns [der] Christus befreit“. Eine theologische Interpretation des paulinischen Freiheitsverständnisses im Galaterbrief, in: *ebd.*, 260–279.

<sup>26</sup> H.-D. Mutschler, *Physik und Religion. Perspektiven und Grenzen eines Dialogs*, Darmstadt 2005; G. Roth; M. Pauen, *Freiheit, Schuld und Verantwortung. Grundzüge einer naturalistischen Theorie der Willensfreiheit* (Edition Unseld 12), Frankfurt 2008; J. Hardegger, *Willenssache. Die Infragestellung der Willensfreiheit durch moderne Hirnforschung als Herausforderung für Theologie und Ethik* (Naturwissenschaft und Glaube 9), Münster 2009; A. Klein, „Ich bin so frei“. Willensfreiheit in philosophischer, neurobiologischer und theologischer Diskussion, Neukirchen-Vluyn 2013.

ner unbestreitbar freien und überlegenen Basis, und ist unsere Lebenspraxis doch unlösbar mit moralischer Verantwortung verbunden. Aber meine Bastion der Freiheit bekam gefährliche Risse, je mehr ich mich mit Denkern wie Michel Foucault (1926–1984), Jacques-Marie Émile Lacan (1901–1981) oder Jacques Derrida (1930–2004), schließlich mit Slavoj Žižek (\*1949) beschäftigte. Sie alle betonten – je auf ihre Weise – nicht einfach die Abwesenheit oder Korruption behaupteter oder vermeintlicher Freiheit, sondern deren verführerische Fragilität. Sie zeigen die inneren Perversionen der Freiheit und die versklavende Wirkung von Freiheitsangeboten, denn eine angebotene Freiheit kann der beste Weg dazu werden, uns diese Freiheit zu entziehen. Aktuell gesprochen sind es die Institutionen und Konditionen, die Sicherheit und Nachhaltigkeit versprechen und uns so in die Falle der Unfreiheit locken.

Es sind die „Dispositive der Macht“ (Foucault) aus Ökonomie oder der Informationstechnologie, die geradezu hinterhältig wirken, so etwa die Versprechen einer großzügigen Versicherung, das Hilfsangebot eines Industriellen oder das Handy einer Bundeskanzlerin. Sind wir nicht Teil einer Informationsgesellschaft, deren Freundlichkeit nur die Kehrseite ihrer Totalkontrolle ist? Ich erinnere mich an das tröstende, zugleich erschreckende Wort meiner Kindheit: „Ein Auge ist, das alles sieht ...“. So lassen sich Fragen an die eigene Domäne nicht vermeiden. Wie können wir verhindern, dass eine Gesellschaft sich im Namen der Freiheit ihre eigene Freiheit zerstört, dass die Erfahrung des umfassenden Schutzes heute zur Metapher eines Polizistengottes wird, der zur NSA regrediert? Wie können wir verhindern, dass die Heilsangebote einer allsorgenden Kirche erneut zu einer Falle werden, die nur in die Unfreiheit führt?

Ich breche hier ab, denn wenn ich recht sehe, bietet uns der traditionelle kirchliche Freiheitsdiskurs, sofern er immer noch metaphysisch gesteuert ist, keine direkte Orientierung mehr. Er löste sich an seiner paradox doppelten Bedeutungslinie von Freiheitserwartung und Freiheitsangst, von Befreiungspathos und gegenteiliger Unfreiheitserfahrung auf. Wer heute von Freiheit spricht, muss nach neuen Ansätzen suchen. Ich kann sie hier nicht bieten. Aber in aller Kürze versuche ich mit sechs kurzen Thesen, eine Matrix zu entwerfen, innerhalb derer sich weitere religiös wirksame Diskurse bewegen könnten, um die Freiheitspotenz des Christentums neu zu formulieren.

## **II. Zu einem dynamischen Verständnis von Freiheit**

In Sachen menschlicher Freiheit bewegen sich das Christentum, seine Kirchen und seine Theologie in einem tiefen Widerspruch. Einerseits verstehen sie sich als unbeugsame Hüter menschlicher Freiheit; Freiheit gilt ihnen als das utopische Ziel aller Heilserwartung, die hier und jetzt beginnt. Deshalb beanspruchen sie bis heute das entscheidende Definitionsrecht, nämlich zu sagen, was Freiheit letztlich meint und wie sie erreichbar ist. Andererseits haben sich Kirchen und Theologie schon immer als Warner vor (zu viel oder einer falschen) Freiheit erwiesen. Vor den Zuspruch der Freiheit hat sich das Misstrauen gegen die Sünde gestellt. Die Berufung auf das eigene Gewissen wurde mit Verdacht belegt und alle großen Freiheitsrechte des Menschen, die demokratischen Grundregeln eingeschlossen, wurden gegen den Widerstand der Kirchen ohne nennenswerte Unter-

stützung durch die Theologie durchgesetzt. Der authentische Streit um ein wahres Freiheitsverständnis, wie es von Paulus, Augustinus und Luther in verschiedenen Kontexten durchgeföhchten wurde, endete immer neu in einem Fiasko.

Was war der Grund für diese Entwicklung? Zum einen sind die kirchlichen Institutionen mit ihren Techniken der Bevormundung über die Maßen erstarkt. Zum andern konnte die Theologie gegen diese autoritäre Entwicklung innerkirchlicher Gehorsamsstrukturen keinen angemessenen Widerstand leisten. Denn seit dem vierten Jahrhundert ordnete sie ihr Menschenbild und Freiheitsverständnis einem metaphysischen System unter, das für Zeit und Geschichte, also auch für die Freiheit, keinen unverstellten Blick mehr hatte. Die traditionelle Theologie ist von einem metaphysiktauglichen, aber von keinem freiheitsfähigen Freiheitsbegriff bestimmt.

Eine Neuorientierung ist deshalb unverzichtbar. Ich schlage vor, ein freiheitsfähiges Freiheitsverständnis aus Grunddaten der menschlichen Selbst- und Wirklichkeitserfahrung zu entwickeln. Dabei nehme ich die Freiheitsanalysen von Søren Kierkegaard (1813–1855) zum Ausgangspunkt.<sup>27</sup> Ich fasse meinen Ansatzpunkt in sechs Thesen zusammen.

### *These 1: Freiheitserfahrung entsteht durch Freiheitsbedrohung*

Menschliche Freiheitserfahrung kommt nicht aus dem Nichts, als sei den Menschen ihre Freiheit von Geburt aus mitgegeben. Sie entsteht, wie Kierkegaard es nennt, aus einer „träumenden Unschuld“, also einer noch unbewusst gewussten Selbstverständlichkeit, aus einer noch unbefragten Identität mit sich selbst, die nur unter Vorbehalt als frei zu umschreiben ist. Aber – und darin liegen Chance und Gefahr – sie wird schon früh durch Frustrationen, Bedrohungen und einer daraus folgenden Angst erschüttert.<sup>28</sup> Es ist notwendigerweise der Augenblick, an dem Mitmenschen und die uns umgebende Wirklichkeit zum ersten Mal ins Spiel kommen. Deshalb geht eine konkrete Erfahrung von Unfreiheit und Freiheit dem Begreifen der Freiheit als einem Bedürfnis und Ziel immer schon voraus. Sobald ich den ersten Schock meiner Bedrohung erfahre, wird mir mein Recht auf Existenz und auf Identität ebenso klar wie deren Abhängigkeit von anderem und anderen, die sie mir gewähren sollten. In mein Bewusstsein treten sowohl die Angst, meine Freiheit wahrzunehmen, als auch die Verantwortung für diese – ins Nichts und zu-

<sup>27</sup> S. Kierkegaard, Der Begriff Angst, in: Gesammelte Werke 11/12, Gütersloh<sup>3</sup>1991, Kap. 1, §5, §6; Zur Interpretation: A. Grøn, Angst bei Søren Kierkegaard. Eine Einführung in sein Denken. Aus dem Dänischen von U. Lincoln, Stuttgart 1999; D. Zhang, Angst als Gefühl bei Kierkegaard, in: H. Feger; T. Kwan (Hg.): Idealismus und Idealismuskritik. Subjekt, Person und Zeit, Würzburg 2009.

<sup>28</sup> D. Sölle, Angst und Glauben, in: Kierkegaardiana 13 (1984) 7–10; M. Bösch, Søren Kierkegaard: Schicksal – Angst – Freiheit. Schicksal und Freiheit in der Philosophie Søren Kierkegaards (APPR N. F. 47), Paderborn 1994, bes. 47–106 (Kapitel II. 3): Geist, Freiheit, Angst. Die Psychologie der Selbstkonstitution; St. Pauly, Subjekt und Selbstwerdung. Das Subjektdenken Romano Guardinis, seine Rückbezüge auf Søren Kierkegaard und seine Einlösbarkeit in der Postmoderne, Stuttgart 2000; E. Biser, Überwindung der Lebensangst. Wege zu einem befreienden Gottesbild, München 1996; Ders.; Heinzmann, Spiritualität (wie Anm. 18), insbes. die Paragraphen: Der Tod, Die Angst, Das Böse, Die Todüberwindung, Die Angstüberwindung, 43–65; B. Stubenrauch, Besiegt der Glaube die Angst?, in: KatBl 51 (2008) 207–213; J. Splett, Der Christ und seine Angst erwogen mit Hans Urs von Balthasar, in: P. Reifenberg (Hg.), Gott für die Welt. Henri de Lubac, Gustav Siewerth und Hans Urs von Balthasar in ihren Grundlagen. FS W. Seidel, Mainz 2001, 315–331.

gleich ins All hineinragende – Potenz. Freiheit ist von Anfang an mit einer ethischen Komponente gekoppelt. Sobald ich zu mir komme, geht es zugleich um das Glück, dass ich mir in aller Bedrohung selbst gegeben, aber auch um den Schmerz, dass ich mir entzogen bin. Man kann – mit Augustinus – auch von einer vorhergehenden Gnade sprechen, für die es keinerlei Begründung gibt, zugleich von einer Aufgabe, die sich mir ungefragt stellt.

*These 2: Freiheit ist ein Beziehungs-, Prozess- und Streitbegriff*

Solange ich in stabilen Verhältnissen lebe, kann ich Freiheit als tragfähige Qualität erfahren und eine Wesensphilosophie kann mir gute Kategorien für deren Analyse und Veranschaulichung gewähren. Als Trägerinnen dieser Qualität fungieren etwa Geist, Seele, Atman im Sinne der Überlegenheit über naturale Zwänge. Aber wesensphilosophische Analysen verdrängen genau das, was die Freiheit menschlich so spannend und für eine religiöse Rede unverzichtbar macht. Ich meine den Umgang mit den Grenzen und dem Bedrohtsein meiner großen Erwartung, die Freiheit heißt. Diese Grenzen sind ja in ständiger Bewegung, nie vorhersehbar oder kalkulierbar und in allen Dimensionen zu Hause, in denen sich das menschliche Leben abspielt. Freiheit lebt aus und in den vielfältigen Schichten, zumal in den Widersprüchen der Wirklichkeit, die sich nie auf eine Formel reduzieren lässt: Leib und Geist, blinde Kausalität und Verstehen, Innerlichkeit und Expression, geschichtliche Verfügtheit und Erwartung der Zukunft, unbedingte Gegenwart und „Sein zum Tode“, Verharren in unfreier Geborgenheit oder Durchbruch zu einer Befreiung, von der nie auszumachen ist, inwiefern sie mir geschenkt ist oder meiner eigenen Leistung entspringt.

Vermutlich ist die Reduktion der Freiheitsanalysen auf ein Wesens- und Substanzdenken (verbunden mit dem Ehrgeiz einer rational begrifflichen Uniformierung) der Grund dafür, dass die Theologie die beiden Größen der *Freiheit* als einer grundlegenden menschlichen Qualität und der *Entscheidungsfreiheit* des Willens (*libertas* und *liberum arbitrium*) nie in ein ausgeglichenes, einander korrespondierendes Verhältnis brachte. Der Freiheit kommt immer ein singulärer Geschehenscharakter zu. Im Vergleich mit dem griechischen Denken weist Richard Heinzmann darauf hin, welcher hoher Rang im jüdisch-christlichen Raum der Menschenwürde zukommt. Der Mensch wird „vom Exemplar zum Subjekt“, dem es zusteht, frei, also nach eigenem Willen zu handeln. Person und Subjektivität erhalten höchsten Rang und einen singulären Existenzmodus. Der Dialog wird zum Modus der Kommunikation, der jede prinzipielle Über- und Unterordnung ausschließt.<sup>29</sup> Um dieses personalen Menschenbildes willen muss deutlich sein: eine wesenhafte Frei-

<sup>29</sup> R. Heinzmann, Der Mensch als Person – Zum Verständnis des Menschen aus jüdisch-christlichem Ursprung, in: Ders.; M. Selçuk; F. Körner (Hg.), Menschenwürde. Grundlagen in Christentum und Islam (Interkulturelle und interreligiöse Symposien der Eugen-Biser-Stiftung 1), Stuttgart 2007, 45–55, zit. 55; siehe ferner: Ders., Ansätze und Elemente moderner Subjektivität bei Thomas von Aquin, in: R. L. Fetz (Hg.), Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität, Bd. 1, Berlin 1998, 414–433; Ders., Glaube als Vollzug und Inhalt – Die subjektive und objektive Dimension christlichen Glaubens, in: Ders., Christlicher Glaube und der Anspruch des Denkens, Stuttgart 1998, 18–26; Ders., Eugen Biser und die Zukunft der Theologie, in: Ders.; M. Thurner (Hg.), Die Mitte des Christentums. Einführung in die Theologie Eugen Bisers, Darmstadt 2011, 147–158, insbes. 148–151.

heit an sich gibt es ebenso wenig wie eine absolute Freiheit, von der transzendentaltheologische Ableitungen auszugehen scheinen.<sup>30</sup>

Die Frage, ob der Mensch nun frei oder unfrei ist, scheint mir deshalb unterdeterminiert und totalitär zu sein. Denn sie blendet die Paradoxien, Grenzerfahrungen und notwendigen Grenzbedingungen ab, die wesentlich zur Freiheit gehören. Freiheitserfahrungen sind nie als solche, sozusagen natural vorgegeben. Vielmehr sind sie immer geschichtlich, beinhalten immer schon eine menschliche Antwort, greifen über die faktische Wirklichkeit hinaus. Deshalb haben sie immer einen bedeutsamen, notwendig umstrittenen Streitwert, Gott vielleicht als letzte Hoffnungsperspektive, nie aber als ontischen, gar als ontologischen Grund. Er ist performativ zur Geltung zu bringen und über ihn ist zu streiten.

Wenn dies versäumt wird, sinkt der Freiheitsdiskurs in abstrakte Formalismen ab, wie es in der Wirkungsgeschichte von Paulus, Augustinus oder Luther geschah. Eine religiöse oder christliche Freiheitsrede kann sich das heute nicht mehr leisten, weil sie ihre Bedeutung neu durchsetzen und erhärten muss. Täglich ist sie in der Begegnung zwischen Personen, in Gesellschaft und Politik, mehr denn je im interreligiösen Umgang dazu herausgefordert und messbar.

*These 3: Der Begriff der Freiheit erhält nur aus seinen Kontexten Sinn; er ist ein wesentlich kontextueller Begriff*

Der Begriff der Kontextualität begann in den 1960er-Jahren seinen theologischen Siegeszug als Kampfbegriff gegen die Diktatur eines allgegenwärtigen, westlichen und metaphysischen Interpretationsrahmens.<sup>31</sup> Es war ein Rahmen, der seinen eigenen Kontext ignorierte und deshalb keinen anderen zuließ. Daraus ergaben sich drei für die Freiheitsfrage im soeben umrissenen Sinn schädliche Tendenzen. Ich nenne eine *autoritäre* Tendenz, die Freiheitsräume auf den einen Kontext verengt (die selbst den biblischen nicht mehr ernst nimmt), eine *individualistische* Tendenz, weil der religiöse Freiheitsdiskurs weitgehend auf die innere Freiheit des Individuums vor Gott und Menschen verengt wird, sowie schließlich eine *a-theistische* Tendenz, weil sie uns die Möglichkeit nahm, Gott als humanisierenden Zukunftsimpuls ins öffentliche Spiel einer selbstbewussten Gesellschaft zu bringen. Wenn nämlich „Gott“ nicht mehr als erweiternder und zukunftsfähiger Kontrapunkt oder Widerlager aller Wirklichkeitsaussagen fungiert, wird der religiöse Diskurs kalt, leidenschaftslos und damit unerheblich. Nach Meinung vieler ist der traditionell christliche Freiheitsdiskurs an einer Egozentrik gescheitert, die sich als Gottesglaube maskierte. Diese Behauptung ist schwerlich zu widerlegen.

---

<sup>30</sup> K. Rahner, Theologie der Freiheit, in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. 6, Einsiedeln 1965, 215–237; Ders., Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg <sup>8</sup>1977, 97–121 („Der Mensch als das Wesen der radikalen Schuldbedrohtheit“); Th. Möllenbeck, Endliche Freiheit, unendlich zu sein. Zum metaphysischen Anknüpfungspunkt der Theologie mit Rahner, von Balthasar und Duns Scotus (PaThSt 53), Paderborn 2012.

<sup>31</sup> Th. Schreijäck; K. Wenzel (Hg.), Kontextualität und Universalität. Die Vielfalt der Glaubenskontexte und der Universalitätsanspruch des Evangeliums. 25 Jahre „Theologie interkulturell“, Stuttgart 2012; B. Kern, Theologie der Befreiung, Tübingen – Basel 2013.

*These 4: Der aktuelle Freiheitsdiskurs muss den Pluralismus aktueller Anthropologien spiegeln*

Zu nennen ist auch der Preis, den eine konsequente und angemessene Einordnung der Freiheitsfrage in den aktuellen anthropologischen Diskurs erfordert. Wie alle Wirklichkeit, so lässt sich auch unsere konkret vollzogene Freiheit nur noch plural (z. B. soziologisch, psychologisch und psychiatrisch, medizinisch, naturwissenschaftlich-neurologisch, aber auch historisch und ethisch, als erfahrbares und als beschreibbares Ereignis) erfassen. Philosophie und Theologie haben dieser Pluralität aus je ihrer Perspektive Folge zu leisten, die Ergebnisse anderer Wissenschaften also nicht zu korrigieren, sondern zu interpretieren.<sup>32</sup> Zweifellos ist die Leitperspektive der Theologie der Konflikt zwischen erfahrener Freiheit und erfahrener Unfreiheit. Es ist ein Konflikt, dessen Auslegung die Pluralität der wissenschaftlichen Ergebnisse zu respektieren und gegebenenfalls weiterzuführen hat. In dem Maße allerdings, in dem wir einem bestimmten Zugang den Vorzug vor anderen einräumen, handeln wir reduktionistisch.

Streng genommen können wir – zumal im wissenschaftlichen Diskurs – nur noch von Freiheiten und Unfreiheiten, bestenfalls von gestuften Schichten der Freiheit reden. Allerdings hat die Theologie den Versuch zu wagen, in ihnen allen die Brücke zu erfahrbaren Erfahrungen von personaler und kommunitarischer Identität bzw. Bedrohung zu thematisieren. So wird auch die religiöse Freiheitsrede plural, damit bunt, wirklichkeitsnah und vielleicht wirklichkeitsverändernd. Dabei sollten wir uns bei jeder Freiheitsdebatte darüber verständigen, über welche Art von Freiheit wir reden und wie wir Freiheit herstellen, gewähren oder stärken können. Nur eine Religion, die als unbestechliche Anwältin solcher Freiheitsansätze auftritt, sich mit deren Problemen auseinandersetzt und ihr eigenes Scheitern in den Diskurs einbezieht, stellt ihr Existenzrecht unter Beweis. Wer von Freiheit spricht, muss sagen, welche Freiheit gemeint und wie er selbst von ihr betroffen ist.

*These 5: Freiheit ist sach- und konfliktbezogen. Deshalb ist das selbstverliebte Pathos der unbedingten oder absoluten Freiheit deren tödlicher Feind*

Angesichts der bisherigen Thesen besteht kein Zweifel darüber, dass das Ideal einer unbedingten oder absoluten Freiheit deren schärfste Bedrohung ist; sie hat ideologischen Charakter und ist ein Widerspruch in sich. Die innere Qualität von Freiheit ist so unaussprechlich und so unfassbar, wie der Grund einer jeden Erfahrung bzw. Selbsterfahrung unaussprechlich und unfassbar ist. Freiheitsergebnisse können allenfalls in unaussprechlichen Augenblicken zur Vollendung kommen. Über solche Freiheitserfahrungen gibt es glaubwürdige religiöse Zeugnisse, etwa in der Mystik. Auch kann es darüber einen interreligiösen Austausch geben. Wer sie aber zu einer unbedingten Gültigkeit hochstilisiert, macht sie zunichte.

---

<sup>32</sup> Lehrreich ist das Themenheft *Ökumenische Rundschau* 62 (2013): Wie gebunden ist die Freiheit? Mit Beiträgen von Chr. Axt-Piscalar, G. Essen, M. Hailer, R. Miggelbrink, D. Munteanu, B. Oberdorfer, H. –J. Sander und U. Swarat.

Deshalb macht es auch nicht viel Sinn, Gott zur absoluten Freiheit hochzustilisieren, ohne den analogen Charakter dieser Aussage zu reflektieren. Auch die Theologie kann nicht sagen, was absolute Freiheit ist; sie kann nur darauf hoffen. Sie hat ihren unbedingten Definitions- und Gültigkeitsanspruch gegenüber einer Reich-Gottes-Hoffnung aufzugeben, deren offener Erwartungscharakter sich nicht bestreiten lässt.

*These 6: Freiheit kommt zustande, indem wir sie wahrnehmen, deshalb ist der Streit um gelingende Freiheit schon Freiheitstat und Freiheitserfahrung*

Sind diese Ausführungen dem Ziel der Begriffs- und Sachklärung auch nur einen Schritt weitergekommen? Ein Versuch sollte sich nicht schon als Ergebnis präsentieren. Hier wurde wenigstens eine ehrliche Diagnose versucht; über die Chance einer einvernehmlichen Lösung sollte man sich keine Illusionen machen, denn die Voraussetzungen dazu sind widrig.

Bis ins vergangene Jahrhundert hinein arbeitete die abendländische Tradition an einem umfassenden Konsens über Möglichkeit und Wirklichkeit, auch über die unbestreitbar hohe Würde menschlicher Freiheit. Dies geschah zu Recht, denn schließlich zeichnet Freiheit den nach Gottes Ebenbild geschaffenen Menschen aus. Doch dieser Konsens, durch kirchliche Institutionen ohnehin konterkariert, ist schrittweise an der Frage zerbrochen, ob es so etwas wie menschliche Freiheit an sich überhaupt gibt. Beschreibende Wissenschaften häufen Zweifel über Zweifel an und die Theologie versuchte, die menschliche Freiheit unter Berufung auf Gottes Offenbarung und Handeln sicherzustellen. Bislang musste dieser Versuch aber misslingen, weil er die humanwissenschaftlichen Zweifel an diesem Phänomen eher ignorierte als aufarbeitete.

Deshalb sind die Analysen von Søren Kierkegaard noch aktuell. Sie vollziehen einen Abschied von der klassischen Metaphysik und lenken ihre Aufmerksamkeit auf Ereignisse und Grenzerfahrungen. Sie besprechen nicht die Frage, ob es Freiheit und Freiheiten gibt, vielmehr handeln sie von der elementaren Erfahrung ihres unwillkürlichen Beginns und ambivalenten Erfolgs. Nehme ich – konstitutiv bezogen auf materielle und kulturelle Wirklichkeit sowie auf Gemeinschaft – die erfahrbare Möglichkeit meiner Freiheit aktiv wahr? Vollziehe ich das mir angebotene und Angst machende Ereignis oder schlage ich es aus? Halte ich der anfänglichen Schweben zwischen Ermutigung und Beängstigung wirklich stand? Bestehe ich in diesem ursprünglich leeren, durch keinerlei Fluktuationen belebten Raum, indem *ich* ihn kraft meiner Identität bewege, indem wir dies gemeinsam kraft unserer Identität tun?

Erinnern wir uns: Zur Debatte steht keine objektiv existierende Wirklichkeit, sondern eine verweigernde oder vollzogene Erfahrung, deren Objektivität ihre Subjektivität immer schon einschließt. Ich kann ihr in Interaktion und Kommunikation antworten oder mich ihr in lähmender Angst verweigern. Diese prinzipielle Setzung einer urpersönlichen Wirklichkeit, dieses Ich- und Ja-Sagen, dieses Vorgreifen auf eine naturgesetzlich verfügte Wirklichkeit nennen wir Freiheit. Wer frei wird, weiß nicht zeitgleich, wie ihr oder ihm geschieht. Sie kommt zustande, indem wir ihre reine Faktizität und Bedingungslosigkeit als solche er-greifen, um sie erst dann zu be-greifen. Sie ist eine Faktizität, die den Möglichkeitsreflexionen nicht folgt, sondern vorangeht.

Deshalb gilt, dass Freiheit von Einzelnen und von Gemeinschaften als performativer Akt gesetzt wird. Es geht – im eigentlichen Sinn des Wortes – um einen schöpferischen Akt. Dies ist schließlich der Grund dafür, dass der Freiheitsdiskurs in einer Gesellschaft erodiert, in der gesetzte Freiheit nicht mehr zur gesellschaftlichen Wirklichkeit wird, in der selbst die religiösen Leitinstitutionen nicht mehr unbestrittene Sachwalter schöpferischer und unableitbarer Freiheit sind. Das Christentum hat eine Chance, sich neu durchzusetzen, wenn es im Sinne jesuanischer Erinnerung die Chance dieser Freiheit wahrnimmt.

### Schluss: „Steht also fest!“

Ich komme auf Paulus zurück. Es ist ausgerechnet ein säkularer, sich Maoist nennender Philosoph, der dieses ursprünglich und kreativ gesetzte Freiheitsereignis vor wenigen Jahren an Paulus demonstriert hat.<sup>33</sup> Er interpretiert die Auferstehungserfahrung des Paulus gerade nicht in der hegelianischen Dialektik, gemäß der die Auferstehung zum trotzi-gen Tod des Todes wird, also in der Fixierung auf Negativität gefangen bleibt. Er interpretiert die paulinische Freiheitserfahrung vielmehr als reines Ja, als reine Begegnung, als universal gültige Freiheitstat:

„Ich behaupte, dass die paulinische Position antidialektisch und der Tod darin in keiner Weise das notwendige Exerzitium der immanenten Macht des Negativen ist. Die Gnade ist dann kein ‚Moment‘ des Absoluten mehr. Sie ist Bejahung ohne vorherige Negation, ist das, was in der Zäsur des Gesetzes auf uns zukommt, ist reine und einfache *Begegnung*“. Richard Heinzmann hat uns in einer Hinführung zu Eugen Biser erklärt: „Das Grunddatum seiner Theologie, der ‚Protokollsatz‘ wie Eugen Biser zu sagen pflegt, ist die Auferstehung Jesu von den Toten.“<sup>34</sup> Joachim Reger spricht von „Eugen Bisers mystische[r] Grunderfahrung“, kraft der Christus nicht nur inhaltliche Mitte des Christentums ist, sondern „Kraftquelle, energetischer Ursprung“.<sup>35</sup>

Ich kann der Versuchung nicht widerstehen, den Text von Badiou wie diese Hinführung zu Eugen Biser auf unseren Freiheitsdiskurs anzuwenden. Es geht, wie Heinzmann über Biser sagt, um Einmaligkeit, Personalität, Subjektivität und Freiheit.<sup>36</sup> Wenn Freiheit das kreative Urdatum eines in Gemeinschaft, Kultur und Welt eingebetteten Menschseins ist, dann hat Paulus dieses Urdatum in programmatischer und in erstaunlich zeitgemäßer Weise formuliert. Seine Bekehrung lässt sich als universal gültige Freiheitstat verstehen. Ich kann Ähnliches in den Ansätzen von Augustinus und Martin Luther entdecken, obwohl Ersterer noch massiv auf seine Vorgeschichte, Luther noch stark auf eine mittelalterliche Asketik bezogen bleibt. Augustinus und Martin

<sup>33</sup> A. Badiou, Paulus. Die Begründung des Universalismus, München 2002.

<sup>34</sup> Biser; Heinzmann, Spiritualität (wie Anm. 18), 124 und 143.

<sup>35</sup> J. Reger, Gestalterische Kraft aus der Mitte. Gedanken zu Eugen Bisers theologischer Vision, in: R. Heinzmann; M. Thurner (Hg.), Die Mitte des Christentums. Einführung in die Theologie Eugen Bisers, Darmstadt 2011, 9–17, zit. 12f.

<sup>36</sup> Biser; Heinzmann, Spiritualität (wie Anm. 18), 142.

Luther haben in den Folgejahren die Frage nach der Freiheit nie aufgegeben, sondern immer neu besprochen.

Dies gilt auch für Paulus. Später wird er im Augenblick höchster Anspannung, da er seine Botschaft von Innen her bedroht sieht, zu jenem elementaren Appell Zuflucht nehmen, der uns bis heute überliefert ist. „Zur Freiheit hat uns Christus befreit. Bleibt daher fest und lasst euch nicht von neuem das Joch der Knechtschaft auflegen!“ Der grundsätzliche Charakter dieses Aufrufs überschreitet, wie eingangs gesagt, die Kritik der jüdischen Thora bei Weitem, deshalb bleibt Paulus dem Judentum als dem erwählten Volk auch später verbunden. Es geht ihm um die Frage, ob die Anhänger der Jesusbewegung, die man bald Christen nennen wird, ob diese Menschen also bereit und fähig sind, diejenige Freiheit aufzunehmen und erneut auf sie zu setzen, die ihnen in der Botschaft Jesu begegnet.

Vor einigen Jahren hat Rüdiger Safranski das westliche Christentum als eine kalte, leidenschafts- und deshalb wirkungslose Religion charakterisiert. Ich versuchte, ihm damals mit dem Argument zu widersprechen, er habe den prophetischen Urimpuls des Christentums übersehen. Dennoch fürchte ich, dass seine Diagnose als empirische Bestandsaufnahme des gegenwärtigen Christentums zutrifft. Wir brauchen in einer ob ihrer Möglichkeiten höchst verunsicherten Gegenwart endlich Gemeinschaften, die nur das eine wagen: Ihre Freiheit wieder selbst- und gemeinschaftsbewusst in die Hand zu nehmen. Erst wenn die christlichen Kirchen unseres Kulturraums erneut als Pioniere einer humanen Freiheitspraxis auftreten, kann auch ihre Theologie in neuer Weise glaubwürdig über Freiheit sprechen. Sie kann wieder klar machen, was mit Gottes Schöpferkraft gemeint ist: „Siehe, ich mache alles neu!“

Whenever the Christian life and the Church entered a state of crisis, their disputes always centred on the question of freedom. This becomes apparent in the works of St. Paul, St. Augustine and Martin Luther as well as in the modern conception of man and the highly complex contemporary discourse, which is co-determined by the natural sciences. Theology has regularly failed to work through these issues because it was strongly influenced by the categories of classical metaphysics. Therefore, the historically dynamic nature of freedom was hardly taken into account. The pathos of freedom that has remained present throughout used to be overshadowed by the fear of freedom and the call for submission. Six hypotheses are formulated as an alternative option. Taking inspiration from S. Kierkegaard, these hypotheses underline that freedom as a matter of principle shows itself in processes and relationships, but that it finds complete expression in critical situations only. It is only in the struggle for freedom that freedom can truly be experienced.