

Was ist Freiheit?

Ein Versuch zur Klärung begrifflicher Missverständnisse

VON MARTIN BREUL UND AARON LANGENFELD

1. Absicht und Methode

Der Freiheitsbegriff hat in der gegenwärtigen theologischen Debatte Konjunktur. Er findet Anwendung im Kontext der theologischen Erkenntnislehre und in der Reflexion des Offenbarungsverständnisses hinsichtlich der Verhältnisbestimmung von Glaube und freier Vernunft sowie der Annahme der Offenbarung Gottes in Freiheit.¹ Ebenso spielt er häufig eine zentrale Rolle für die konkrete theologische Anthropologie und die Fragen nach Sünde², Gnade³ und Erlösung⁴ zum Beispiel im Hinblick auf Überlegungen zum Verhältnis von menschlicher Freiheit und Zurechenbarkeit der Sünde, zur Beteiligung des Menschen am Gnaden- und Erlösungshandeln Gottes oder zu Fragen der Verhältnisbestimmung von göttlicher und menschlicher Freiheit im Blick auf die Begnadung des Menschen durch Gott. Auch für die Christologie ist der Freiheitsbegriff relevant, etwa in Bezug auf das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Freiheit Jesu,⁵ da die zeitgenössische Theologie die Göttlichkeit Jesu zumeist nicht in supranaturalen Erweisen, sondern

¹ Vgl. *Th. Pröpper*, Theologische Anthropologie; Band 1, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2012; *K. Rabner*, Theologie der Freiheit, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie; Band 6, Zürich/Einsiedeln/Köln 1965, 215–237; *H. Verweyen*, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg 2002, 151–206. Vgl. auch *B. Nitsche*, Endlichkeit und Freiheit. Studien zu einer transzendentalen Theologie im Kontext der Spätmoderne, Würzburg 2003; *M. Striet*, Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie, Regensburg 2003; sowie die Beiträge in *M. Laube* (Hg.), Freiheit, Tübingen 2014.

² Vgl. *G. Essen*, „Da ist keiner, der nicht sündigt, nicht einer ...“. Analyse und Kritik gegenwärtiger Erbsündentheologien und ihr Beitrag für das seit Paulus gestellte Problem, in: *Th. Pröpper*, Theologische Anthropologie; Band 2, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2012, 1092–1157; *H. Hoping*, Freiheit im Widerspruch. Eine Untersuchung zur Erbsündenlehre im Ausgang von Immanuel Kant, Innsbruck/Wien 1990; *J. Knop*, Sünde – Freiheit – Endlichkeit. Christliche Sündentheologie im theologischen Diskurs der Gegenwart, Regensburg 2007; *Ch. Schwöbel*, Sünde – Selbstwiderspruch im Widerspruch gegen Gott. Annäherungen an das Verständnis eines christlichen Zentralbegriffs, in: *G. Linde* [u. a.] (Hgg.), Theologie zwischen Pragmatismus und Existenzdenken, Marburg 2006, 285–307.

³ Vgl. *G. Greshake*, Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius, Mainz 1972; *K.-H. Menke*, Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre, Regensburg 2003; *J. Werbick*, Gnade, Paderborn [u. a.] 2013.

⁴ Vgl. *Th. Pröpper*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 1991; *D. Sattler*, Beziehungsdenken in der Erlösungslehre. Bedeutung und Grenzen, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1997; *A. Langenfeld*, Das Schweigen brechen. Christliche Soteriologie im Kontext islamischer Theologie, Paderborn [u. a.] 2016, 155–293.

⁵ Vgl. *G. Essen*, Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie, Regensburg 2001; *M. Lersch*, Selbstmitteilung Gottes. Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie, Regensburg 2015; *Ch. Danz*, Grundprobleme der Christologie, Tübingen 2013.

in der Konkretheit der Geschichte Jesu und damit auch in seiner Freiheitsgeschichte sucht. Dies wirft zugleich trinitätstheologische Anschlussfragen⁶ auf. Nicht weniger zentral ist die Kategorie der Freiheit in der Gotteslehre wie zum Beispiel in der Bestimmung des Gott-Mensch-Verhältnisses, in der Frage nach dem Handeln Gottes und der damit verbundenen Theodizeefrage⁷ sowie in der Frage nach den Prädikaten Gottes wie etwa Allmacht, Allwissenheit und Liebe. Nicht zuletzt ist Freiheit auch Thema der Religionstheologie⁸ und der Ekklesiologie⁹ und darum von religionspolitischer und kirchenpolitischer Brisanz, weil mit ihr die Fragen nach Religionsfreiheit und zugleich nach Autonomie innerhalb der Kirche sowie einer autonomen Begründung theologischer Ethik beziehungsweise der Bedeutung des Freiheitsprinzips für die Theologische Ethik¹⁰ ins Blickfeld rücken.

Angesichts dieser zahlreichen Anwendungsbereiche ist es kaum verwunderlich, dass es mitunter zu Missverständnissen in der Anwendung des Freiheitsbegriffes kommt, was wohl auch wesentlich damit zusammenhängt, dass die philosophischen Voraussetzungen und Implikationen des Begriffgebrauchs im jeweiligen Kontext fast nie geklärt werden. Mehr oder weniger stillschweigend werden ganze Begriffssysteme vorausgesetzt, was eher nicht zur Klarheit im eigenen Ansatz beiträgt, sondern zu Streitigkeiten zwischen Verfechtern verschiedener Theorielayouts führen kann.

⁶ Vgl. *B. Nitsche*, Gott und Freiheit. Skizzen zur trinitarischen Gotteslehre, Regensburg 2008; *M. Striet*, Monotheismus und Schöpfungsdifferenz. Eine trinitätstheologische Erkundung, in: *P. Walter* (Hg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott, Freiburg i. Br. 2005, 132–153.

⁷ Vgl. *K. v. Stosch*, Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2006; *S. Wendel*, Vergebung und Zusage. Hannah Arendts Begriff des Handelns und seine Bedeutung für die Bestimmung des Handelns Gottes, in: *ZKTh* 135 (2013) 414–423.

⁸ Vgl. *K. v. Stosch*, Wahr oder tolerant? Zum Grunddilemma der Theologie der Religionen, in: *Ders./K. Bergdolt* (Hgg.), Wahr oder tolerant? Zum Grunddilemma der Theologie der Religionen, Paderborn [u. a.] 2009, 9–23; *S. Wendel*, Der universale Geltungsanspruch der Religionen und das Problem der Gewalt, in: *M. Heimbach-Steins/H. Bielefeldt* (Hgg.), Religionen und Religionsfreiheit. Menschenrechtliche Perspektiven im Spannungsfeld von Mission und Konversion, Würzburg 2010, 167–178.

⁹ Vgl. *M. Böhnke*, Kirche in der Glaubenskrise. Eine pneumatologische Ekklesiologie, Freiburg i. Br. 2013; *H.-J. Höhn*, Fremde Heimat. Glauben in der Welt von heute, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2012; *S. Wendel*, Kirche – Zeichen und Werkzeug der Freiheit Gottes und der Menschen, in: *M. Heimbach-Steins [u. a.]* (Hgg.), ‚Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch‘. Argumente zum Memorandum, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2011, 91–99; *dies.*, Aggiornamento in Zeiten der Krise. Theologinnen fragen nach Macht und Ermächtigung in der Kirche, gemeinsam mit *M. Eckholt*, in: *HerKorr* 65 (2011) 82–87.

¹⁰ Vgl. *E. Schockenhoff*, Theologie der Freiheit, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2007; *St. Goertz*, Moralthologie unter Modernisierungsdruck. Interdisziplinarität und Modernisierung als Provokationen theologischer Ethik – im Dialog mit der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns, München 1999; *ders.*, Weil Ethik praktisch werden will. Philosophisch-theologische Studien zum Theorie-Praxis-Verhältnis, Regensburg 2004; *Ch. Hübenal*, Grundlegung der christlichen Sozialethik. Versuch eines freiheitsanalytisch-handlungsreflexiven Ansatzes, München 2006; *M. Junker-Kenny*, Argumentationsethik und christliches Handeln. Eine praktisch-theologische Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas, Stuttgart 1998; *D. Mieth*, Autonomie, in: *NHThG* 1 (2005) 139–147.

Der vorliegende Beitrag will den Versuch wagen, eine philosophische Topologie des Freiheitsbegriffs zu erstellen. Dabei geht es nicht um eine Untersuchung all jener Fälle, in denen dieser in der theologischen Debatte Anwendung findet (was zweifellos zur genauen Klärung in einem zweiten Schritt notwendig wäre), sondern vielmehr – im Sinne Wittgensteins – um eine normalsprachliche Gebrauchsanalyse.¹¹ Absicht ist also nicht, eine neue Theorie der Freiheit zu entwerfen, sondern es soll zunächst geschaut werden, wie der Begriff ‚Freiheit‘ normalsprachlich-semantisch sinnvoll verwendet werden *kann* (2).¹² Aus dieser induktiven Suchbewegung heraus lassen sich verschiedene Dimensionen des Gebrauchs des Freiheitsbegriffs erschließen, welche zuerst die Möglichkeit eröffnen, über die theologischen Anwendungsfelder zu urteilen beziehungsweise exemplarisch auf begriffliche Unklarheiten in theologischen Diskursen hinzuweisen (3). Die Vielschichtigkeit des Freiheitsbegriffs sorgt häufig dafür, dass in theologischen Debatten unklar ist, was der Begriff ‚Freiheit‘ im gegebenen Kontext bedeutet beziehungsweise in welche philosophischen Fallstricke eine theologische Redeweise von Freiheit geraten kann. Dies zeigen wir beispielhaft in Analysen der Debatten um die *free will defense* und um die Möglichkeit einer freiheitstheoretischen Soteriologie, die in der jüngeren theologischen Forschung besonders prominent geführt werden und die daher besonders vielversprechende Anwendungsfelder der Topologie darstellen.

In der folgenden Beschreibung erheben wir keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Wir sind allerdings der Überzeugung, dass die geleisteten Bestimmungen der Komplexität des Freiheitsbegriffs soweit gerecht werden, dass sich Klärungspotenziale für den theologischen Diskurs dort anzeigen lassen, wo diskursive Schief lagen durch implizit vorausgesetzte Begriffe entstanden sind.

2. Das Wesen der Freiheit?

Die hier zu entfaltende semantische Topologie des Freiheitsbegriffs lässt sich in drei Grundkategorien einteilen, denen die diversen Facetten des Freiheitsbegriffs zugeordnet werden können. Diese drei Grundkategorien sind 1) Freiheit als Ungehindertheit, 2) Freiheit als Vermögen und 3) Freiheit als Daseinsfreiheit.

¹¹ Der Begriff ‚Normalsprache‘ ist zunächst und vor allem in Abgrenzung zu einer Idealsprache zu sehen, d. h. er versucht, theoretische Reflexionsfiguren als das Sekundäre zum alltäglichen Normalgebrauch der Begriffe anzusehen, ohne dabei die Reflexion im Ganzen aufzugeben. Diese dient dann allerdings als Erhellung der Gebrauchsanalyse und steht nicht selbst als Theorie im Vordergrund.

¹² Diese Herangehensweise erfordert es, die vielfältigen historischen und theologiegeschichtlichen Entstehungskontexte des Freiheitsdenkens auszublenken. Vgl. als ein Beispiel der diachronen Nachzeichnung von Entwicklungslinien im Freiheitsdenken von der Antike bis in die Neuzeit stellvertretend A. Fürst/Cb. Hengstermann (Hgg.), *Autonomie und Menschenwürde. Origenes in der Philosophie der Neuzeit*, Münster 2012.

2.1 Negative Freiheit: Freiheit als Ungehindertheit

Wir beginnen die Topologie mit der Analyse der ersten, negativen Form von Freiheit, das heißt Freiheit als Ungehindertheit beziehungsweise Abwesenheit von bestimmten Zwängen, Verpflichtungen, Abhängigkeiten, Umweltinflüssen etc.

a) Freiheit als dispositionale Ungehindertheit

Ein erstes Moment von Freiheit besteht in unseren Augen in *dispositionaler Ungehindertheit*. Wenn man Freiheit im positiven Sinne als Vermögen beziehungsweise Disposition versteht, gehört dazu, diese Disposition dauerhaft aktualisieren zu können. Freiheit in diesem Sinne wird thematisch, wenn man beispielsweise einige Tage mit einer zwar harmlosen, aber äußerst unangenehmen und schmerzhaften fiebrigen Erkrankung im Bett verbracht hat. Alles das, was man sonst als lästige Alltagspflicht versteht (zum Beispiel die Blumen gießen, mit dem Hund Gassi gehen, die Kinder vom Kindergarten abholen), und auch alle erfreulichen Dinge (ein gutes Buch lesen, ein Feierabendkölsch im Brauhaus trinken, gute Gespräche mit Freunden führen), war in diesen Tagen undenkbar – der Lebenshorizont erstreckte sich höchstwahrscheinlich auf den Weg zwischen Schlafzimmer und Bad. Ein erstes Spezifikum der Freiheit lässt sich damit ex negativo bestimmen: Es ist die Abwesenheit von Einschränkungen der Aktualisierungsmöglichkeit der Disposition zur freien Selbstentfaltung, die meist nur dann bewusst wird, wenn diese Einschränkungen tatsächlich vorliegen oder kurz vorher vorgelegen haben.¹³

b) Freiheit als Abwesenheit von Verpflichtungen

In einem zweiten Sinne kann Freiheit auch verstanden werden als Abwesenheit von *äußeren Verpflichtungen*, die zu erfüllen sind. Freiheit meint hier zum Beispiel, nicht die Blumen gießen, mit dem Hund Gassi gehen oder die Kinder vom Kindergarten abholen zu müssen. Die Unterscheidung von einer dispositionalen Ungehindertheit liegt einerseits darin, dass die Möglichkeit der Handlung prinzipiell erhalten bleibt, aber eben nicht ausgeführt werden muss. Andererseits sind sie auch darin unterschieden, dass äußere Verpflichtungen keine *notwendigen* Hinderungsgründe im strengen Sinne meinen. Arbeit kann beispielsweise als Verpflichtung wahrgenommen werden, von der man etwa im Urlaub befreit ist. Der Gebrauch des Begriffs Freiheit läuft dann auf die Beschreibung der Erfahrung hinaus, etwas nicht tun zu müssen. ‚Müssen‘ ist aber eben nicht metaphysisch-deterministisch aufzuladen, weil ja Arbeit an sich nicht notwendig verrichtet werden muss.

¹³ Dieses negative Moment der Abwesenheit hindernder Faktoren wird z. B. von Isaiah Berlin als ‚Normalfall‘ bezeichnet: „I am normally said to be free to the degree to which no man or body of men interferes with my activity“ (*I. Berlin, Two Concepts of Liberty, in: Ders., Four Essays on Liberty, Oxford 1969, 118–172, 122*).

c) Freiheit als Abwesenheit von ‚äußeren‘ Abhängigkeiten

Drittens kann Freiheit in diesem Kontext erfasst werden als Unabhängigkeit von äußeren Faktoren oder Nichtangewiesenheit auf sie. So kann beispielsweise Wissen um technische Sachverhalte als Freiheit von Abhängigkeitsverhältnissen zu anderen Personen oder Sachen gedeutet werden. Keinen Landschaftsgärtner rufen beziehungsweise nicht erst Bücher lesen zu müssen, um die Fähigkeiten zu erlernen, einen Gartenzaun zu errichten, wird als Freiheitserfahrung bestimmbar. Umgekehrt ist dann Wissensfähigkeit im allgemeineren Sinne (ohne die Abwesenheit von ‚äußeren‘ Abhängigkeiten auf Wissen beschränken zu wollen) auch schon als Voraussetzung autonomer Weltverhältnisse und Urteilsbildung exponiert, was jedoch bereits auf die positive Freiheitslehre verweist.¹⁴ Von der dispositionalen Ungehindertheit ist Freiheit als Unabhängigkeit von der Umwelt dadurch unterschieden, dass sie im letzteren Sinne prinzipiell erlernbar ist. Dispositionale Ungehindertheiten sind hingegen Voraussetzungen der Ausbildung von Freiheit als Unabhängigkeit.

d) Freiheit als Abwesenheit von ‚inneren‘ Abhängigkeiten

Als vierte und letzte Form negativer Freiheit kann man, sachlich und begrifflich analog zur Freiheit von ‚äußeren‘ Abhängigkeiten, die Abwesenheit von ‚inneren‘ Abhängigkeiten des Subjekts nennen. Ein klassisches Beispiel für diese Form ist die Abwesenheit von diversen Süchten. Personen, die drogenabhängig sind, sind häufig nicht in der Lage, einen freien Willen zu formulieren, geschweige denn freie Handlungen auszuführen, da sie alle Kraft darauf verwenden, das suchthafte Abhängigkeitsverhältnis zu befriedigen.¹⁵ Der Unterschied zu hindernden Abhängigkeiten der Umwelt besteht in der nur individuell und erstpörsönlich zugänglichen Suchterfahrung, die leicht zu Heteronomie und einer (bloß vermeintlichen?) Alternativlosigkeit in den bestehenden Handlungsoptionen führt. Beispiele aus menschlichem Suchtverhalten sind beliebte Illustrationen von Gedankenexperimenten in der Freiheitsdebatte der analytischen Philosophie. Prominent hat Harry G. Frankfurt zwischen Wünschen erster Ordnung und Wünschen zweiter Ordnung unterschieden:¹⁶ Während ein Alkoholiker den Wunsch erster Ordnung verspürt, seiner Sucht nachzugeben und Alkohol zu konsumieren, kann er jedoch zeitgleich den Wunsch zweiter Ordnung haben, seine Sucht zu überwinden und auf den weiteren Konsum der Droge zu verzichten. Die Pointe dieses Gedankens liegt darin, dass für Frankfurt eine Person frei ist, genau dann wenn ihre Wünsche erster und zweiter Ordnung übereinstimmen. Frankfurt ist sicherlich dafür zu kritisieren, dass er den Begriff

¹⁴ Dieser Gedanke findet sich wiederum bei Berlin (ebd. 131): „I wish my life and decisions to depend on myself, not on *external forces* of whatever kind.“

¹⁵ Eine eindrucksvolle Phänomenologie der Unfreiheit durch Sucht liefert *P. Bieri*, *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, München 2001, bes. 96–107.

¹⁶ Vgl. zum Folgenden: *H. Frankfurt*, *The Importance of What We Care about*, Cambridge 1988.

der Freiheit zu eng führt, da er diesen Aspekt der Übereinstimmung von Wünschen erster und zweiter Ordnung als einzig relevante Form der Freiheit anerkennt. So formuliert er zwar eine Freiheitstheorie, die kompatibilistisch, das heißt unabhängig von der Wahrheit oder Falschheit des Determinismus ist, verkennt allerdings die vielfältigen Schattierungen des Freiheitsbegriffs, die in diesem Aufsatz entfaltet werden.

Die Abwesenheit von Süchten oder anderen Hindernissen ist eine semantische Dimension des Freiheitsbegriffs und zugleich noch mehr eine notwendige Voraussetzung zur Entwicklung der diversen positiven Formen von Freiheit als Vermögen. Diesen wenden wir uns im Folgenden zu.

2.2 Freiheit als Vermögen

Im Anschluss an die spezifischen Kategorien negativer Freiheit kommen wir nun auf die verschiedenen Ausprägungen positiver Freiheitsbestimmungen zu sprechen. Wir bezeichnen die nun folgenden Bestimmungen als ‚positive‘ Formen, weil ihnen gemein ist, Freiheit als ein Vermögen zu verstehen. Freiheit realisiert sich nicht durch die bloße Abwesenheit von Hindernissen, Verpflichtungen oder Abhängigkeiten, sondern durch die aktive Gestaltung der Welt durch eine Person.

a) ‚einfache‘ Entscheidungen

Die wohl fundamentalste Form der Bestimmung von Freiheit als Vermögen verarbeitet die grundlegende Fähigkeit, ‚einfache‘ Entscheidungen treffen zu können. Einfach meint hier natürlich nicht, dass es etwa leicht wäre, im Restaurant zwischen zwei Gerichten zu entscheiden. Vielmehr sind hier Wahlmöglichkeiten im Blick, die *prima facie* weder moralischer Qualität sind noch überhaupt eine umfassendere Bedeutung für das Selbst- und Weltverhältnis des Subjekts haben. Gleichwohl ist es das Subjekt, das zwischen einer Pizza Tonno und Spaghetti Carbonara wählen und sich für eine Variante entscheiden muss. Damit ist impliziert, dass es eine echte Wahl gibt und man, wenn man sich einmal entschieden hat, auch prinzipiell hätte anders wählen können. Der Begriff der Freiheit wird hier also gebraucht im Sinne eines Vermögens, zwischen zwei oder mehreren Alternativen zu wählen und nicht auf eine Möglichkeit festgelegt zu sein.

b) Grund-/Lebensentscheidungen

Gegenüber ‚einfachen‘ Entscheidungen lässt sich auch von Grund- oder Lebensentscheidungen sprechen. Von solchen Entscheidungen spricht man, wenn es um größere Zusammenhänge geht, die das Subjekt durch seine Entschlüsse bestimmt. Beispiele können hier die Wahl eines Studienganges, eines Wohnortes oder – noch umfassender – einer Lebensform sein. Auch wenn diese Entscheidungen wohl in den allerwenigsten Fällen durch spontane Entschlüsse erfolgen, stellen sie eine eigene Form von Freiheit als Vermögen

dar. Mit ‚einfachen‘ Entscheidungen gemein haben Grundentscheidungen, dass sie eine Wahl zwischen alternativen Möglichkeiten bedeuten und dass sie ebenfalls auf den ersten Blick keine moralische Qualität haben mögen.

c) Freiheit als Grundprinzip moralischer Entscheidungen

Moralische Entscheidungssituationen stellen in der philosophischen Debatte *den* klassischen Ort der Freiheitsthematik dar. Moralische Fragen reichen dabei von vergleichsweise banalen Fragen (Sollte ich mir einen Fahrschein in der Bahn kaufen, obwohl ich nur zwei Stationen fahre und weiß, dass auf dieser Strecke ohnehin niemand kontrolliert?) bis zu einschneidenden und das weitere Leben prägenden Situationen (Sollte ich mein Leben riskieren, um einen Ertrinkenden aus einem Teich zu retten?). In der philosophischen Debatte herrscht ein großer Streit darüber, wie genau in moralischen Entscheidungssituationen Freiheit zu verstehen ist.¹⁷

Wenn man sich genauer anschaut, wie der Freiheitsbegriff in moralischen Entscheidungen alltagssprachlich verwendet wird, lassen sich zwei Kernelemente identifizieren: Zum einen muss eine handelnde Person die Möglichkeit der Wahl zwischen alternativen Handlungen haben, das heißt sowohl die Freiheit zur Handlung als auch die Freiheit zum Wollen einer bestimmten Handlung haben. In unserem alltäglichen Sprachgebrauch oder auch in der Rechtsprechung verzichten wir meist auf die Zuschreibung von Freiheit (und damit auf die Zuschreibung von Verantwortung für das eigene Handeln), wenn nachgewiesen werden kann, dass keine genuinen Wahlmöglichkeiten oder Handlungsmöglichkeiten vorlagen – so sieht die Rechtsprechung beim Nachweis von Unfreiheit Strafunfähigkeit vor. Jedes rechtliche oder moralische Sollen setzt Freiheit bereits voraus und unterstellt implizit, dass ich überhaupt handeln kann. Moralphilosophisch vorgedacht ist diese Intuition der Verbindung von Freiheit und Moralität beispielhaft in Kants Kritik der praktischen Vernunft, die in einem dialektischen Sinne die Erkenntnis von Freiheit an das moralische Gesetz koppelt und zugleich das moralische Gesetz als ein ausschließlich durch freies Handeln erfüllbares definiert.¹⁸

Das zweite alltagssprachlich vorausgesetzte Kernelement von Freiheit in moralischen Entscheidungssituationen ist, dass die Handlung, für die man sich entschieden hat, durch Gründe gestützt wird. Handeln aus Freiheit muss also von einem bloß zufälligen oder reflexartigen Handeln unterschieden werden. Wenn eine Person zum Beispiel wie ein zwar sehr komplexer, aber letztlich mechanischer Automat vermeintlich freie Handlungen ausübt

¹⁷ Diese Begriffsverwirrung liegt in unseren Augen größtenteils darin begründet, dass sich die komplexe Libertarismus-Kompatibilismus-Debatte in nahezu allen Veröffentlichungen an ethisch-moralische Probleme bindet und dass die Frage nach Freiheit in diesen Debatten häufig mit der Frage nach der Verantwortlichkeit für das eigene Handeln vermengt wird. Ganz im Sinne unseres Anliegens, keine Rekonstruktion der gegenwärtigen philosophischen Freiheitsdebatte zu liefern, sondern eine semantisch-normalsprachliche Topologie des Freiheitsbegriffs zu leisten, thematisieren wir diesen Streit im Folgenden nicht weiter.

¹⁸ Vgl. *I. Kant*, KpV, § 6.

(dies scheint das naturalistische Bild von Freiheit zu sein, das etwa Daniel Dennett verteidigt),¹⁹ dann spricht eine gewichtige Alltagsintuition dagegen, dieses Handeln als freies einzustufen: Es liegen keine *Gründe* vor, die sich der Akteur zu eigen gemacht hat und handlungsleitend hat werden lassen, sondern maximal natürliche *Ursachen*. Wir würden in einem solchen Fall nicht mehr von einer Handlung, sondern von Verhalten sprechen. Die philosophische Debatte um Freiheit in moralischen Entscheidungssituationen ist unüberschaubar groß. Wir brechen unsere Ausführungen an dieser Stelle ab, weil unsere semantische Topologie lediglich aufzeigen will, dass gerade in moralischen Entscheidungssituationen Freiheit thematisch wird und dass diese Form des Freiheitsvermögens die Möglichkeit, anders handeln zu können, sowie die Notwendigkeit, Gründe für das eigene Handeln angeben zu können, einschließt. Freiheit, verstanden als ein praktisch-vernünftiges Vermögen zu moralischen Entscheidungen und moralischen Handlungen, ist das Grundprinzip moralischer Entscheidungssituationen.

d) diskursive Rechtfertigung von Entscheidungen

Eine vierte positive Form der Freiheit als Vermögen besteht in der diskursiven Rechtfertigung von Entscheidungen. Diese Form der Freiheit ähnelt der Bestimmung von Freiheit als Grundprinzip moralischer Entscheidungen, jedoch ist von diesem *praktisch-vernünftigen* Vermögen die diskursive Rechtfertigung von Entscheidungen als *reflexives* Vermögen noch einmal abzugrenzen. Unabhängig von Fragen nach moralischer Verantwortung oder der Moralität bestimmter Handlungen gehen Menschen offenbar davon aus, in bestimmten Entscheidungen als Akteure aufzutreten, die ihren Willen auf Basis triftiger Gründe allererst bilden. Jenseits von unbewussten ‚Entscheidungen‘, welche zum Beispiel ein Radfahrer oder ein Klavierspieler treffen, die nicht über ihre nächste Bewegung nachdenken, sondern diese erspüren, gibt es bewusste Entscheidungen, in denen handelnde Subjekte im vielbeschworenen ‚Raum der Gründe‘ existieren beziehungsweise sich von Gründen in ihrer Willensbildung affizieren oder überzeugen lassen. Eine Kernkomponente des diskursiv-reflexiven Vermögens von Freiheit als begründete Rechtfertigung von Entscheidungen besteht in der Intersubjektivität des ‚Spiels des Gründe-Gebens und Gründe-Verlangens‘. Andere am Diskurs teilnehmende Personen, die mir Gründe für oder gegen eine zur Debatte stehende Handlung (oder auch eine zur Debatte stehende Proposition) geben, erweitern meine Handlungsspielräume und eröffnen neue Möglichkeiten, die sich meinem Willen andernfalls gar nicht erst erschlossen hätten. Das reflexive Freiheitsvermögen muss sich also konkret vollziehen, um überhaupt thematisch zu werden.

¹⁹ Vgl. D. C. Dennett, *Elbow Room. The Varieties of Free Will Worth Wanting*, Cambridge 1984.

Zwei einschränkende Bemerkungen seien genannt: Zum einen sind die Grenzen des diskursiv-reflexiven Freiheitsvermögens und des praktisch-vernünftigen Freiheitsvermögens in der Praxis fließend, da die Abgrenzung von moralischen Entscheidungen und nicht-moralischen Entscheidungen nicht trennscharf zu ziehen ist. Für unsere semantische Topologie erscheint es aber sinnvoll, beide Vermögen auf einer abstrakten Ebene als isoliert zu betrachten, um die jeweils im Vordergrund stehende Dimension klar herauszustellen. Zum anderen bedarf es einer Abgrenzung zum Vorwurf des Determinismus: Wenn uns die jeweils besten Gründe dazu bringen, Entscheidungen auf eine bestimmte Art und Weise zu fällen, könnte man ableiten, dass Freiheit hier gerade nicht gegeben ist, weil ja die von außen auf mich einprasselnden Gründe meinen Willen in eine vorgegebene Richtung zwingen. Dagegen ist einzuwenden, dass es ja gerade die Pointe des *reflexiven* Freiheitsvermögens ist, sich zu Gründen in ein vernünftiges Verhältnis setzen zu können und sich diese *zu eigen zu machen oder mit Gegengründen abzulehnen*, so dass diese Gründe allererst handlungsleitend werden und meine freien Handlungen zu wirklich freien, nicht-zufälligen oder nicht-reflexhaften Handlungen machen.

e) Selbstwahl

Eng verknüpft mit der Definition von Freiheit als moralisches Entscheidungsvermögen ist die Bestimmung als Fähigkeit einer (moralischen) Grund- oder Selbstwahl²⁰. Gemeint ist damit, dass Freiheit nicht nur in konkreten Einzelsituationen als Vermögen einer begründeten Handlung bestimmt werden kann, sondern auch als Fähigkeit der Selbst-Bestimmung von freien Wesen. Dass ich ein freies Wesen bin und als solches etwa mein moralisches Entscheidungsvermögen erfasse, setzt ja voraus, dass ich dieses Wesen überhaupt sein *will*. Bekanntlich führt Fichte den Gedanken so weit, dass auch die Freiheit selbst als Vermögen vom Subjekt gewählt werden muss, insofern er davon ausgeht, dass die Bestimmung meiner selbst als moralisches Wesen mit der Annahme des Freiheitsvermögens überhaupt zusammenfällt.²¹ Der abstrakte Gedanke soll etwas konkretisiert werden: Menschen erleben bereits im Kindesalter eine Vielzahl von moralischen Entscheidungssituationen, die allerdings in den frühen Jahren nicht auf Basis autonom-vernünftig ermittelter Gründe beurteilt werden, sondern zumeist auf Basis von Intuitionen und elterlichem beziehungsweise gesellschaftlichem Regelwerk. In dem Moment aber, in dem Urteile aufgrund eigenständiger Reflexion gefällt werden, wird

²⁰ Der Begriff wird hier im Anschluss an Kierkegaard verwendet. Vgl. dazu S. *Kierkegaard*, Entweder – Oder. Teil I und II, München 2005. Im Einklang mit Kierkegaard wird er daher auch nicht auf die moralische Dimension beschränkt.

²¹ Vgl. J. G. *Fichte*, SW I, 175. An dieser Stelle findet sich das berühmte Zitat, die meisten Menschen hielten sich lieber für ein ‚Stück Lava auf dem Mond‘ als für ein selbsttätiges Ich. Diese Wahl meint dann natürlich keine Konstitution der transzendentalen Freiheit, die jeder konkreten Wahl vorausliegt, sondern die realgeschichtliche Affirmation der Person als dieses freie Wesen, das sie immer schon ist.

implizit oder explizit auch die Fähigkeit bejaht oder negiert, überhaupt ein moralisches und zugleich ein freies Wesen zu sein. Diese Wahl beziehungsweise Verweigerung der Freiheit als sittliches Vermögen selbst (wobei Letztere gerade die Freiheitsfähigkeit ja noch einmal in Anspruch nimmt und damit diese Denkfigur im Sinne eines freiheitstheoretischen Retorsionsarguments problematisch wird) ist mit dem Terminus der Selbstwahl gemeint. Diese grundsätzliche *Wahl* meiner selbst als moralisches beziehungsweise unmoralisches Wesen muss allerdings notwendig ein freier Akt sein, da sie sonst eben nicht meine Wahl, sondern eine heteronome Bestimmung wäre, welche die Wirklichkeit moralischer Entscheidungsfähigkeit grundlegend infrage stellen würde.

Weitergeführt wurde der Gedanke in der analytisch-philosophischen Debatte durch Robert Kanes Theorem der self-forming actions (SFA).²² Kane geht davon aus, dass Menschen nicht in jeder Situation frei sind, völlig neu zu entscheiden, wie sie sich verhalten, sondern vielmehr geprägt sind durch ihren Charakter. Wie der Charakter eines Menschen aber beschaffen ist, hängt von SFA ab, von Handlungen also, durch die der Mensch seine charakterliche Disposition bestimmt. So könnte mein Charakter etwa mein Verhalten so vorbestimmen, dass ich unangenehme Dinge im Haushalt bis zum letztmöglichen Zeitpunkt unerledigt lasse. Vermittelt durch bestimmte Ereignisse kann es nun dazu kommen, dass ich eine Änderung dieser charakterlichen Disposition herbeiführen will und mich dazu entschließe, künftig alle Dinge gleich zu erledigen. Ich entscheide mich dann gar nicht immer wieder neu, unangenehme Arbeiten im Haushalt nicht liegen zu lassen, sondern ich erinnere mich so häufig an den Entschluss, den ich zuvor gefasst hatte, bis mein Charakter in einer Weise geformt ist, die diese Erinnerung gar nicht mehr notwendig macht. Auch Kane denkt in diesem Sinne eine Selbstwahl der Person, die sich in je spezifischen Situationen bewährt beziehungsweise bewähren muss. Er erhellt damit den Zusammenhang von der Freiheitsfähigkeit, mich selbst als moralisches Wesen zu bestimmen, und der jeweiligen konkreten moralischen Entscheidungssituation, in der meine Selbstwahl zum Tragen kommt, aber auch je neu ausgehandelt werden kann.

f) absolute Wahl

In einem existenziell fundamentalen Sinn wird Freiheit auch als das Vermögen der absoluten Wahl begriffen, wobei der Terminus hier das umfassende Verhältnis des Subjekts zur eigenen Existenz meint. In aller Klarheit führt Camus den Weg Kierkegaards weiter zur Frage nach der Entscheidung, ob es das Leben wert sei, gelebt zu werden.²³ Seine eigene Existenz zu wollen beziehungsweise zu negieren, ist dem Menschen dann ebenso als freie

²² Vgl. dazu einführend R. Kane, Rethinking Free Will: New Perspectives on an Ancient Problem, in: Ders. (Hg.), The Oxford Handbook of Free Will, Oxford/New York 2011, 381–404.

²³ Vgl. A. Camus, Der Mythos des Sisyphos, Reinbek 122010, 11.

Wahl aufgegeben wie die Selbstwahl, ein freies, moralisches Wesen zu sein. Unterschieden werden kann die absolute Wahl vom Begriff der (moralischen) Selbstwahl ohnehin nur dahingehend, dass sich erstere auf das Dasein des Subjekts *in der Welt* bezieht, während letztere das Selbstverständnis des Subjekts *als* Subjekt in den Blick nimmt. Freiheit meint hier also, ein Verhältnis zu den eigenen Daseinsbedingungen einnehmen zu können. Nun mag an dieser Stelle besonders heftiger Widerspruch auftreten, weil eine Ablehnung der eigenen Existenz, die ja konsequenterweise mit einem Suizid enden müsste, häufig gerade Personen vollziehen, die alles andere als frei sind und vielmehr an psychischen Krankheiten leiden. Allerdings scheint diese Kritik des Begriffsgebrauchs zu wenig zu würdigen, dass auch jenseits pathologischer Weltbeziehungen Menschen als Subjekte ihres eigenen Daseinsverständnisses herausgefordert sind und sich in ein Verhältnis zu sich selbst in der Welt setzen müssen. Zugleich scheint es ja auch das Ziel jeder psychoanalytischen Tätigkeit zu sein, unbewusste, autonomiefährdende Faktoren aufzudecken, um Menschen wieder zu Subjekten ihrer Existenzdeutung zu machen.

Insbesondere im Gefolge der transzendentalphilosophischen Tradition lässt sich das Vermögen der absoluten Wahl in engem Zusammenhang mit dem Transzendenzvermögen des Menschen sehen, alles Gegebene auf seinen Ursprung hin zu befragen und so die Gesamtheit der endlichen Gegenstände *als* endlich zu kategorisieren.²⁴ Gerade in dieser freien Bezugnahme des Subjekts auf die Welt wird das Vermögen der absoluten Wahl bewusst, in der eben das Urteil der Person über die Gesamtheit des Seins – sei es implizit oder explizit – gefällt wird.

g) Entscheidungszwang

Eine weitere Form positiver Freiheit ist ihre Beschreibung als persönliche Last. In vielen Situationen scheint es keine bereichernde Erfahrung zu sein, frei zu sein; vielmehr scheint Freiheit auch als Entscheidungszwang bestimmbar zu sein. Sartre hat diese Dialektik (eines der kostbarsten und komplexesten Vermögen von Personen kann ‚umkippen‘ und zu einer untragbaren Bürde werden) in seiner Theorie der absoluten Freiheit mit einer prägnanten Aussage beschrieben:

Der Mensch ist dazu verurteilt, frei zu sein. Verurteilt, weil er sich nicht selbst erschaffen hat, und dennoch frei, weil er, einmal in die Welt geworfen, für all das verantwortlich ist, was er tut.²⁵

Der Grund der absoluten Bejahung des Daseins, nämlich die Dignität einer Existenz in Freiheit, kann für Sartre daher auch umschlagen in einen Grund zur Verzweiflung. In moralischen Dilemmata, in Lebensentscheidungen, ja sogar in den banalen alltäglichen Entscheidungen bar jeder moralischen Qua-

²⁴ Vgl. exemplarisch zu einem gegenwärtigen transzendentalphilosophischen Freiheitsbegriff H. Krings, *System und Freiheit*. Gesammelte Aufsätze, Freiburg i. Br./München 1980.

²⁵ J.-P. Sartre, *Der Existenzialismus ist ein Humanismus*, Reinbek 2000, 155.

lität kann der ständige Druck, sich entscheiden zu müssen, und die damit verbundene Gefahr, ständig die falsche Entscheidung zu treffen, als existenzieller Ballast thematisch werden. Mit dieser Perspektive sind (mindestens) zwei wichtige philosophische Einsichten verbunden: Zum einen kann auch positive Freiheit als Vermögen des Menschen in evaluativer Hinsicht von einzelnen Individuen negativ bewertet werden – es ist nicht immer schön oder wertvoll, frei zu sein. Zum anderen ist aber gerade durch die Beschreibung dieser Negativitätserfahrung des positiven Vermögens ein wichtiger Aspekt menschlicher Freiheit getroffen: *Es scheint schlicht unmöglich, das Vermögen, sich frei zur Welt zu verhalten, aufzugeben.*²⁶ Der Begriff ‚Vermögen‘ ist hier also enger zu verstehen als zum Beispiel die Fähigkeit, Klavier zu spielen, da ich Letzteres auch vom jetzigen Zeitpunkt an willentlich unterlassen könnte und meine Fähigkeit nie wieder aktualisiere, ich das Vermögen zur Freiheit jedoch nicht, wie die Aktualisierung einer Fähigkeit, einfach unterlassen kann.

h) Kreativität

Ein weiterer Bereich, in dem Freiheit auf eine ganz andere Art und Weise thematisch wird, ist Kreativität im Sinne schöpferischer Freiheit. Das Vermögen der Kreativität kann als ein weiterer Grundvollzug menschlicher Freiheit verstanden werden, da in ihr deutlich wird, dass Freiheit mehr bedeutet als bloße Wahlfreiheit – in schöpferischer Spontaneität kann es vielmehr möglich sein, „einen neuen Anfang zu machen“²⁷, wie Hannah Arendt formuliert. Dieser Gedanke findet sich bereits in der kantischen Bestimmung von Freiheit als das „Vermögen, einen Zustand, mithin auch eine Reihe von Folgen desselben, schlechthin anzufangen“²⁸. Dies kann sich im ästhetischen Ausdruck, aber auch in vielen anderen Formen einer offenen Erschließung und Gestaltung der Welt niederschlagen. Diese umfassende Form ‚kreativer‘, schöpferischer Freiheit geht über situative moralische Entscheidungssituationen genauso hinaus wie über existenzielle Formen der Selbstwahl oder absoluten Wahl. Die fundamentale Möglichkeit, als Akteur aktiv in das Weltgeschehen einzugreifen und es nach eigenen Vorstellungen zu ändern, zeigt die Widerständigkeit der

²⁶ Kierkegaard beschreibt diese Dramatik im Kontext der Analyse des verzweifelten Versuchs, man selbst bzw. nicht man selbst sein zu wollen. Vgl. S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, München 2010, 73–78.

²⁷ H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 112013, 215.

²⁸ I. Kant, *KrV B 473*. Vgl. auch Kants erstaunlich triviales Beispiel, welches zur Illustration dieses basalen Freiheitsvermögens dient: „Wenn ich jetzt (zum Beispiel) völlig frei, und ohne den notwendig bestimmenden Einfluß der Natursachen, von meinem Stuhle aufstehe, so fängt in dieser Begebenheit, samt deren natürlichen Folgen ins Unendliche, eine neue Reihe schlechthin an, obgleich der Zeit nach diese Begebenheit nur die Fortsetzung einer vorhergehenden Reihe ist. Denn diese Entschließung und Tat liegt gar nicht in der Abfolge bloßer Naturwirkungen, und ist nicht eine bloße Fortsetzung derselben, sondern die bestimmenden Natursachen hören oberhalb derselben, in Ansehung dieser Eräugnis, ganz auf, die zwar auf jene folgt, aber daraus nicht *erfolgt*, und daher zwar nicht der Zeit nach, aber doch in Ansehung der Kausalität, ein schlechthin erster Anfang einer Reihe von Erscheinungen genannt werden muß“ (ebd. B 478).

Freiheit gegen ein Ausgeliefertsein an Naturkausalitäten – der Gebrauch des Wortes Freiheit im Sinne eines kreativ-schöpferischen Vermögens impliziert vielmehr die Möglichkeit, als Handelnder in der Welt wirksam zu sein. Die Erschließung der Welt durch das eigene umfassende schöpferisch-kreative Vermögen ist eine Form von Freiheit, die in konkreten Situationen thematisch wird und zugleich diese konkreten Situationen transzendiert und zu einer Seinsweise wird – als kreativ schaffende und frei handelnde Person kann ich auf eine produktive Art und Weise mit der Welt umgehen.

2.3 Freiheit als Daseinsfreiheit

Eine weitere semantische Dimension des Freiheitsbegriffs, die abschließend noch in zwei Zugängen aufgenommen werden soll, zeigt sich, wenn Daseinsfreiheit im umfassendsten Sinne thematisch wird. Beiden Zugängen ist gemein, dass sie sowohl Momente von negativer als auch von positiver Freiheit integrieren und eine umfassende, integrierte Form des Freiheitsvollzugs zu greifen suchen. Diese Aspekte sind insofern für ein theologisches Denken von besonderer Bedeutung, als sich hier normalsprachliche Sinn Dimensionen aufweisen lassen, die mit einem Verständnis begnadeter Freiheit kongruieren.

a) Sorglosigkeit

Zunächst ist hier eine Form der Sorglosigkeit gemeint, eine Freiheit von bedrückenden Daseinumständen also. Dieser Verwendung des Freiheitsbegriffs liegen als Grunderfahrungen beispielsweise das Bild der Motorradtour auf der Route 66 zugrunde, aber auch alltäglichere Dinge wie der Beginn der Ferien oder die Überwindung einer Krankheit machen den Begriff der Sorgenfreiheit gehaltvoll. Über die negative Freiheitslehre hinaus wird hier nicht bloß eine Abwesenheit von einschränkenden Gegebenheiten bewusst, sondern die Übereinstimmung des Subjekts im Wollen *mit* den gegebenen Umständen. Überlappungen des Begriffsgebrauchs in dieser semantischen Dimension scheint es besonders mit der Bestimmung von Freiheit als dem Vermögen kreativen Schaffens, aber auch mit dem der absoluten Wahl zu geben. Wer von Sorgenfreiheit spricht, scheint zugleich auch von Daseinsakzeptanz zu reden, weshalb hier bereits eine Antizipation eines theologischen Freiheitsbegriffs angedeutet ist. Denn Sorgenfreiheit ist offenkundig nicht zwangsläufig selbst hergestellt, sondern faktisch abhängig von unverfügbaren Faktoren, die auf ein Passivitätsmoment in der Beschreibung menschlicher Freiheit verweisen, das gnadentheologisch antizipiert werden kann.

b) offene Weltgestaltung

Eng verknüpft mit der Verwendung des Begriffs als Sorglosigkeit kann die Erfahrung der Welt als offene Gestaltungswirklichkeit des Subjekts interpretiert werden. Gemeint ist hier, dass schier unbegrenzte Möglichkeiten zur

Entfaltung eigener Wünsche und Vorstellungen gegeben sind, aus denen man nach Belieben schöpfen kann. Das Verständnis von Freiheit als Möglichkeit offener Weltgestaltung stellt im Grunde das Komplement zum Verständnis von Freiheit als Sorglosigkeit dar und macht in diesem Sinne die aktiven Möglichkeiten des Subjekts im Angesicht einer Übereinstimmung im Wollen mit den gegebenen Umständen bewusst.

2.4 Zur Systematisierung der semantischen Topologie

Mit der Explikation von Freiheit als Daseinsfreiheit ist unser Panorama der Verwendung des Freiheitsbegriffs in den verschiedenen Dimensionen seines alltäglichen Gebrauchs abgeschlossen. Es ist *zum einen* wichtig zu betonen, dass dieser Abschluss nur *vorläufig* ist – sicher könnte man an vielen Stellen weitere Differenzierungen vornehmen oder einige unserer Differenzierungen einziehen. Wir halten die skizzierte semantische Topologie jedoch für ein sinnvolles Panorama mit mittlerer Reichweite: Viele verschiedene Facetten der Verwendung des Freiheitsbegriffs konnten isoliert und begrifflich erschlossen werden. *Zum anderen* ist es unabdingbar, die verschiedenen Facetten des Freiheitsbegriffs als *überlappend* zu denken. Für semantische Klärungen und Verdeutlichungen war es notwendig, einzelne Aspekte der Verwendung des Freiheitsbegriffs zur Beschreibung alltäglicher Erfahrungen zu isolieren und genauer zu betrachten, welche Form der Freiheit konkret in Gebrauch ist. In der alltäglichen Praxis selbst überlappen die Bedeutungsdimensionen des Begriffsgebrauchs jedoch ständig: So ist beispielsweise Freiheit als Kreativität nicht denkbar ohne die Abwesenheit von äußeren Abhängigkeiten. Ein Künstler könnte kein Gemälde erschaffen, hätte er sich kurz vorher beide Hände gebrochen. Ebenso lässt sich die moralische Selbstwahl in ihrer Genese kaum ohne Konfrontation mit konkreten moralischen Entscheidungssituationen denken, in denen wiederum häufig ein Entscheidungszwang vorliegt. Die Liste dieser Beispiele ließe sich beliebig fortsetzen. Anhand dieser Beispiele wird jedoch eines klar: Jenseits der theoretischen Frage, ob Freiheit auf ein einigendes Prinzip oder gar einen materialen Wesenskern rückführbar ist, bietet ein normalsprachlicher Zugang, der in Bezug auf eine spezifische Freiheitstheorie agnostisch bleibt, eine sinnvolle Möglichkeit der semantischen Strukturierung bestimmter Grundvollzüge der Freiheit. Dabei erscheint ein Rückgriff auf Wittgensteins Metapher der Familienähnlichkeiten sinnvoll: Die verschiedenen, sich wechselseitig ständig überlappenden Bedeutungsdimensionen des Freiheitsbegriffs ähneln sich durch jeweils einzelne Merkmale, wie sich enge Familienangehörige ähneln, ohne jedoch ein Merkmal zu besitzen, das sie alle vereint.

Mit dieser Erkenntnis ist die semantische Topologie der Freiheit abgeschlossen. Die vorgenannten Klärungen sollen nun in konkreten theologischen Diskursen exemplarisch und in der gebotenen Kürze zur Anwendung kommen, um ihre Erschließungskraft zu erproben.

3. Exemplarische Anwendung der Topologie

Zwei prominente und wirkmächtige Diskurse in der gegenwärtigen theologischen Forschung betreffen zum einen den Lösungsvorschlag, den die *free will defense* für das Theodizeeproblem unterbreitet, und zum anderen die freiheitsanalytische Reformulierung der christlichen Erlösungsbotschaft. Wir rezipieren im Folgenden beispielhaft beide Diskurse, um exemplarisch einige semantische Schiefen zu verdeutlichen, die ein vernünftiges Fortkommen in diesen Debatten behindern.

3.1 Beispiel 1: *Free will defense*

Eine der populärsten Strategien zur Lösung des Theodizeeproblems besteht in der sogenannten *free will defense*. Das Kernargument besagt, dass das Leiden auf der Welt durch die Freiheit des Menschen rechtfertigbar sei, das heißt, dass das Leiden der Preis für Freiheit sei. Diese Argumentationsstrategie ist theologisch sehr kontrovers und wurde in vielerlei Hinsicht kritisiert. Wir möchten im Folgenden nicht die Stichhaltigkeit der *free will defense* bewerten, sondern vielmehr unsere semantische Topologie an dieser Debatte erproben: Ist der Freiheitsbegriff, der von den verschiedenen Debattenteilnehmerinnen und -teilnehmern vorausgesetzt wird, hinreichend eindeutig? Wir werden dafür argumentieren, dass es zu einer Versachlichung der Debatte um die *free will defense* kommen könnte, wenn man die verschiedenen Bedeutungsdimensionen des Freiheitsbegriffs stärker auseinanderhält. Dazu werden wir in einem ersten Schritt die argumentative Grundstruktur der *free will defense* rekonstruieren und aufzeigen, welche Form von Freiheit von ihren Vertretern überhaupt in Anspruch genommen wird. Anschließend wenden wir uns Karl Rahners Kritik der *free will defense* zu, um die Gemeinsamkeiten und Unterschiede des je vorausgesetzten Freiheitsbegriffs zu erörtern. Auf Basis dieser theologischen ‚Aufräumarbeit‘ kann schließlich genauer gezeigt werden, auf welchen Begriff von Freiheit die *free will defense* festgelegt ist.

Die zeitgenössische Form der *free will defense* stammt ursprünglich aus den USA und wurde im deutschsprachigen Kontext prominent von Armin Kreiner²⁹ ins Gespräch gebracht. Er gliedert die Argumentation in fünf Prämissen, die hier in vereinfachter Form dargestellt werden:

²⁹ Vgl. A. Kreiner, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Freiburg i. Br. 2005, bes. 207–319.

- (1) Es existieren Personen mit einem freien Willen, das heißt Personen, die sich frei zwischen moralisch richtigen und falschen Handlungen entscheiden können.
- (2) Die Existenz von mit Willensfreiheit begabten Personen ist besser (im Sinne von wertvoller) als die Existenz von in ihrem Handeln durchgängig determinierten Personen.
- (3) Es ist logisch unmöglich, Willensfreiheit zu behaupten, ohne zugleich die Möglichkeit des Wählens des moralisch Falschen zu behaupten.
- (4) Die Möglichkeit, das moralisch Falsche zu wählen, impliziert, dass das moralisch Falsche irgendwann auch faktisch getan wird, wobei Fälle denkbar sind, in denen dies ausschließlich von der freien Entscheidung der handelnden Personen abhängt.
- (5) Der positive Wert des freien Willens kann unter bestimmten Bedingungen das mit der Freiheit verbundene Risiko falscher, leiderzeugender Handlungen aufwiegen.
- (K) Die Existenz von freien Personen ist so wertvoll, dass sie den theistischen Glauben angesichts des Risikos von Leiderfahrungen rechtfertigt.

Um dieses Argument als plausible Rechtfertigung des Glaubens angesichts des Leidens auf der Welt zu betrachten, muss jede Prämisse akzeptiert beziehungsweise mit guten Gründen verteidigt werden. Umgekehrt gilt das Gleiche: Wer nicht glaubt, dass dieses Argument plausibel ist, muss die Gültigkeit (mindestens) einer Prämisse entkräften. Zur Stichhaltigkeit jeder der fünf Prämissen gibt es ausführliche Debatten, die von Kreiner ausführlich erläutert werden. Neben dieser Infragestellung einer oder mehrerer der fünf Prämissen lässt sich in der Kritik der *free will defense* jedoch eine weitere Strategie ausmachen: Einige Theologinnen und Theologen hinterfragen den vorausgesetzten Begriff der Freiheit beziehungsweise entwickeln einen alternativen Freiheitsbegriff, der nicht kompatibel mit der *free will defense* ist. Zunächst ist festzuhalten, dass Prämisse (1) aufzeigt, dass die *free will defense* einen Freiheitsbegriff voraussetzt, der in unserer Topologie als das *praktisch-vernünftige Vermögen der Freiheit, welches Grundprinzip moralischer Entscheidungen ist*, erläutert wurde. Damit das Argument funktioniert, muss ein Freiheitsbegriff vorausgesetzt werden, der als libertarisch bezeichnet werden kann: Mit Willensfreiheit begabte Personen haben das Vermögen, begründete Entscheidungen zwischen wirklichen Handlungsalternativen zu treffen und dann auch verantwortlich für ihre Entscheidung zu sein. Der Weltverlauf ist offen und steht vor der freien Entscheidung einer Person nicht bereits fest.³⁰ Das Argument der *free will defense* bedarf keiner anderen Gegebenheitsweisen der Freiheit – die oben diskutierten Varianten negativer Freiheit, ein

³⁰ Streng genommen legt erst Prämisse (4) die *free will defense* auf einen libertarischen Freiheitsbegriff fest. Alle vorhergehenden Prämissen wären auch mit einem Kompatibilismus vereinbar, der die ersten drei Prämissen bejahen und dennoch an der faktischen Determiniertheit des Weltverlaufs festhalten könnte.

Verständnis von Freiheit als Selbstwahl oder als Kreativität oder auch die umfassende Daseinsfreiheit könnten das Argument zwar im apologetischen Sinne verstärken, weil sie die Werthaftigkeit der Freiheit untermauern könnten, sind aber logisch nicht notwendig.³¹

Interessant ist nun, wie sich Kritiker des Arguments positionieren. Karl Rahner, der in seiner Theodizee für die Unbegreiflichkeit des Leidens argumentiert, bezeichnet die Rechtfertigung des Leidens als Preis der Freiheit als eine „kühne Theorie“³². Er hält fest, dass

über das Verhältnis göttlicher und menschlicher Freiheit kein Zweifel darüber sein kann, dass Gott, ohne irgendwie die Freiheit der Kreatur anzutasten oder zu verringern, dennoch in seiner Prädestination der kreatürlichen Freiheit verhindern könnte, dass sich in der Welt faktisch Schuld als Nein zu seinem heiligen Willen ereigne [...].³³

Es gehöre vielmehr zu einer „weitverbreiteten vulgären Apologetik zu behaupten, Gott *müsse* auch Schuld in seiner Welt ‚zulassen‘, wenn er, was ihm doch zustehe, kreatürliche Freiheit in seiner Welt haben wolle“³⁴. Rahner sagt damit, dass es nicht notwendig zur Freiheit gehört, sich auch schuldhaft verhalten beziehungsweise sich für das moralisch Falsche entscheiden zu können. Vielmehr sei „angesichts der allmächtigen Freiheit Gottes, die unbegrenzt ist“³⁵ menschliche Freiheit als geschaffene Freiheit immer umfängen von einer göttlichen Vorherbestimmung, und es verringere den Wert der menschlichen Freiheit nicht, dass sie nicht absolut oder unableitbar sei, sondern letztlich getragen wird „von der souveränen Verfügung Gottes“³⁶. Das Vermögen der Freiheit und auch eine konkrete Entscheidung sind „restlos umfasst von der Verfügung Gottes allein“, so dass eine „Absolutsetzung und Autonomie unserer Freiheit dem christlichen Gottesverständnis widerspricht“³⁷. Aus diesen Gründen lehnt er es ab, das Leiden als Preis von Freiheit zu erklären, und plädiert dafür, dass die free will defense „wieder hineinverschwindet in das Geheimnis der souveränen Freiheit Gottes selbst“³⁸.

Rahners Kritik setzt nicht an einer einzelnen Prämisse der free will defense an, sondern hinterfragt die Argumentationsstruktur im Ganzen. Es wäre ein Missverständnis von Rahners Position, wenn man seine Aussagen als Leugnung menschlicher Freiheit oder als bloße Bestreitung von Prämisse (1) der free will defense deuten würde. Er nimmt vielmehr die immer schon

³¹ Abgesehen davon enthält unsere semantische Topologie Formen der Freiheit, die die Werthaftigkeit der Freiheit wieder in Frage stellen – man denke zum Beispiel an Freiheit als Entscheidungszwang (2.g).

³² K. Rahner, Warum lässt Gott uns leiden?, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie; Band 14, Zürich/Einsiedeln/Köln 1980, 450–466, hier 456.

³³ Ebd. 451.

³⁴ Ebd. 452.

³⁵ Ebd.

³⁶ Ebd. 458.

³⁷ Beide Zitate ebd.

³⁸ Ebd. 459.

auf Gott ausgerichtete absolute Freiheit als Maßstab, die die menschliche Willensfreiheit nochmals gänzlich umfasst, wie er an anderer Stelle ausführt:

Schon die wirkliche Wahlfreiheit, d.h. die Freiheit, die nicht allein dadurch gegeben ist, dass der Mensch nicht von außen vergewaltigt wird, sondern dass ihm über sich selbst eine freie Entscheidung abverlangt ist, die also eher Forderung und Auftrag denn ‚Freiheit‘ ist – diese Freiheit kann erst im Christentum wirklich deutlich gesehen werden, weil nur in ihm jeder der einmal Einzige von ewiger Gültigkeit [...] ist und darum derjenige, der in höchster Selbstverantwortung und somit in Freiheit vollbracht werden muss.³⁹

Rahners kritische Pointe gegen die *free will defense* besteht also darin, den zugrundegelegten Freiheitsbegriff zu hinterfragen. Es wäre eine „völlige Verken- nung des Wesens der Freiheit, wollte man sie verstehen als das bloße Ver- mögen der Wahl zwischen aposteriorisch gegebenen einzelnen Objekten“⁴⁰. Sein Fokus ist daher weniger die Existenz einer autonomen Freiheit, die sich für das moralisch Richtige oder das moralisch Falsche entscheiden kann. Viel- mehr fokussiert er die gnadenhafte Bestimmtheit der menschlichen Freiheit und formuliert einen umfassenden theonomen Begriff von Freiheit. Mensch- liche Freiheit ist für Rahner daher nur unter Berücksichtigung der Kategorien verdankter Daseinsfreiheit zu verstehen und kann nicht ausschließlich als autonome Willensfreiheit konzipiert werden:

Wir sind frei, wir können die Verantwortung für unsere Freiheitsentscheidungen nicht auf Gott abwälzen, aber eben diese unsere Entscheidungen sind noch einmal restlos umfasst von der Verfügung Gottes allein.⁴¹

Rahners Erkenntnisinteresse in seiner Theodizee scheint daher gar nicht so sehr eine Rechtfertigung des Glaubens an Gott angesichts des Leidens zu sein; vielmehr möchte er vermeiden, einem problematischen Augustinismus aufzusitzen, der die Alleinverantwortung für alles Böse dem sündigen Men- schen zuschiebt und „die heilige Güte Gottes nicht in ihrem seligen Glanz gefährdet“⁴² sein lässt. Damit ist Rahners Kritik eine sinnvolle Ergänzung beziehungsweise Perspektivierung der *free will defense*, da er auf eine hinter ihr lauende Gefahr aufmerksam macht; sie ist jedoch aufgrund des divergen- ten Zugangs über einen theonomen Freiheitsbegriff kein Einwand gegen die *free will defense* im Ganzen. Diese semantischen Verästelungen im jeweils vorausgesetzten Freiheitsbegriff zeigen daher, dass es sich nicht um zwei sich wechselseitig ausschließende Perspektiven handelt, sondern um zwei Zugänge zur Theodizee, die jeweils andere, aber gleichermaßen relevante Aspekte des Problems beziehungsweise seiner Lösung betonen.

³⁹ K. Rahner, *Theologie der Freiheit*, in: *Ders.*, *Schriften zur Theologie*; Band 6, Zürich/Einsiedeln/Köln 1965, 215–237, hier 215 f.

⁴⁰ Ebd. 216.

⁴¹ *Rahner*, *Warum lässt Gott uns leiden?*, 458.

⁴² Ebd. 457.

Wir möchten keine systematische Bewertung von Rahners Kritik an der free will defense vornehmen. Vielmehr war es für unsere Zwecke relevant, verschiedene Ebenen der Diskussion zu identifizieren: Die free will defense setzt voraus, dass es Freiheit im Sinne eines praktisch-vernünftigen Vermögens in moralischen Entscheidungssituationen gibt. Gegenüber anderen Gegebenheitsweisen der Freiheit und auch gegenüber theologischen Freiheitstheorien, die dieses praktisch-vernünftige Vermögen noch einmal als gnadenhaft bestimmtes verstehen, kann sie agnostisch bleiben, solange die Existenz und die Werthaftigkeit des praktisch-vernünftigen Vermögens nicht in Frage gestellt werden. In Rahners Theodizee ist in unseren Augen nicht ganz klar, ob er sich für oder gegen die Existenz dieses Vermögens ausspricht – einerseits betont er die menschliche Freiheit und die Verantwortung des Menschen für sein Handeln, andererseits insistiert er auf dem Gedanken, dass für geschaffene Freiheit die Möglichkeit, sich für das moralisch Falsche entscheiden zu können, *nicht* gegeben sein muss. Die Frage nach der Existenz des praktisch-vernünftigen Vermögens des moralischen Entscheidens ist aber genau der Ort, an dem sich das Schicksal der free will defense entscheidet – eine Kritik, die besagt, dass dieser Freiheitsbegriff nicht erschöpfend ist, da das Wesen der Freiheit nicht adäquat erfasst wird, zielt an der Argumentationsstruktur der free will defense vorbei, da diese ja auch gar nicht erst behaupten muss, dass ihr Freiheitsbegriff ein erschöpfender sei oder das Wesen der Freiheit zur Gänze umfasst.⁴³ Es bedarf also einer genaueren Analyse dessen, was mit dem Begriff ‚Freiheit‘ gemeint ist, wenn gesagt wird, dass das Leiden in der Welt Preis für ‚die‘ Freiheit sei. Die oben vorgeschlagene Topologie der Freiheit kann helfen, hier klarer zu sehen und die Beweislasten, die ein Verteidiger der free will defense zu schultern hat, eindeutiger zu benennen. Rahners Kritik ist aufgrund einer semantischen Schiefelage – er fokussiert nicht die Autonomie der Freiheit, die sich für das moralisch Richtige oder Falsche entscheiden kann, sondern wählt die Perspektive eines umfassenden theonomen Freiheitsbegriffs – ein bedenkenswerter Vorschlag einer innertheologischen Kritik der free will defense, aber kein Angriff auf die Konsistenz oder die interne Struktur des Arguments selbst.⁴⁴

⁴³ Ein Ausweg für den Kritiker der free will defense bestünde darin, dann das Werturteil der free will defense – es ist gut im Sinne von wertvoll, dass es mit Freiheit begabte Wesen gibt – in Zweifel zu ziehen. Eine solche Strategie verfolgt *F. Hermanni*, *Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung*, Gütersloh 2002, 313: „Die Free-Will-Defense ist demnach definitiv zum Scheitern verurteilt, weil das Böse nicht der notwendige Preis jener Freiheit ist, die als moralisch signifikante einen hohen Wert besitzt.“

⁴⁴ Man könnte – angesichts von Rahners Argumentation – gegen unsere semantische Topologie einwenden, dass der Aspekt der Theonomie der Freiheit in ihr keine Rolle spielt bzw. ein wichtiger Aspekt fehlt. Wir haben uns bewusst dazu entschlossen, diesen Aspekt nicht zu berücksichtigen, da Rahner keine neue Form des Begriffsgebrauchs von Freiheit beschreibt, sondern *transzendental* argumentiert. Ihm geht es folglich um eine umfassende Perspektive auf die menschliche Person, die in der Angewiesenheit auf Gegebenes die Grenze autonomen Freiheitsdenkens betont und darin Freiheit nicht als normalsprachlich-anthropologische, sondern theologisch-kosmologische Kategorie begreift.

Ein Beispiel, welches weitaus eindeutiger als Rahners Kritik an der *free will defense* ein Freiheitsverständnis voraussetzt, zu dem sich die *free will defense* agnostisch verhalten kann, ist die Kritik, die Werner Thiede formuliert.⁴⁵ Er versteht Freiheit nicht als ursprüngliches Vermögen, sondern als Fähigkeit der Ausrichtung auf Gott: „Die Freiheit, auf die es Gott ankommt, ist allemal diejenige, die ihren Sinn in der unendlich dankbaren Anerkennung seiner Gnade findet – weder heteronome noch autonome, sondern theonome Freiheit!“⁴⁶ Nur geht es in der *free will defense* eben nicht um die Freiheit, ‚auf die es Gott ankommt‘ – es geht in ihr um die Wirklichkeit der Freiheit als sittliches Vermögen, auf die es einer erfolgreichen Theodizee ankommt. Daher läuft auch sein zweiter Vorwurf, dass menschliche Freiheit unvollkommen sei und daher nicht zum „Dreh- und Angelpunkt gelingender Theodizee“⁴⁷ werden könne, auf eigentümliche Art ins Leere: Die Frage, inwiefern das praktisch-vernünftige Vermögen der moralischen Entscheidung bereits vollkommene Freiheit ist oder nicht, ist nicht Thema der *free will defense*. Dementsprechend ist auch das Fazit Thiedes, dass der Mensch seine Identität erst dort finden könne, „wo er im Blick auf Gott das Stadium des Wählen-Könnens überwunden hat und zu endgültiger Wahl gekommen ist, nachdem er erkannt hat, dass er sich ganz und gar in die Liebe Gottes bergen darf“⁴⁸, zweifelsohne eine bedenkenswerte theologische Position, die allerdings die Pointe der *free will defense* verfehlt – das Phänomen der Selbstwahl (vgl. 2.e) oder auch der absoluten Wahl (vgl. 2.f) können natürlich als semantische Dimensionen des Freiheitsbegriffs anerkannt werden, die jedoch nicht sonderlich relevant für die *free will defense* sind.⁴⁹

Insgesamt lässt sich festhalten, dass es in der theologischen Diskussion der *free will defense* nicht nur berechtigte Kontroversen um die Triftigkeit ihrer Prämissen gibt, sondern auch einige semantische und begriffliche Schief lagen, die eine inhaltliche Problemorientierung erschweren. Es handelt sich in diesen Diskursen um ein gutes Beispiel zur Erhellung der Bedeutung unserer semantischen Topologie: Wenn klar ist, welche Form der Freiheit ein Verteidiger der *free will defense* behaupten muss und zu welchen Formen er sich agnostisch verhalten kann, können die Potenziale und auch die Grenzen des Arguments eindeutiger identifiziert werden.

⁴⁵ Vgl. W. Thiede, *Der gekreuzigte Sinn. Eine trinitarische Theodizee*, Gütersloh 2007, bes. 244–251.

⁴⁶ Ebd. 247.

⁴⁷ Ebd. 249.

⁴⁸ Ebd. 251.

⁴⁹ Damit ist nicht gesagt, dass die *free will defense* weiter an Plausibilität gewönne, wenn sie diese Elemente integrieren könnte. Für das ursprüngliche Anliegen, eine reine ‚defense‘, also eine Verteidigung zu sein, muss sie sich diese zusätzlichen Beweislasten jedoch nicht aufbürden – die Argumentstruktur funktioniert auch ohne diese. Hinsichtlich Thiedes Ansatz bleibt zudem im Ganzen fraglich, inwiefern seine Argumentationsstruktur, die Autonomie und Theonomie gegeneinander ausspielt bzw. beide zu sich ausschließenden Konzepten erklärt, eine Theologie begründen kann, die ein höheres Erklärungspotenzial hat als Entwürfe theologischer Anthropologie, die die neuzeitliche Wertschätzung menschlicher Autonomie positiv rezipieren.

3.2 Beispiel 2: Freiheit und Erlösung

Ein zweiter Beispielfall, in dem in der theologischen Debatte semantische Schief lagen in Bezug auf den Freiheitsbegriff diagnostiziert werden können, ist im zeitgenössischen Diskurs zur Soteriologie zu finden. Einer der prominentesten soteriologischen Entwürfe der Gegenwart ist wohl der freiheitsanalytische Ansatz Thomas Pröppers.⁵⁰ Pröpper geht davon aus, dass die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen in der antinomischen Struktur seiner Freiheit gründet, die darin besteht, dass Freiheit sowohl formal unbedingte als auch material bedingt sei. Während die formale Unbedingtheit der Freiheit als das ursprüngliche und existentielle Vermögen des Menschen bezeichnet werden kann, „zu jeder Gegebenheit und Bestimmtheit, zu den Systemen der Notwendigkeit und noch der Vorfindlichkeit des eigenen Daseins sich verhalten, d.h. sie distanzieren, reflektieren und affirmieren (oder negieren) zu können“⁵¹, ist die materiale Bedingtheit der Freiheit dadurch gekennzeichnet, dass Freiheit in ihrer Realisierung bedingt, das heißt „erst durch die Affirmation eines tatsächlichen Gehalts wirklich“⁵² ist. Während dem Menschen also einerseits das ursprüngliche Vermögen zugesprochen wird, sich zu allem in ein Verhältnis setzen zu können, ist er faktisch doch auf spezifische Verhältnismomente beschränkt und erst durch diese Beschränkungen beziehungsweise Entscheidungen für einen bestimmten Gehalt frei. Darin sieht Pröpper nun die existenzielle Problematik begründet, dass der Mensch einerseits das unbedingte Gute intendieren, dieses aber andererseits immer nur endlich realisieren kann. Daraus können dann Missverständnisse, Zurück- und Abweisungen folgen, die in egoistische Strukturen der Selbsterhaltung führen. Diese Grundsituiertheit des Menschen macht den Menschen der Erlösung bedürftig, wobei diese nun in der Selbstmitteilung Gottes in der Gestalt Jesu Christi besteht, die Gott als formal und material unbedingte Freiheit identifiziert und die der Mensch als ursprüngliche und endgültige Anerkennung für sein eigenes Dasein in Anspruch nehmen darf, die vom Zwang der Selbstrechtfertigung befreit und zur Anerkennung des Anderen ermutigt. Das Ankommen dieses Erlösungsereignisses beim Menschen – das Gnadengeschehen also – darf nach Pröpper nun aber nicht die Freiheit in ihrer formalen Unbedingtheit in dem Sinne aufheben, dass der Mensch zur Gottesbeziehung gezwungen und das Gnade-Freiheit-Dilemma in diesem Sinne aufgelöst würde. In scotistischer Tradition behauptet Pröpper vielmehr: Gerade als freier ist der Mensch das Gegenüber Gottes, das zur Liebe fähig ist und um dessen willen Gott die Welt überhaupt erschaffen habe. Und nur wenn der Mensch sich zur Gnade noch einmal verhalten und sie dementsprechend annehmen oder ablehnen kann, ist die formale Kontinuität

⁵⁰ Vgl. zum Folgenden wesentlich *Pröpper*, Erlösungsglaube, 182–220.

⁵¹ Ebd. 184.

⁵² Ebd. 185.

der Person gewahrt, die zwar ‚ein neuer Mensch‘ wird, aber im Sinne einer Verwandlung, nicht einer Ersetzung.

Diese Option ist in der Debatte heftig kritisiert worden. So schreibt etwa Ralf Miggelbrink:

In Pröppers Konzept [...] fungiert die starke Betonung der Freiheit des Glaubensaktes so, dass nichts mehr von einem Prozess der heilsamen Wandlung der Selbstverortung des Menschen übrig bleiben kann. Glaube wird stattdessen im Medium der rein philosophisch arbeitenden Vernunft zum alleinigen Sichverhalten gegenüber dem vernommenen Gotteswort. Dies bleibt der einzige Zugang zu Gott in seiner Selbstmitteilung und damit zu Geist und Gnade. Ein Glaubensbegriff aber, der zum Sichverhalten geworden ist, schließt eine Theologie der gnadengetragenen Glaubensgenese ebenso aus wie geistliche Erfahrung im Alltag oder gar die Existenz anonymen Christen.⁵³

Der Vorwurf lautet also: Pröppers Ansatz bei der menschlichen Freiheit verunmögliche es, den Glauben als Geschenk zu begreifen. Erlösung, so könnte man zugespitzt formulieren, wird zur Selbsterlösung im Modus der autonomen Vernunft, das freie Sich-verhalten-Können gegenüber der Offenbarung zum eigentlichen Glaubensgrund.

Es scheint auch an dieser Stelle so, dass eine Kritik an einem theologischen Konzept letztlich auf Basis eines unzureichend geklärten Freiheitsbegriffs erfolgt. Das von Pröpper verwendete Freiheitskonzept setzt im Sinne unserer vorgeschlagenen Topologie ein umfassendes positives Vermögen voraus, das sich im Kontext der Soteriologie besonders auf die semantischen Dimensionen der Selbstwahl und der absoluten Wahl zu beziehen scheint. Pröpper geht es also entscheidend um die Betonung der Fähigkeit des Menschen, sich zum Ganzen seines Daseins in ein Verhältnis zu setzen und gerade darin die Ansprechbarkeit des Menschen für Gott zu verorten. Wenn Miggelbrink nun darin einen Selbsterlösungsgedanken vermutet, scheint er wenigstens implizit einen Freiheitsbegriff im Sinne zu haben, der – wie Rahner im Kontext der *free will defense* betont – von der Passivität des Menschen und der Angewiesenheit auf geschichtliche Vermittlung seiner Freiheit ausgeht, um gerade darin einen theonomen Freiheitsbegriff behaupten zu können. Nun soll es in unserem Kontext weniger um die Frage gehen, ob Pröpper diesem Gedanken im Sinne der materialen Bedingtheit der Freiheit nicht hinreichend gerecht wird, sondern vielmehr um die augenfällige Tatsache, dass die Kontroverse auf einer unzureichenden Klärung der verwendeten Begriffe beruht.

Als besonders großes Problem lässt sich ausmachen, dass Freiheit wenigstens im normalsprachlichen Gebrauch kaum von ihrer Angewiesenheit, ihrer Passivität her bestimmt werden kann. Miggelbrink ist in diesem Sinne der Kritik ausgesetzt, dass er zwar aus theologischen Gründen mit Pröppers Freiheitsbegriff nicht einverstanden ist, dann aber Gefahr läuft, der Bestimmung von Freiheit als positivem Vermögen nicht mehr gerecht werden zu können. Angemessener erscheint es daher, Passivität als anthropologisches

⁵³ R. Miggelbrink, *Freiheitsbewusstsein als Norm des Verstehens? Römisch-katholische Anmerkungen zu Thomas Pröppers theologischer Anthropologie*, in: *ÖR* 62 (2013) 30–36, 35.

Existential zu profilieren, das theologisch im Sinne einer Rezeptivität der Gnade expliziert werden kann, das aber im eigentlichen Sinne keine Bedeutungsdimension von Freiheit darstellt. Miggelbrinks Kritik soll also gar nicht um ihre berechtigte Spitze gebracht werden, dass der Glaubensakt nicht rein aus der Freiheit erklärt werden kann, so dass es entsprechende theologische Denkangebote braucht, um der Sache gerecht zu werden. Pröppers anthropologische Einsichten sind deswegen aber nicht gleichzeitig zu revozieren. Vielmehr müsste Miggelbrink zeigen, inwiefern er Pröppers freiheitstheoretische Einsichten integrieren kann oder warum diese schlicht nicht relevant sind.

In dieser Stoßrichtung hat Florian Bruckmann aus phänomenologischer Sicht den Begriff Pröppers kritisiert und durch einen Alternativvorschlag zu ersetzen versucht:

Wer aus freien Stücken mordet, ist dafür zwar verantwortlich, aber er ist nicht frei. Natürlich ist es ihm frei gestellt so zu handeln, aber er pervertiert damit seine Freiheit, die nach Levinas nicht die Bedingung der Möglichkeit seiner Selbstwahl ist, sondern die Folge seiner Verpflichtung auf den Anderen. Somit handelt derjenige, der mordet, unfrei, weil er die Bedingung seiner Freiheit zerstört: Seine Verpflichtung auf den Anderen. Wer mordet, handelt nicht frei, sondern unfrei, in der Verkennung und Pervertierung seiner Freiheit, die nichts ist als Verantwortung für den Anderen.⁵⁴

Aus unserer Sicht verwendet das Zitat den Begriff der Freiheit mindestens in drei verschiedenen Weisen und erzeugt damit eine gewisse Unklarheit über den Gegenstand der Kritik. So geht es einerseits um Freiheit als praktisch-sittliches Vermögen, andererseits um Freiheit als Selbstwahl und schließlich wiederum um das passive Moment menschlichen Daseins, also um die Grenze freier Selbstbestimmung in ihrer Vermittlung durch geschichtlichen Gehalt. Auch hier scheint zu gelten, dass eine wichtige anthropologische Einsicht gefunden ist, nämlich die Verpflichtung des Subjekts zu einem sittlichen Sollen im Angesicht des Anderen, die – durchaus im kantischen Sinne – erst Möglichkeit von realen Setzungen der Freiheit ist. Unklar ist allerdings, warum dadurch Freiheit als Vermögen der Selbstwahl als moralisches Subjekt oder gar als absolute Wahl des eigenen Daseins aufgehoben wäre. Unklar ist darüber hinaus, warum nicht auch unsittliches Handeln Akt subjektiver Freiheit sein soll. Man kann wohl so argumentieren, dass die bewusste Negierung sittlichen Sollens eine den Menschen freisetzende Möglichkeit aufgibt, gerade aber als bewusster Akt eine freie Handlung ist. Schließlich scheint klärungsbedürftig, ob das Vermögen sittlichen Handelns nicht auch schon vor seiner Bewusstwerdung in intersubjektiven Vollzügen als transzendente Bestimmung angenommen werden darf.

Die entstehenden Verwirrungen scheinen letztlich daraus zu resultieren, dass Bruckmann Freiheit in phänomenologischer und moralischer Qualifikation perspektiviert. Er leistet damit wichtige Präzisierungen, die einer etwa-

⁵⁴ F. Bruckmann, Endlich begnadete Freiheit. Subjektkonstruktionen bei Pröpper und Levinas, in: ThGl 99 (2009) 74–91, 88 f.

igen Überziehung des Begriffs formal unbedingter Freiheit im Blick auf ihre faktische Realität vorbeugen können. Wiederum stellt sich aber die Frage, ob damit die von Pröpper ins Zentrum gestellten Bedeutungsdimensionen in anthropologischer Sicht schlicht hinfällig werden. Vielmehr scheint auch hier eine Klärung möglich, wenn die semantischen Differenzen im Begriffsgebrauch stärker bewusst gemacht werden.

4. Fazit

Unser Beitrag hat zweierlei geleistet: Zum einen haben wir einen Vorschlag einer semantischen Topologie des schillernden Begriffs Freiheit unterbreitet, um auf die verschiedenen Bedeutungsebenen und Verwendungsweisen dieses Begriffs aufmerksam zu machen. Zum anderen haben wir gezeigt, dass diese Topologie ein sinnvolles Instrument zur Strukturierung theologischer Debatten sein kann, die auf den Freiheitsbegriff Bezug nehmen. Der Fortschritt in der theologischen Forschung, so unsere These, ist weniger durch unüberbrückbare Dissense in bestimmten Argumentationsstrukturen, sondern durch das vorgelagerte Problem eines äquivoken Begriffsgebrauchs gefährdet. Dies haben wir exemplarisch in Bezug auf die *free will defense* in der Theodizee-Debatte und die Debatte um eine freiheitsanalytische Soteriologie gezeigt. In beiden Debatten konnten mit Hilfe der Topologie semantische Schief lagen diagnostiziert werden, die einen rationalen Diskurs be- oder sogar verhindern.

Zum Schluss wollen wir noch einmal darauf hinweisen, dass uns keineswegs an einem umfassenden Lösungsangebot gelegen ist. Es geht vielmehr um eine methodische Öffnung des Diskurses, welche die semantische Vielschichtigkeit des Freiheitsbegriffs einerseits würdigt und diese Multidimensionalität in Kontroversen berücksichtigt. Darin ist andererseits die Chance gegeben, alte Probleme neu zu thematisieren und zu prüfen, ob die vorausgesetzten Begriffe ihren semantischen Verpflichtungen gerecht werden. Es ist wenig überraschend, dass die Theologie ein besonderes Augenmerk auf die Verdanktheit und Passivität auch der menschlichen Freiheit legt. Sie wird allerdings gut daran tun, den Freiheitsbegriff nicht äquivok zu gebrauchen, sondern den Deutungshorizont dieses Begriffs in seinem normalsprachlichen Gebrauch präsent zu halten. Darin bewahrt sie nicht nur ihre Anschlussfähigkeit an die philosophische, psychiatrische und neurowissenschaftliche Debatte, sie scheint sich auch neue Aneignungsmöglichkeiten gegebener Probleme zu eröffnen. Unerlässliche Voraussetzung ist dabei eine Klarheit im Begriffsgebrauch. Es war unsere Absicht, zu zeigen, dass diese nicht durch Einheitlichkeit ausgezeichnet sein muss, sondern sich durch kontextuelle Erklärungen einstellt.

Summary

The concept of free will plays a significant role in many contemporary theological and philosophical debates. However, this concept is often employed in an unspecific manner, so that its meaning is quite often too vague. This article aims at resolving some of these conceptual misunderstandings. Inspired by Wittgenstein, we first develop a semantic topology of the concept of free will: How can this concept be appropriately used in ordinary language? In a second step, we investigate whether and how our topology may help to diagnose and overcome certain argumentative deadlocks, which exist only for semantic reasons, by looking into two exemplary theological discourses: the debates (1) on the defense of free will and (2) on a freedom-analytical soteriology. This makes it possible to eliminate conceptual obscurities before the question of a suitable theory of free will is even raised.