

THEOLOGISCHE REVUE

116. Jahrgang
– Oktober 2020 –

Wendel, Saskia: In Freiheit glauben. Grundzüge eines libertarischen Verständnisses von Glauben und Offenbarung. – Regensburg: Pustet 2020. 160 S., kt € 26,95 ISBN: 978-3-7917-3136-0

Saskia Wendel, engagierte und kreative Vertreterin einer durch ein religionsphilosophisches Denken der Freiheit und Leiblichkeit bestimmten strikt rationalen Theologie, legt mit diesem Band eine grundlegende Orientierung für ein libertäres Verständnis von Glauben und Offenbarung vor, das auf der Linie von Kants praktischem Vernunftverständnis die Autorität der Freiheit zur Geltung bringt. „Freiheit“ als Leitbegriff der Moderne ist als vernünftige Selbstbestimmung (Autonomie) zu begreifen und von individualistischer Beliebigkeit, vermeintlicher Unabhängigkeit (Autarkie) und zügelloser Willkür zu unterscheiden. So impliziert Freiheit das Vermögen (*potentia*) zum schöpferischen Neubeginn und zum Anderskönnen. Sie darf nicht mit der sich selbst zugebilligten Durchsetzungsmacht oder Herrschaft (*potestas*) verwechselt werden, die andere Menschen unterwirft. Zugleich sensibel für die Dialektik der Moderne plädiert W. im Anschluss an Theodor Adorno für eine zukunftsfähige Theologie, die das menschliche Bedürfnis nach Orientierung und Sicherheit nicht durch heteronome Rückbindungen an überlieferte Traditionen oder äußere Autoritäten befriedigt, sondern durch die vernünftige Einsicht in und freie Zustimmung zu Glaube und Offenbarung. Deshalb sind der Begriff der „Offenbarung“ und die Funktion des Offenbarungsglaubens neu zu justieren. Offenbarung ist nicht mehr als göttlich initiiertes Glaubensgrund zu begreifen, sondern als vernünftig plausibilisierbare Deutekategorie bewussten Lebens. Dieses Programm wird in drei unterschiedlich umfangreichen Kap.n entfaltet. Die Vielfalt der interessanten Bezüge und produktiven Anregungen kann hier natürlich nicht nachgezeichnet werden.

In Kap. „1. ‚... ein bisschen Freiheit?‘ Die theologische Brisanz aktueller Debatten über die Bestimmung der Freiheit“ (13–24) plädiert W. für eine libertarisch starke Freiheitsauffassung. Freiheit ist zunächst das grundsätzliche Vermögen, so oder anders entscheiden (Willensfreiheit) oder handeln (Handlungsfreiheit) zu können. Freiheit wird dabei in der Regel mit der Erste-Person-Perspektive des Ichs verbunden. Von daher wendet sich W. gegen einen starken Determinismus, der einen nomologisch geschlossenen Zusammenhang annimmt und Freiheit ausschließt, wie gegen einen Kompatibilismus, der Freiheit in nomologischen Erklärungslücken oder empirisch bestimmten Zufällen ansiedelt (Anm. 93).

Kompatibilismus ist gegeben, wenn Gott – wie bei Spinoza – dem Zwang seiner Natur unterliegt oder man sich auf die Autorität des Ereignisses (Heidegger), des Anderen (Levinas) oder Gottes (vorgängige Erbsünde, extrinsische oder übernatürliche Gnade bzw. interventionistische

Offenbarung) beruft. Theologisch kann der Kompatibilismus die analoge Rede von göttlicher und menschlicher Freiheit nicht zur Geltung bringen (22–24).

In Kap. „2. Philosophische Bestimmung: die Freiheit bewussten Daseins – unbedingt als Vermögen, bedingt in ihrem Vollzug“ (25–72) rekonstruiert W. zunächst Kants Freiheitsverständnis, der die Freiheit als „regulatives Prinzip theoretischer und Postulat praktischer Vernunft“ (25–31) versteht. Freiheit wird mit Fichte „noch vor allem Wollen und Handeln“ als „Tathandlung und Kreativität bewussten Daseins“ (34–45) bestimmt, die mit der Fähigkeit zum Neubeginn einhergeht. Mit Manfred Frank stellt W. die präreflexive Vertrautheit des Ichs mit sich heraus und verteidigt Fichtes Begriff der „intellektuellen Anschauung“, um den ursprünglichen Zusammenhang von Freiheit und Ich-Subjektivität aufzuweisen. Hannah Arendts Existential der Gebürtlichkeit impliziert das Vermögen (*potentia*) des je neuen, unvorhersehbaren Anfangenkönnens (*initium*), das als Kreativität wirksam und von W. als transzendentes *principium* rekonstruiert wird (40).

Analytisch-kompatibilistische Theorien, die sich auf die nachgeordnete Wahl- und Handlungsfreiheit konzentrieren, verpassen diese ursprüngliche formale Unbedingtheit der Freiheit und übersehen den Unterschied zwischen „(transzendente[m]) Prinzip und (ontologischer) Ursache“ (43). Deshalb kann Freiheit auch nicht als Entität gefasst und in eine umfassende Ontologie oder Metaphysik eingebaut werden (44). Ontologische Bestimmungsversuche transzendentaler Freiheit wehrt W. deshalb entschieden gegenüber Thomas Schärfl-Trendel ab (91f).

Diesen Grundbestimmungen folgen Überlegungen zur produktiven Aufnahme des leiblichen und sinnlichen Begehrens in die Freiheitsreflexion (49). Darüber hinaus wird die „Relationalität der Freiheit verkörperter Existenz“ (50–58) aufgezeigt. Aufgrund der Leiblichkeit als (transzendentaler?) „Möglichkeitsbedingung jedweder Vermögen“ (55) realisiert der Mensch sich personal in verkörperter und versprachlichter Existenz (56). Dem entspricht, dass Freiheit nach Hermann Krings *ab ovo* ein Kommunikationsbegriff und in Anerkennungsverhältnisse (Axel Honneth) eingebunden ist. Die starken ethischen Implikationen bei Krings und Thomas Pröpper in Bezug auf die Freiheit des Anderen werden zurückgewiesen (57f). Freiheit realisiert sich zwar „zuerst in Bezug auf andere und anderes“, aber sie konstituiert ihren Gehalt nicht transzendental, sondern erst im realen Geschehen (100).

Solche material-ethische Aufladung führt zu der Frage: „Gibt es eine in moralischer Hinsicht ‚wahre‘ Freiheit?“ (58) Kants minimale Bestimmung des Kategorischen Imperativs, wonach der Mensch den anderen Menschen niemals (bloß!) als Mittel, sondern als Zweck an sich selbst zu achten habe, impliziert die unhintergehbare Würde des anderen Menschen als Freiheitswesen. Aber sie widersteht allen Versuchen, Freiheit material aufzuladen und von daher „zwischen wahrer und falscher Freiheit zu unterscheiden“ (66; 100). Mit Fichte kann der Mensch als Bild und Erscheinung, als Manifestation bzw. Apparition des Absoluten verstanden werden, doch ist sowohl dessen Ontologisierung des Absoluten als auch sein Fehlschluss vom göttlichen Sein auf das menschliche Sollen – verwirklichendes Bild des Absoluten zu sein –, der zu Heteronomie führt, zu überwinden (63–65).

Im umfangreichen Kap. „3. In Freiheit glauben“ (73–144) wird zunächst die ontologische (faktische) Kontingenz geschaffener Freiheit und ihre transzendental-ursprüngliche Fähigkeit als Selbstursprünglichkeit (Georg Essen) hervorgehoben. Sie ist als Prinzip unbedingter Selbstsetzung von Autarkie (*causa sui* oder *ens se*, 39) zu unterscheiden. Mit Magnus Lerch wird geschenkte Autonomie und das Freigesetztsein menschlicher Freiheit durch göttliche Freiheit diskutiert. Die formal

unbedingte und real bedingte Freiheit kann ihr Aufkommen nicht selbst verbürgen und verweist auf einen ihr unverfügbaren Grund, der vielfältige metaphysische „Deutungsmöglichkeiten“ zulässt (86). Allerdings gilt dann auch: „Nur aus Freiheit kann Freiheit erwachsen, nur ein Grund, dem selbst schon Freiheit zukommt, kann Freiheit setzen.“ (93) Hat das nicht prinzipielle Konsequenzen für die Bestimmung des Grundes?

Religiöse Deutungen charakterisieren diesen Grund durch Unbedingtheit, was monistische oder pan(en)theistische Positionen einschließt. Theistisch ist der schlechthin unbedingte Grund verstanden, wenn er durch „Subjektivität (Einmaligkeit), Personalität (Beziehungsfähigkeit) und Freiheit“ ausgezeichnet wird (86). Dem schließt sich die Auseinandersetzung mit der Metaphysik der All-Einheit von Dieter Henrich (87f) sowie der Prozessmetaphysik von Alfred North Whitehead (88f) an.

Christlich kann die Verdanktheit und Kreatürlichkeit als unverlierbare „Gottbildlichkeit“ (93) der menschlichen Freiheit gefasst werden. Freiheit ist „nicht Quelle der Sünde“ (98), diese ist vielmehr an das konkrete „schuldhafte Wollen und Handeln“ sowie an den „unheilen‘ und ‚unerlösten‘ Status quo“ (Anm. 190) gebunden. W. greift den Bildbegriff von Fichte und Meister Eckhart (125–127) auf, den sie nicht platonisch-partizipationsontologisch verstanden wissen will und von monistischen oder pan(en)theistischen Ineinssetzungen oder dualistischen (deistischen) Entgegensetzungen abgrenzt: „Die Kreatur als Bild zu verstehen heißt, sie gerade in ihrer Kreatürlichkeit, ihrer Verdanktheit zu verstehen, zugleich aber in ihrer Autonomie, wurzelnd in der Unterschiedenheit von Gott. [...] Gott setzt sich selbst *als* Bild.“ (137)

Von daher rückt die „Kritik theologischer Kompatibilismen“ (101–108) ins Zentrum der Aufmerksamkeit und es wird die Aufladung der Intentionalität des Freiheitsvollzugs durch ein extra verliehenes, übernatürliches Glaubenslicht (*lumen fidei*) problematisiert, welches die natürliche Erkenntnis des Menschen eigens erleuchtet und so dazu befähigt, die willentliche Zustimmung zur Offenbarung nicht durch einen selbst motivierten und selbstbestimmten Entschluss, sondern aufgrund eines „von Gott initiierten und mitverursachten, also gnadenhaft erwirkten“ (102) Aktes zu vollziehen. Dafür steht auch die Unterscheidung von Erstursache (Gott) und Zweitursache (menschliche Freiheit). Solches bestimmt das Gnaden- und Offenbarungsverständnis des Ersten und Zweiten Vatikanischen Konzils (Anm. 201). Glauben wird als „Vermögen bewussten Daseins“ (108–117) verstanden und ist mit der Hoffnung verschwistert. Beide sind „weder begründungsfähig noch begründungspflichtig“. Jedoch sind „die konkreten Überzeugungen, Gehalte [...] in ihrem universalen Geltungsanspruch einer rationalen Begründung sowohl fähig wie bedürftig“ (113).

Die Reflexion auf die „Autonomie und die Kreativität des Glaubens“ (117–129) stellt (mit James und Taylor) heraus, dass der Glaube unhintergebar Gegenstand individueller Entscheidung ist, was insbes. für die Struktur der Gemeinschaft der Herausgerufenen (*ekklesia*) bedeutsam ist, aber auch für das Verhältnis von Passivität und Aktivität (Jürgen Werbick: Selbstbestimmung und Ergriffenwerden) im gnädigen Vermittlungsgeschehen zu beachten bleibt. Von daher wird die rahnersche Vorstellung, dass die Freiheit in jedem ihrer Akte von Gottes Geheimnis getragen und ermächtigt ist, ebenso problematisiert wie die Vorstellung verwundeter oder sich verfehlender Freiheit.

Für die Reflexion eines autonomen Offenbarungsverständnisses (129–138) ist dann evident, dass Offenbarung als Bekundung eines Anspruchs von außen und als Mitteilung von Wahrheiten kraft göttlicher Autorität dem Selbstbestimmungscharakter freier Vernunft widerspricht und daher

abzuwehren ist. So ist erstens die Entgegensetzung von Offenbarung und Vernunft, zweitens die vernunfttheoretische Verortung der Offenbarung als Wahrheitsmitteilung sowie drittens die Autoritätsfixierung in Bezug auf Gottes Souveränität und Allmacht zu überwinden. Letztere erzeugt das Problem unterschiedlicher Prädestinationen oder göttlicher Neujustierungen gegenüber der Schöpfung. Viertens kann sich die Gewissheit des Glaubens nicht auf Offenbarung berufen, weil sie sich dann hinsichtlich der Gründe der Entscheidung im Zirkelschluss bewegt und voraussetzt, was allererst zu begründen ist. Fünftens vertritt dieses Offenbarungsverständnis den Kompatibilismus einer zusätzlich aufhelfenden Gnade. Diese kompatibilistische Problematik betrifft noch den Externalismus geschichtlich begegnender, von außen kommender Bestimmung der Offenbarung unter dem Primat der Wahlentscheidung bei Pröpper.

Für das libertarische Offenbarungsverständnis im Horizont von Kants praktischer Philosophie bedeutet dies: „Offenbarung, so die These, ist keine Begründungsinstanz, sondern sie ist eine Deutungskategorie, die religiösen Sinndeutungssystemen zugehört.“ (139) Sie dient dem gelingenden Leben selbstbestimmter und kreativer Vernunft, die durch Selbsttranszendenz als Vermögen des Unbedingten ausgezeichnet ist.

Man kann W. für diesen kenntnisreichen, innovativen und pointierten Entwurf dankbar sein, weil er in vieler Hinsicht, auch da, wo man widersprechen möchte, zum Denken anregt und die falsche Alternative von Glaube versus Vernunft sowie von Schöpfungsordnung versus Erlösungsordnung überwindet! Zudem werden die Probleme des Kompatibilismus konsequent und konsistent herausgearbeitet. Ebenso konsequent werden religiöse Überzeugungen als Auslegungen des Selbst- und Weltverständnisses des Menschen bestimmt, die im Kontext von Lebenspraxen und des Bedürfnisses der praktischen Vernunft nach Sinnstiftung beheimatet sind.

Natürlich bleiben wie bei jedem Entwurf auch Überhangprobleme und sind Rückfragen möglich. Drei seien hier exemplarisch benannt: Ist die Offenbarungsordnung erstens nicht doch als Vertiefung der Schöpfungsordnung zu erschließen (befreite bzw. material erfüllte Freiheit)? Wie kann zweitens ein heilsgeschichtlicher Deismus vermieden werden, bei dem Gott nur am Ende zum personal Handelnden wird (vgl. 123–129)? Wenn Gott „in diesem Jesus von Nazareth selbst gehandelt“ (117) hat, muss er das *in jedem Menschen* können. Zudem sind die österlichen Selbstbekundungen des Auferweckten als neues, initiatives Handeln Gottes profiliert. Drittens bleibt zu fragen, ob es eine konstruktive Verhältnisbestimmung von transzendentaler und ontologischer Reflexion geben kann (91f). Ist ein freiheitsbestimmtes Verständnis ontologischer Relationen möglich? Muss unter der Prämisse des Glaubens (!) eine Metaphysik der Freiheit verneint werden, die Gott nicht als handhabbare maximale Entität (höchstes Seiendes) versteht, sondern als den schlechthin freien, unverfügbaren und zugleich kreativen Grund des Daseins, und dabei die menschliche Intelligibilität durch den primären Charakter von formal unbedingter Freiheit auszeichnet?

Über den Autor:

Bernhard Nitsche, Dr., Professor für Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster (bernhard.nitsche@uni-muenster.de)