

Evangelium und Kultur – ein Gegensatz?

Theologische und anthropologische
Grundsatzbemerkungen (nicht nur) zur
'Pastoral'-Konstitution

Im Gefolge des II. Vatikanischen Konzils hat sich eine Vielzahl von Theologien herausgebildet, die sich bewusst partikulare kulturelle, gesellschaftlich-kulturelle oder auch geschlechtsspezifische Situationen zu ihrem Ausgangspunkt wählten. Diese nachkonziliare Entwicklung kann nicht überraschen.¹ Mit seiner grundsätzlichen heilsgeschichtlichen Neuorientierung der Theologie, seiner Ablösung des bis dahin vorherrschenden instruktionstheoretischen durch den kommunikationstheoretischen Offenbarungsbegriff in *Dei Verbum* fordert das Konzil die Theologie geradezu dazu auf, die Dimension der Geschichte neu zu entdecken und die Kontexte, in denen die Praxis des Glaubens geschieht und Theologie getrieben wird, in ihrer maßgeblichen Eigenwürde ernst zu nehmen. Andererseits lassen die Erfahrungen 40 Jahre nach dem Ende des II. Vatikanischen Konzils auch keinen Zweifel daran, dass Inkulturationsprozesse die Gefahr in sich bergen, das Herausfordernde und auch Kulturtransformierende des Glaubens zu verdecken. Schon aufgrund der befreienden Intention des Evangeliums kann es eine Inkulturation immer nur als Transformation des Bestehenden geben, da dieses immer auch den Stachel des Unversöhnten in sich fühlt. Ohne einer Angleichung des Evangeliums an den Zeitgeist das Wort zu reden, nimmt das Konzil gleichwohl die Geschichtlichkeit und damit die Kontextualität des Glaubens radikal ernst, und dies aus christologischen Gründen. Diese These soll im Folgenden ausgeführt werden. Der Glaube an den menschgewordenen, an den selbst offenbar gewordenen Gott selbst ist es, der dazu auffordert, die „Zeichen der Zeit“ je neu zu lesen und so erst die ganze Fülle des Glaubens an den endgültig offenbar gewordenen Gott in der Geschichte auszuloten. Vor dem Hintergrund dieses Offenbarungsverständnisses ist dann auch die theologische Anthropologie notwendig geschichtlich und kontextuell zu betreiben. So theologisch-anthropologisch zu arbeiten und dann eventuell auch neue Einsichten über den Menschen zu riskieren, ist deshalb nicht per se eine billige Andienung an den Zeitgeist. Überzeugt davon, dass erstens das Evangelium nur *in* der jeweiligen Gegenwartskul-

¹ Bis auf wenige Veränderungen folgt der Text der Vortragsfassung. Der dem mündlichen Vortrag geschuldete Stil wurde teils modifiziert. Der Vortrag wurde nur sparsam um Fußnoten ergänzt. Vgl. insgesamt sehr instruktiv jetzt von H.-J. Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralikonstitution über die Kirche in der Welt *Gaudium et spes*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hrsg. v. P. Hünermann u. B. J. Hilberath, Freiburg 2005, 581-886.

tur existiert, *nur* so überhaupt Evangelium für den freien Menschen sein kann und sein will, und dass zweitens die als solche nichtgöttliche Schöpfung als Ganze den Zweck verfolgt, Gottes Ja zum Menschen sichtbar und erfahrbar werden zu lassen, ist der Glaube ohne seine je neue Konkrektion undenkbar. Es gibt das Evangelium nicht in der überzeitlichen Intelligibilität eines platonischen Ideenhimmels, sondern nur im Deutungshorizont des Gottes, der selbst Fleisch angenommen und so den Menschen in seiner ganzen Endlichkeit und Fragilität unendlich gewürdigt hat. Das Konzil ermutigt die Kirche dazu, dieses neu zu lernen. Von der kontextuellen Dimension des Glaubens zu reden hat nichts mit dem Denken einer Anwendungspastoral zu tun. Vielmehr geht es darum, den Glauben an den an eine freie Geschichte sich bindenden Gott theologisch zur Geltung zu bringen. In *Gaudium et spes* findet das Konzil deshalb auch zu einem neuen Selbstverständnis von Kirche.

Gleichwohl würde ich, wenn dieses Symposium die Frage nach einem möglichen „halbierten“ Aufbruch aufwirft, antworten: Ja, der Aufbruch *war* halbiert. Ich bin mir auch nicht sicher, ob die Konzilsväter, die immerhin mit höchster konziliarer Autorität dazu aufgefordert haben, die „Zeichen der Zeit“ lesen zu sollen, erahnt haben, dass sie, indem sie mit höchster konziliarer Autorität dazu aufforderten, die „Zeichen der Zeit“ zu lesen, nicht nur eine Modernisierung von Kirche und Theologie, sondern eine kopernikanische Wendung der theologischen Denkungsart provozierten. Die theologische Hermeneutik des Konzils vollzieht gegenüber dem Extrinsezismus der Schultheologie die umstürzlerische Einsicht, dass erst in der Geschichte und damit unter dem Eindruck sich verändernder kultureller Selbstverständigungen der Menschheit die ganze Bedeutungsfülle dessen aufgeht, was im Evangelium vom barmherzigen Gott ausgesagt ist. Dies gilt auch für die theologische Anthropologie. Generiert eine Kultur neues Wissen über den Menschen, so verändert sich notwendig auch die theologische Anthropologie, so dass neu danach gefragt werden muss, was unter diesen neuen Bedingungen die Rede von dem Gott sagt, der aus den vielfältigen Unterdrückungsmechanismen herausführen und ein Leben in Freiheit will. Das heißt nicht, dass anthropologische Neuorientierungen kritiklos akzeptiert werden müssten. Aber sie können nicht schon deshalb abgelehnt werden, weil sie mit dem theologisch eingeübten Nachdenken über den Menschen konkurrieren. Wollen sie theologisch berechtigt kritisiert werden, dann deshalb, weil sie in sich aus philosophischen oder humanwissenschaftlichen Gründen nicht akzeptabel sind. Dies erfordert dann aber, sich in die Arbeitsweise und damit in die methodische Autonomie der nichttheologischen Wissenschaften einzuschreiben.

Aber selbst wenn das Konzil den Aufbruch riskiert, so gelingt ihm die überfällige Vermittlung der klassischen theologischen Anthropologie mit dem anthropologischen Denken der Neuzeit doch nur teils. Nachholbedarf zeigt sich spätestens in den nach dem Konzil anschärfenden Auseinandersetzungen um das Selbstverständnis des Menschen in den philo-

sophischen und humanwissenschaftlichen Diskursen. Mit Beginn des 21. Jahrhunderts ist die Debatte darüber, ob nicht auch der Mensch nur Natur und sein Freiheitsbewusstsein nur das Resultat neuronaler Verschaltungen sein könnten, vollends entbrannt. Meine These, die ich hier vortragen möchte, lautet: Nur wenn sich die Theologie auf die grundlegenden Prinzipien neuzeitlicher Subjektphilosophie einlässt, wird sie auch künftig den Menschen als „Hörer des Wortes“ (Karl Rahner) vertreten können. Andererseits zeigt sich aber, dass, wenn die Theologie sich auf die anthropologischen Diskurse der Neuzeit und der Gegenwart einlässt, sie Einsichten gewinnt, die ihr eine vertiefte Hermeneutik des überlieferten Glaubens ermöglichen. Zwar wirkt dies in mancherlei Hinsicht insofern umstürzlerisch, als eingeübte Denkgewohnheiten dann aufgegeben werden müssen. Im Sinne des II. Vatikanischen Konzils haben Kirche und Theologie sich aber um den wirklichen Menschen zu kümmern und nicht um ein Konstrukt. Ich werde deshalb, nachdem ich zunächst einige grundsätzliche Bemerkungen zur Anthropologie gemacht habe, zumindest andeutend versuchen, Konsequenzen zu ziehen.

1 Theologische Anthropologie und neuzeitliche Freiheitsphilosophie

Geradezu selbstverständlich hält das Konzil an der Freiheitsbegabung des Menschen fest. Auch kann nicht verwundern, dass zentrale anthropologische Aussagen des Konzils sich in der Pastoralkonstitution finden. Denn einerseits schlägt sich, wie generell in den Konzilstexten, auch hier die in der katholischen Tradition mühsam genug akzeptierte anthropologische Wende des Denkens nieder. Andererseits müssen gerade in der Pastoralkonstitution aufgrund ihres Themas anthropologische Fragen eine entscheidende Rolle spielen, geht es in ihr doch um die konkreten Nöte und Sorgen des Menschen von heute.

Im Zentrum der Konzilsanthropologie steht die Gottebenbildlichkeitsbestimmung. Als nach dem Bild Gottes geschaffen sei der Mensch „fähig, seinen Schöpfer zu erkennen und zu lieben“. In diesem Zusammenhang nimmt das Konzil auch den biblischen Herrschaftsauftrag auf und verweist auf die für das Personsein konstitutive soziale Struktur von Menschsein (GS 12). Für unseren Zusammenhang besonders interessant ist, mit welcher Entschiedenheit die Einheit der menschlichen Person unterstrichen wird. Seine leiblich-körperliche Verfasstheit ist keine theologisch-soteriologisch zu vernachlässigende Größe. Vielmehr soll der Mensch in und mit seinem Leib seinen Schöpfer loben. Realisiert der Mensch seine Bestimmung zum Bild Gottes, so ist er wahrhaft frei. Ausdrücklich wendet sich das Konzil damit gegen jedes Denken der Freiheit, welches den Glauben daran, dass sich der Mensch Gott verdankt und er in seiner Freiheit auf Gott hingebunden ist, nicht in sich aufnimmt. „Die wahre Freiheit ... ist ein erhabenes Kennzeichen des göttlichen Bildes im Menschen.“ (GS 17) Gleichzeitig weist das Konzil auf die Gefährdung der

Freiheit durch ihren möglichen Missbrauch hin, der von Anfang an die Menschheit durchzogen habe. Ausdrücklich benennt es die selbstbezogenen Leidenschaften, die die wahre Freiheit in ihr Gegenteil verkehren. Entgegen der lutherischen Auffassung von den Folgen der Sünde für die Freiheit des Menschen, spricht das Konzil aber nur von einem Verwundetsein der Freiheit: „Diese Hinordnung auf Gott hin kann die Freiheit des Menschen, die von der Sünde verwundet ist, nur mit Hilfe der Gnade Gottes voll wirksam machen.“ (GS 17) Diese konziliaren Aussagen über den Menschen sind nicht neu. Im Gegensatz zu den anthropologischen Traditionen der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen wird entschieden an einer vernunftbegabten Freiheit festgehalten. Sie mag zwar durch die Sünde beschädigt sein. Insofern sie aber durch die zukommende Gnade Gottes neu zu sich selbst aufgerufen wird, ist sie eines freien Jas zu Gott fähig und vermag deshalb auch ihre Bestimmung zur Gottebenbildlichkeit zu realisieren. Interessant ist nun natürlich, wie sich diese klassischen theologisch-anthropologischen Aussagen innerhalb der anthropologischen Diskurse des begonnenen 21. Jahrhunderts noch vermitteln lassen.

Schon die Frage, ob das Konzil überhaupt einen angemessenen Freiheitsbegriff hat, lässt hier Zweifel aufkommen. Letztendlich operiert es mit einem Freiheitsbegriff aus dem Denken eines theologischen Naturrechts, das unter dem Eindruck der Kritik Kants seine philosophische Evidenz verlor. Am deutlichsten wird dies im verwendeten Gewissensbegriff. Unbefragt wird vorausgesetzt, dass es die Stimme Gottes ist, die sich im Anruf des Gewissens äußert und an der sich auszurichten die Aufgabe menschlicher Freiheit ist. Damit entscheidet sich die Pastoralkonstitution faktisch gegen die neuzeitlichen Bestrebungen, Freiheit als Autonomie begreifen zu wollen – und zwar als eine Autonomie, die keineswegs, wie ihr gern unterstellt wird, maßstabslos ist, sondern den Maßstab ihrer Selbstbestimmung in der unbedingt anzuerkennenden Würde der Freiheit selbst auffindet.² Dieses Denken von Autonomie ist sauber zu unterscheiden von einer Vorstellung von Freiheit, die sich der Anerkennung ethischer Maßstäbe verweigert.

Sachlogisch betrachtet setzt das Konzil indes dann doch die Wirklichkeit desjenigen Moments am Freiheitsbegriff voraus, den das Freiheitsdenken der Neuzeit unter dem Begriff der transzendentalen Freiheit verhandelt hat.³ In diesem Begriff wird die bereits ins Spiel gebrachte Möglichkeit der Selbstbestimmbarkeit der Freiheit durch sich selbst gedacht, die wiederum nur unter der Bedingung ihrer Selbstursprünglichkeit zu denken ist. Selbstursprünglich heißt freilich philosophisch nicht, dass sich die Freiheit

² Th. Pröpfer, Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozialethischer Verpflichtung, in: ders., Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg 2001, 57-71; St. Goertz, Das Gesetzmäßige der Freiheit – oder: Moraltheologie als Theorie des Guten, in: Trierer Theologische Zeitschrift 114 (2005) 151-159.

³ Vgl. H. Krings, System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze, Freiburg/München 1980; H. Meyer, Kants transzendente Freiheitslehre, Freiburg/München 1996.

selbst ins Dasein gesetzt hätte. Selbstverständlich ist die Freiheit durch Prozesse evolutiv-biologischer Natur verdankt, ist sie immer leibliche und sozial zu sich selbst vermittelte Freiheit. Auch ist sie selbstverständlich durch eine Vielzahl von Faktoren gesellschaftlicher und psychosozialer Natur bestimmt, von daher immer auch historisch-kulturell eingebundene Freiheit. Auch der geschichtlich gebrauchte Begriff von Freiheit weist Spuren gesellschaftlicher Konstruktionsprozesse auf, die den realen Gebrauch der Freiheit bestimmen. Der Begriff der transzendentalen Freiheit bezeichnet deshalb lediglich die nur in der Instanz eigenen Freiheitsgebrauchs vergewisserbare Möglichkeit, sich überhaupt nach reflektierten Begriffen zu bestimmen und deshalb auch verantwortet handeln zu können. Er bestreitet damit die Vorstellung vollständiger Determination.

Mit diesem Begriff der transzendentalen Freiheit steht und fällt das menschliche Selbstverständnis. Und so setzen auch die anthropologischen Bestimmungen von *Gaudium et spes*, ohne dieses auszuführen oder sich gar in den anthropologischen Diskurs der Neuzeit hineinzuvermitteln, die Wirklichkeit transzendentaler Freiheit allesamt voraus. Die Möglichkeit, sich zu der Differenz von gut und böse verhalten zu können, die Möglichkeit, Verantwortung übernehmen zu können, auch die Möglichkeit, Freundschaft pflegen und lieben zu können, hängt logisch von dieser Möglichkeit der Selbstbestimmbarkeit der Freiheit durch sich selbst ab. Auch die Möglichkeit, schuldig und sündig werden zu können, aber auch – wenn man nicht einem gnadentheologischen Monismus verfallen will – die Möglichkeit, glauben zu können, hängen davon ab, ob der Mensch sich als frei begreifen darf oder nicht. Und wenn sich das Konzil bereits mit Deutlichkeit gegen eine Indifferenzfreiheit wendet, so ist auch hier die Möglichkeit der Freiheit vorausgesetzt, sich überhaupt gegenüber einem sie (unbedingt) verpflichtenden Maßstab verhalten zu können. Human aber bleibt dieses Denken der Freiheit nur, wenn es den ganzen Menschen in den Blick nimmt und das konkrete Eingebundensein der Freiheit in sich integriert.

Diesbezüglich ist theologischer Modernisierungsbedarf auch weiterhin dringend angezeigt. Joseph Ratzinger hat dies in seinem Kommentar zu *Gaudium et spes* mit Nachdruck angemerkt: „Die allgemeine Freiheitslehre der Pastoralconstitution kann weder theologischer noch philosophischer Kritik standhalten. Philosophisch geht sie an der ganzen modernen Diskussion über Freiheit vorbei. Sie nimmt jene Verschattung der Freiheit, von der uns heute Psychologie und Soziologie so unheimlich zu sagen wissen, einfach nicht zur Kenntnis und verweigert sich damit der tatsächlichen Situation des Menschen, dessen Freiheit nur durch Gitter von Determinationen hindurch zur Wirkung kommt.“⁴

⁴ J. Ratzinger, Kommentar zum 1. Kapitel von „*Gaudium et spes*“, in: LThK2 (= Das Zweite Vatikanische Konzil III), 332. Ratzingers Kritik zielt freilich darauf, dass die Anthropologie von GS zu optimistisch gelesen und semipelagianisch missdeutet werden könnte. Zudem könne die menschliche Freiheit „ihrem Wesen nach“ nur von Gott her verstanden werden, in dessen Angesicht sie lebe.

2 Theologie vor der Herausforderung des modernen Naturalismus

Wie unausweichlich es für die Theologie ist, sich auf das Freiheitsdenken einzulassen, wird dann deutlich, wenn sie sich nicht vor den anthropologischen Diskursen ihrer Zeit abschottet, sondern bereit ist, die „Zeichen der Zeit“ zu lesen. Nicht auszuschließen ist, dass die *Pastoralkonstitution* mit ihrem Willen, Kirche als Kirche *in Welt* zu begreifen und auf der Linie dieses Selbstverständnisses die gegenwärtigen Kulturen mit dem Evangelium vom fleischgewordenen und selbstlos barmherzigen Gott durchsäubern zu wollen, auf Rezeptionsbedingungen stößt, die diese Botschaft nicht mehr plausibel erscheinen lassen. Zwar ahnt das Konzil, wie schwierig eine künftige aktualisierende Hermeneutik des Evangeliums werden würde. Dass die künftigen Lebenswelten nicht mehr wie selbstverständlich vom überkommenen Glauben geprägt sein würden, sieht das Konzil sehr deutlich (vgl. GS 7). Dies gilt jedenfalls für die durch die Säkularisierungsprozesse gegangenen europäischen Gesellschaften.

Trotz dieses Realismus wären die Konzilsväter vermutlich aber doch von so manchen Entwicklungen des ausgehenden 20. Jahrhunderts überrascht gewesen. Einige der in der Konstitution noch vermuteten Selbstverständlichkeiten haben ihre Plausibilität im kulturellen Diskurs der Gegenwart verloren. Dies gilt vor allem für den Bereich der Anthropologie. Gesuchter Dialogpartner auf dem Konzil ist ein säkularer Humanismus (vgl. GS 55). Dies war aber ein Humanismus, der sich auf dem Boden jüdisch-christlicher Traditionen bildete und noch wie selbstverständlich die Rede von der Freiheit im Mund führte. Inzwischen wird aber laut die Frage gestellt, ob es denn den Menschen dieses Humanismus überhaupt gibt. Ob es den freien, mit einer unveräußerbaren Würde ausgezeichneten Mensch überhaupt gibt, wie dies sowohl in einem theologischen als auch in einem säkularen Humanismus in ökumenischer Einigkeit behauptet wird, wird immer stärker angezweifelt. Unter dem zunehmenden Druck ‚lebens‘wissenschaftlich orientierter Humanwissenschaften sind auf dem Konzil geäußerte Überzeugungen, dass der Mensch zur Verantwortung gegenüber sich selbst, den anderen Menschen und dem Lebensraum der Schöpfung aufgerufen ist, aber eben als Wesen der Freiheit auch sein *kann*, längst angefragt. Die neue anthropologische Leitwissenschaft ist die Biologie. Ob der Mensch frei ist und das ‚Mensch‘ genannte Gebilde einschließlich aller seiner ‚geistigen‘ Phänomene rein physikalisch erklärt werden kann, gehört zu den aufgeregtesten Diskussionsfeldern der Gegenwart.

Dies kann nicht verwundern. Darf man Neurowissenschaftlern wie dem deutschsprachigen Wolf Singer trauen, dann muss sich der Mensch abgewöhnen, sich als ein Wesen vorzustellen, welches der freien Selbstbestimmung fähig ist. So hat Singer einen zunächst in der FAZ publizierten Aufsatz signifikant getitelt mit *Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten*

aufhören, von Freiheit zu sprechen.⁵ Sollte diese These stimmen, so stünde die größte Revolution im menschlichen Selbstverständnis seit der Antike an. Denn zwar hat sich zweifelsohne das Denken über den Menschen verändert. In der historischen Rekonstruktion sind epochale Umbrüche in der reflexiven Selbsterfassung des Menschen unübersehbar. Dass aber der Mensch der freien Willensbestimmung fähig ist, darf zum Konsens aller bisherigen Anthropologien gerechnet werden. Philosophische Anthropologie wird gegen diesen über lange Zeit vorherrschenden Konsens nun transformiert in eine rein naturwissenschaftlich operierende Lehre vom Menschen, die beansprucht, alle mentalen Phänomene rein biologisch erklären zu können. Nun ist dies keineswegs ein rein akademisches Geplänkel, so wie Wissenschaft meistens nicht harmlos ist. Eine Analyse von populärwissenschaftlichen Zeitschriften wie etwas *Psychologie heute* zeigt⁶, wie diese Theorien längst lebensweltlich infiltriert sind. Denn was hier geboten wird, prägt nicht nur das Selbstverstehen des Menschen sondern ist offenkundig auch abrufbar. Der ökonomische Druck auf solche Zeitschriften ist viel zu groß, als dass man es sich leisten könnte, das Selbstempfinden der möglichen Käuferklientel zu ignorieren.

Für eine Theologie, die sich dem II. Vatikanischen Konzil verschreibt, sind diese Tendenzen einer Anthropologie, die den Menschen nur noch in den Möglichkeiten naturwissenschaftlicher Vernunft beschreibt und alle weiteren Differenzierungen methodisch ausschließt, prekär. Denn wenn das Prinzip der Einheit des Wissens gilt, dann kann die Theologie kein anthropologisches Sonderwissen beanspruchen, welches nicht bewährt ist im Diskurs mit den anderen Wissenschaften. Anders formuliert: Entfällt die Denkbarkeit von Freiheit, dann entfällt auch die Möglichkeit, den Menschen als ein Wesen verstehen zu lernen, das in der Autonomie eigener Freiheit dem sich offenbarenden Gott antwortet. In der Sprache der klassischen Fundamentaltheologie gesprochen: Zur Disposition steht nicht weniger als die Möglichkeit der *demonstratio religiosa* im Hinblick eines Glaubens, der mit einem freien Geschehen zwischen dem Menschen und einem personalen freien Gott rechnet, der der freie Grund aller Wirklichkeit ist, der einen Bund mit den Menschen will und dessen freies Ja zu ihm sucht. Oder auf die *Pastoralkonstitution* bezogen gesprochen: Wäre der vollständige Naturalismus in der Anthropologie unausweichlich, wären wirklich hinreichend begründbar alle Bewusstseinsphänomene nur Natur und nichts anderes als Natur, so entfielen die Möglichkeit einer weiteren Rezipierbarkeit dieses Textes. Der Glaube an ein Evangelium wäre in die eine Naturgeschichte der Menschheit zurückgenommen, die etwa vom Konzil geforderte Hinwendung zu den Armen ein biologisch zu erklärender Altruismus.

⁵ Jetzt in C. Geyer, *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Frankfurt a. M. 2004, 86-91.

⁶ A. Heinrich, *Soziobiologie als kulturrevolutionäres Programm (= ratio fidei; 6)*, Regensburg 2001.

Aber wir müssen noch eine Unterscheidung beibringen. Selbstverständlich wird es noch nicht da prekär, wo mit vielfältigen Bedingungen gerechnet werden muss, die allererst das Aufkommen freien Menschseins ermöglichen. Ich spiele hier nicht nur auf die biologischen Voraussetzungen von Menschsein, sondern auch auf geschichtlich gewachsene und die menschliche Identität konditionierende gesellschaftlich-kulturelle Faktoren an. Theologisch prekär allerdings wird es dann, wenn die Möglichkeit theoretisch ausgeschlossen wäre, innerhalb dieses Koordinatensystems von biologischen und sozialen Bedingungen überhaupt mit einer Freiheit rechnen zu dürfen, die sich durch eine ausschließlich in ihr selbst gründende Möglichkeit der Selbstbestimmbarkeit durch sich selbst auszeichnet. Ist Freiheit aber wirklich nur ein Bewusstseinskonstrukt, das seine Herkunft biologischen Prozessen verdankt?

3 „Frei sein ...“ Eine Ultrakurzverteidigung des philosophischen Freiheitsprinzips

Freilich bewegen wir uns mit diesen Überlegungen immer noch ausschließlich auf der Ebene rein begrifflicher Analyse. Nichts, was die Bedingung von etwas garantiert, muss deshalb ja schon existent sein. Dass die Möglichkeit beispielsweise ethischer Verantwortung begrifflich-analytisch von der Möglichkeit der Selbstbestimmbarkeit der Freiheit durch sich selbst abhängt, garantiert noch nicht deren Wirklichkeit. Anders formuliert: Dass sich Bewusstseinsphänomene, die uns als frei handelnde Wesen vorstellen, Epiphänomene eines Geschehens sein könnten, die rein physikalisch zu erklären sind, ist damit noch nicht ausgeschlossen. Gelänge es deshalb einer ausschließlich naturwissenschaftliche Möglichkeiten nutzenden und alle anderen Zugewandenen Unwissenschaftlichkeit bezichtigenden Aufklärung des Menschen über sich selbst, alle Bewusstseinsphänomene als Resultat neuronaler Verschaltungen begreiflich zu machen, so wäre die theologische Anthropologie am Ende. Denn selbstverständlich bestreitet diese neurowissenschaftliche Aufklärung nicht nur den philosophischen, sondern auch den theologischen Freiheitsbegriff. Eine dem Konzil verpflichtete Theologie wird deshalb gar nicht umhin können, als sich in die mit dem Methodeninstrumentarium neurowissenschaftlicher und philosophischer Forschung betriebene Frage nach dem Menschen einzumischen. Die Frage nach der Wirklichkeit von Freiheit ist aber nicht theologisch sondern nur philosophisch zu entscheiden.

Dabei sind die Argumente aber im Prinzip bereits seit 1800 ausgetauscht.⁷ Dass sie gleichwohl immer wieder aktualisiert werden müssen, hängt mit der ganz offensichtlich enormen Versuchung zusammen, sich vollständig determiniert begreifen zu wollen. Aufgenommen hat die

⁷ M. Striet, Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Friedrich Nietzsches (= ratio fidei; 1), Regensburg 1998, 214-219.

Struktur des antideterministischen Arguments in jüngster Vergangenheit nochmals Jürgen Habermas.⁸ Es ist der stille Wechsel von der Teilnehmer- zur Beobachterperspektive, der den Gedanken einer nach dem Gesetz der Kausalität zu rekonstruierenden vollständigen Determiniertheit des Freiheitsbewusstseins möglich werden lässt. Alle Motivationen werden auf dieser Basis als Reflex bestimmter neuronaler Verschaltungen ausgedeutet. Auch das theologisch behauptete *desiderium naturale* könnte dann als Epiphänomen hirnpfysiologischer Prozesse begriffen werden, der *homo religiosus* wäre zurückgewiesen in das Reich der einen Natur. Ist dies philosophisch zwingend?

Alle streng naturalisierenden Interpretationen des Freiheits- und Ichbewusstseins verkennen am Ende die Komplexität des zu erklärenden Phänomens. Natürlich sind Einfluss nehmende, sind auch determinierende Faktoren in einer auf möglichst umfassende Gewährleistung des Phänomens Mensch drängenden Anthropologie immer in Rechnung zu stellen. Aber eine mit vollständiger Determination rechnende Anthropologie verkennt die Problemkomplexität – das Phänomen nämlich, dass ich mich selbst bestimmen kann und mir selbst in diesem Bestimmungsprozess gewahr bin. Zwar kann auch dieses Phänomen aus der Beobachterperspektive wieder kausal reduziert werden. Gleichwohl beweist sich in der Wahrnehmung des Wechsels von der Teilnehmer- zur Beobachterperspektive die Freiheit ihre eigene Realität: Dass *ich* es bin, der sich in diesen Akten vollzieht und sich so nicht nur seiner gewiss ist, sondern sich auch unausweichlich zu sich selbst und damit zur eigenen Freiheit verhalten muss.

4 Freiheitsbewusstsein und Gottesfrage

Dass die Frage nach Gott einen anthropologischen Kern hat, ist unbestritten. Selbst in den atheistischen Anthropologien wird die Unausweichlichkeit der Gottesfrage für den Menschen nicht bestritten, allerdings durch ihre Generierung aus anthropologischen Grundkonstanten für hinreichend erklärt gehalten. Das Konzil kennt die Möglichkeit eines Atheismus eigentlich nicht. So betont es, dass der Mensch „vom Schöpfergott mit Vernunft und Freiheit“ zur „Gemeinschaft mit Gott“ berufen ist (GS 21). Die Leugnung Gottes ist aus dieser Perspektive immer bereits Leugnung des eigenen Gewissensurteils, sich dem Vernunftspruch der Erkenntnis Gottes beugen zu sollen.

Allerdings dürfte das Phänomen des Atheismus deutlich komplexer sein, als es das Konzil darstellt. Seine heimliche Triebfeder ist das Vermissen Gottes angesichts von Unheilserfahrungen gewesen, die sich nur mit größtem Zynismus auf die Schuld von Menschen zurückführen lassen. Von Voltaire über Büchner bis in die Gegenwart hinein bei Autoren wie Cees

⁸ Vgl. J. Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt 2005, v. a. 215.

Noteboom und vielen anderen zerbricht der Glaube an den menschenfreundlichen Gott an der Erfahrung, dass Gott nicht mit rettender Hand eingreift.⁹ Zeitgleich beginnt die sich ihrer eigenen Möglichkeiten und Grenzen bewusst werdende menschliche Vernunft zu ahnen, dass sie zwar in ihrem Nachdenken über den Menschen immer, ja notwendig auf die Frage nach dem Grund des Seins und damit auf die Gottesfrage stößt. Aber sie scheitert in der Beantwortung dieser Frage. Zwar wird über das Bewusstsein der Kontingenz endlicher Freiheit die Frage nach einem absoluten Grund unausweichlich. Merkt die Freiheit auf ihre Kontingenz auf, stellt sie die Frage nach dem *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr gar nichts?* und erahnt die Möglichkeit eines freien Welturhebers. Keineswegs ist die Vernunft gezwungen, einen freien Schöpfergott anzunehmen. Die Rolle des gesuchten Unbedingten könnte auch eine unendliche Welt einnehmen. Praktischer Atheismus und theoretischer Agnostizismus beginnen nun eine Allianz einzugehen, deren Wirkungen erst in unserer Gegenwart vollends zum Ausdruck kommen. Der säkularisierte Zeitgenosse, laut Konzil der zu suchende Adressat der Verkündigung, wird zwar nicht gerade in heftige Gegenwehr fallen, wenn ihm die Rede vom Evangelium begegnet. Aber er wird zumeist skeptisch bleiben, Alternativen offen lassen.

Eine um Kontextualität bemühte Theologie wird dieses nicht übersehen dürfen. Soll das Evangelium auch fernerhin verkündigt werden, so gilt zumindest für die aus den europäischen Aufklärungstraditionen hervorgegangenen Gesellschaften: Der Prozess der Säkularisierung ist irreversibel. Wenn die Kirche wieder jung werden will, dann wird ihr dies nur gelingen können, wenn sie dieses anerkennt. Dies muss ihr aber nicht zum Schaden werden. Folgende Thesen sollen deshalb zur Diskussion gestellt werden – Thesen, die meines Erachtens unmittelbare Auswirkungen auf die Pastoral haben.

5 Abschlussthesen

1. In dieser Situation radikaler Fraglichkeit, in der der semantische Gehalt des Gottesbegriffs selbst zur Disposition steht, wird der christliche Glaube neu auf sein Proprium hingewiesen. Sein Fundament liegt in dem Glauben daran, dass Gott sich selbst in seinem Dasein für den Menschen eröffnet hat und auch nur deshalb ausgesagt werden kann. Für Israel geschieht diese Selbstaussage in der Exoduserfahrung und den Verheißungszusagen. Gott ist derjenige, der ein Leben in Geschwisterlichkeit und Gerechtigkeit will. Der Glaube von Christinnen und Christen fügt sich diesem Glauben ein. Seine Besonderheit besteht darin, dass der bereits von Israel geglaubte Gott nun als der bekannt wird, der sich in der Lebensgeschichte Jesu selbst ausgesagt hat: Leidenschaftlich um den Menschen ringend, wird Gott Mensch, um Zeugnis für seine Vorbehaltlo-

⁹ Vgl. H. Kessler, *Gott und das Leid seiner Schöpfung. Nachdenkliches zur Theodizeefrage*, Frankfurt a. M. 2000.

sigkeit gegenüber allen Menschen abzulegen, bis ins Äußerste hinein. So wie der Glaube Israels zur permanenten Kontextualisierung herausfordert, so auch die sich auf der Linie dieses Glaubens entwickelnde Christologie. Gottes endgültiges Offenbarwerden im Lebenszeugnis Jesu geschieht in kontextuellem Eingebundensein, ist nur aus dem Kontext Jesu und seinem durch diesen Kontext bestimmten menschlichen Bewusstsein her zugänglich. Auch Jesus konnte die Liebes- und Beziehungswilligkeit und vorbehaltlose Barmherzigkeit Gottes nur vor dem Hintergrund seines kontextgebundenen anthropologischen Wissens auslegen. Nachfolgenden Generationen kann es deshalb, ja gerade deshalb aufgegeben sein, diesen Gott unter den Voraussetzungen sich verändernden anthropologischen Wissens auszulegen. So muss etwa neues Wissen über genetische Dispositionen von Menschsein theologisch integriert werden. Wer an dieser Stelle meint, sich aus vermeintlich theologisch notwendigen Gründen aus dem öffentlichen anthropologischen Diskurs von religiösen und nicht-religiösen Bürgern (J. Habermas) verabschieden zu müssen, verwechselt Nazarenerfrömmigkeit mit einer Spiritualität, die sich aus dem Grunddogma der wirklichen Menschwerdung Gottes entfaltet.

2. Zwar ist die Wirklichkeit dieses Gottes den säkularen Zeitgenossen nicht zu beweisen. Aber immerhin ist, solange seine theoretische Möglichkeit nicht auszuschließen ist, noch der Gedanke erreichbar, dass ein solcher Gott die Form einer freien Geschichte braucht, um in der Aktualität menschlicher Freiheit Gott für den Menschen werden zu können. Wirklich zu glauben, bleibt riskant. Denn dieser Glaube kann sich nur riskieren angesichts des Lebenszeugnisses eines Menschen. Er kann auch eingeübt werden, Erfahrungen mit sich machen und so eine existentielle Gewissheit erlangen. Aber er bleibt dem Risiko ausgesetzt, doch nur Ausdruck der Sehnsucht gewesen zu sein, dass der Tod nicht das letzte Wort über den Menschen haben möge, sondern dass da noch einer ist, der den Tod tötet.

3. Dieser Sinnaufweis wird aber nur solange seine Relevanz entfalten, wie das Bewusstsein vom Seinsollen der Freiheit nicht zu Grabe getragen ist. Aus der Perspektive des Glaubens ist deshalb die Unterscheidung der Geister sowohl anthropologisch als auch in den kulturellen und interreligiösen Dialogen der Gegenwart einzuüben. Ohne Rekursmöglichkeit auf das Bewusstsein der Freiheit verlieren die jüdisch-christlichen Glaubens-traditionen ihre humane Plausibilität. Hinzu kommt, dass ohne Freiheitsprinzip der Glaube sein hermeneutisches Prinzip verliert.

4. Dies zeigt sich, wenn es um die semantische Erhellung der theologisch-anthropologischen Grundbegriffe geht. Ich hatte bereits einfließen lassen, dass ohne Freiheit ansetzen zu können, die Möglichkeit, glauben und sündigen zu können, entfällt. Umgekehrt wird nun aber auch deut-

lich, was denn Glaube und Sünde eigentlich meinen.¹⁰ Zu glauben heißt mit der eigenen Person Zeugnis abzulegen von der Wahrheit des durch die Geschichte hindurch bezeugten Gottes: Dass Gott Mensch geworden ist, sich selbst in der Gestalt eines Menschen als der Gott der Liebe ausgelegt hat und als dieser Gott für einen jeden Menschen da sein will. Von hieraus wird dann auch deutlich, was das Konzil mit seiner Aussage: „Wer Christus, dem wahren Mensch, folgt, wird auch selbst mehr Mensch“ (GS 41,1) meint: Aus dem Bewusstsein des Geliebtseins durch Gott leben zu dürfen, so wie Jesus von seinem Vater her gelebt hat, ermöglicht es dem Menschen, wahrhaft Mensch zu sein: Entschieden, aber geprägt von der Liebe zum anderen Menschen in seinen konkreten Sorgen und Nöten. Nicht verurteilend, ängstlich an scheinbar Kanonischem klebend, sondern stets neu danach fragend, was dem von Gott selbst gelebten Prinzip der Barmherzigkeit entspricht. Zur Möglichkeit aber wird dies dem freien Menschen, weil er nicht mehr verzweifelt nach Anerkennung suchen muss, da er sich bereits anerkannt weiß. Sünde heißt dann, im Glauben an diesen Gott nochmals Verrat an ihm zu begehen. Das Irritierende dieser These liegt darin, dass dann nur der Mensch im Vollsinn sündigen kann, der bereits erfahren *hat*, eigene bewahrheitende Erfahrungen mit der geschichtlich überlieferten Erfahrung gemacht *hat*. Wer diese Erfahrungen des Glaubens nicht machen durfte, kann schuldig werden gegenüber dem anderen Menschen und sich selbst, aber nicht im Vollsinn sündigen. Sündigen zu können ist von daher Auszeichnung der Menschen, die zu diesem Glauben kommen konnten, Privileg der Heiligen – was dann aber sogleich die notvolle Frage aufwirft: Und die anderen Menschen? Auf der Linie des Heilsuniversalismus des Konzils lässt sich diese Frage nur noch als Frage der Theodizee reformulieren.

5. Die vom Konzil begonnene Modernisierung von Kirche und Glaube steht anthropologisch erst am Anfang. Ohne das Evangelium in der kulturellen Gegenwart und deren Generierung von Wissen dialogisch zu bedenken, können Menschen nicht zu Subjekten ihres Glaubens werden und wird die Spannung zwischen offizieller Verkündigung und dem real gelebten Leben auf Dauer unerträglich. Auf zwei Punkte im Bereich der Anthropologie will ich abschließend aufmerksam machen. Solange die Geschichte theologisch unter den simplifizierenden Vorzeichen vom Fall aus einem paradiesischen Urstand und gnädiger Wiederherstellung gelesen wird, wird sich die theologische Anthropologie nicht mit dem Wissen um die evolutive Herkunft des Menschen versöhnen können, zum Schaden für das Evangelium. Es wird deshalb *erstens* darauf ankommen, das erreichbare humanwissenschaftliche Wissen über die evolutive Herkunft des Menschen in die theologische Anthropologie zu integrieren. Dies kann geschehen, indem man sich darauf begrenzt zu sagen: Das letzte aus der Perspektive des Glaubens zu Sagende ist, dass Gott dieses alles

¹⁰ Vgl. zum folgenden Th. Pröpper, Das Faktum der Sünde und die Konstitution menschlicher Identität. Ein Beitrag zur kritischen Aneignung der Anthropologie Wolfhart Pannenberg, in: ders., Evangelium und freie Vernunft, 153-179; leider vergriffen, aber immer noch sehr lesenswert: J. Werbick, Schuld erfahrung und Bußsakrament, Mainz 1985.

gewollt hat, um in einer sich durch Freiheitskontingenz auszeichnenden Geschichte Gott für den Menschen werden zu können. Die Höhe dieses Preises für die Menschheit muss ich nur vorsichtig andeuten, was unter anderen Gesichtspunkten nochmals die Notwendigkeit einer eschatologischen Pastoral andeutet, wie sie von Ottmar Fuchs ins Gespräch gebracht worden ist.¹¹ Zweitens darf sich die theologische Anthropologie den im Zitat von Joseph Ratzinger angemahnten realen Aufkommensbedingungen menschlicher Freiheit nicht verweigern. Humangenetisches oder psychologisches Wissen über den Menschen darf nicht mit dem Verweis auf die Sünde vom Tisch gewischt werden, nur weil es nicht in die gewohnten theologischen Denkgewohnheiten passt. Dies gilt auch für einen der sensibelsten Bereiche unseres Menschseins, dem der Sexualität. Grundsätzlich gibt es gut und böse nur als Bestimmungen von Freiheit, naturale Veranlagungen etwa sind dieses aus selbst heraus nicht. Empirische Forschung darf nicht durch moralphilosophisch fragwürdige naturalistische Fehlschlüsse verfremdet werden.

Generiert deshalb eine Kultur neues Wissen über den Menschen, so ist auch dieses unter dem Aspekt zu betrachten, wie es in einer humanen Weise autonomiebefördernd sein kann beziehungsweise dieses verhindert – theologisch gesprochen: Ob es in einer gegenüber anderen Zeiten neuen Weise das Evangelium von dem Gott ausdrückt, der Freundschaft unter Menschen will und sich so selbst anerkannt findet. Evangelium und Kultur können deshalb auch nie *per se* einen Gegensatz bilden. Vielmehr sollen die einzelnen Menschen unter dem Eindruck geschichtlicher Entwicklungen, dem Eindruck der Neugenerierung von Wissen je neu zu Subjekten des Glaubens an den Gott des Lebens werden. Kirche dient dem Zweck, dieses zu befördern. *Gaudium et spes* ist diesbezüglich ein Meilenstein in der Geschichte der Kirche. Um aber weiter Gehör zu finden, um die diakonalen Impulse und Aufforderungen von *Gaudium et spes* nicht verstummen zu lassen, wird es die primäre Aufgabe einer Diakonie und Verkündigung der Zukunft sein, zum Bewusstsein der eigenen Freiheit zu ermutigen. Ohne dieses Bewusstsein wird dieses Dokument vergessen werden. Die schleichende Naturalisierung aller Lebenswelten ist längst zu einem diakonalen Handlungsfeld geworden, das dringend in den Blick gerückt werden muss.

¹¹ Neue Wege einer eschatologischen Pastoral, in: Theologische Quartalschrift 179 (1999) 4, 260-288.