

Nicht naturalisierbar: Kants Freiheitsbegriff

Von SASKIA WENDEL

Die Überzeugung, dass der Mensch frei ist, gehört zu den Grundlagen freier und pluraler Gesellschaften und des demokratischen Rechts- und Sozialstaates. Sie ist untrennbarer Bestandteil unserer Vorstellung von Menschenwürde und Menschenrechten. Doch in der gegenwärtigen Gehirnforschung wird diese Überzeugung mehr und mehr in Frage gestellt. Für den Neurowissenschaftler Gerhard Roth beispielsweise ist Freiheit nichts anderes als ein Epiphänomen neuronaler Prozesse im Gehirn, und das sucht er am Beispiel des Willensaktes deutlich zu machen. Dieser lasse sich nämlich im Rückgriff auf neurobiologische Versuche auch anders erklären als durch den Begriff der Freiheit des Willens. Bei dem sogenannten Willensakt handle es sich lediglich um ein Gefühl, eine Handlung intendiert zu haben, das den entsprechenden corticalen und subcorticalen Prozessen im Gehirn folge.¹ Willensakte deutet Roth auch als bewusste Entscheidungen, und diese wurzeln nicht etwa in einem diesen Entscheidungen vorausliegenden Bewusstsein, sondern in „Abgründen des limbischen Systems“² und damit in neuronalen Prozessen. Roth zieht daher folgendes Fazit:

„Die Autonomie menschlichen Handelns ist nicht im subjektiv empfundenen Willensakt begründet, sondern in der Fähigkeit des Gehirns, aus innerem Antrieb Handlungen durchzuführen. Das Gehirn oder besser: der ganze Mensch ist also das autonome System, nicht das empfindende Ich. Diese Autonomie beruht darauf, dass das Gehirn alles, was es tut, durch das limbische System bewertet und das Resultat dieser Bewertung im Gedächtnis niederlegt. Gedächtnissystem und Bewertungssystem steuern unser Verhalten in Zusammenarbeit mit der präfrontalen Kortex als Zentrum bewusster Handlungsplanung.“³

¹ Vgl. z.B. G. ROTH, Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen, Frankfurt a. M. 1997, 309.

² Ebd., 310.

³ Ebd.

Damit hat Roth den Freiheitsbegriff naturalistisch erklärt und faktisch eliminiert, denn genau besehen ist ein Willensakt nicht frei, sondern durch biologische Vorgänge determiniert. Die Idee der Freiheit ist dieser Interpretation zufolge nichts anderes als eine Illusion der menschlichen Vernunft. Basis dieser Naturalisierung der Freiheit ist eine Naturalisierung des Bewusstseins, denn wenn eine sogenannte bewusste Entscheidung nicht in den „Abgründen des Bewusstseins“ wurzelt, sondern in den „Abgründen des limbischen Systems“, dann wird hier die Instanz des Bewusstseins als Grund und Möglichkeitsbedingung bewusster Entscheidungen durch neuronale Prozesse ersetzt. Diese neuronalen Prozesse wiederum werden keiner Ich-Instanz zugeordnet, und dementsprechend kann Roth auch nicht mehr von einem autonomen Ich sprechen. Die Naturalisierung der Freiheit, die Naturalisierung des Bewusstseins und die Eliminierung der Ich-Instanz gehören folglich untrennbar zusammen. Diese Perspektive hat einschneidende Konsequenzen: Der Mensch wird nicht mehr als singuläres, autonomes Ich verstanden, sondern als ein durch neurobiologische Prozesse determiniertes Wesen.

Gegen diese naturalistischen Konzeptionen des Bewusstseins stehen philosophische wie theologische Konzeptionen, die der Naturalisierung bewussten Lebens widerstehen, und dies insbesondere im Rekurs auf die Idee der Subjektivität als auch die Idee der Freiheit. Denn allein eine konsistente Rechtfertigung dieser beiden Ideen bietet die Möglichkeitsbedingung dafür, gegen naturalistische Erklärungen von Bewusstsein begründet Einspruch erheben zu können, weil sich eine Bewusstseinstheorie, die sich sowohl vom Begriff der Subjektivität wie auch vom Begriff der Freiheit verabschiedet, mühelos in Naturalisierungsprogramme integrieren lässt. Roth z.B. könnte durchaus zugestehen, dass die genannten „Abgründe im limbischen System“ als Grund sogenannter „bewusster Entscheidungen“ durchaus mit dem Ausdruck Bewusstsein bezeichnet werden kann, wenn man aus dem Bewusstseinsbegriff die Vorstellung eines bewussten Ichs ebenso negiert wie die Vorstellung der Freiheit eines bewussten Ichs, wie dies etwa in nichtteologischen Bewusstseinstheorien der Fall ist. Die Bezeichnung Bewusstsein wäre dann ein Zugeständnis an den traditionellen Sprachgebrauch.

Die Folgen solch einer Naturalisierung des Bewusstseins wie auch der Freiheit sind jedoch sowohl für die Philosophie als auch für die Theologie gravierend: In philosophischer Perspektive bedeutet dieses Naturalisierungsprogramm eine anthropologische wie ethische

Revolution, denn in anthropologischer Hinsicht wird die entscheidende Bestimmung des Menschen als eines mit Bewusstsein und mit Freiheit begabten Daseins negiert, und in moralischer Hinsicht die Möglichkeitsbedingung dafür, den Menschen als moralisches Wesen zu charakterisieren, denn allein freie Wesen sind nicht nur dazu befähigt, sondern dazu gezwungen, moralische Urteile zu fällen; ohne Freiheit keine Moralität. In theologischer Perspektive sind Kernmotive des christlichen Glaubens in Frage gestellt: Gott als Schöpfer der Welt, der die Welt und den Menschen als Anderes seiner selbst nicht in einem notwendigen Prozess, sondern in Freiheit aus sich herausgesetzt hat; der Glaube an einen personalen Gott, der mit den Menschen in Beziehung steht und sich ihnen selbst mitteilt; die christliche Überzeugung von der individuellen Unsterblichkeit des ganzen Menschen. Der Naturalisierung von Bewusstsein und Freiheit wird man nun allein dadurch begegnen können, wenn man in philosophischer Hinsicht das Freiheitsprinzip in das Zentrum einer Theorie des Bewusstseins stellt, und wenn man in theologischer Hinsicht solch eine philosophische Theorie der Freiheit zum Ausgangspunkt einer systematisch-theologischen Reflexion nimmt. Dies wird man jedoch nicht ohne kritische Rezeption des Philosophen leisten können, der den Begriff der Freiheit in herausragender Weise auf den Prüfstand der menschlichen Vernunft gesetzt hat, sei es in theoretischer oder in praktischer Hinsicht: Immanuel Kant. Diese These gilt es zu begründen, und daher möchte ich zunächst den Kantischen Freiheitsbegriff in seinen Grundzügen darstellen, danach kritische Einwände gegen Kants Freiheitsbegriff skizzieren und dann abschließend die Möglichkeiten skizzieren, die eine kritische Rezeption des Begriffs transzendentaler Freiheit einer zukünftigen Philosophie und Theologie gerade vor dem Hintergrund naturalistischer Bewusstseinstheorien eröffnet.

1. Immanuel Kants Begriff transzendentaler Freiheit

1.1 Die Nichterweisbarkeit der objektiven Realität der Freiheit durch die theoretische Vernunft

Die klassische Metaphysik ist davon überzeugt gewesen, neben der objektiven Realität der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele auch die Realität der Freiheit mittels theoretischer Vernunft beweisen zu können. In der Kritik der reinen Vernunft kritisiert Kant

dieses Verfahren der traditionellen Metaphysik und stellt heraus, dass neben der objektiven Realität der Ideen Gott und Unsterblichkeit auch die objektive Realität der Freiheit nicht durch theoretische Vernunft bewiesen werden kann. In theoretischer Hinsicht ist Freiheit ein Begriff, der den Bereich möglicher Erfahrung übersteigt, und demzufolge kann über die Realität der Freiheit kein synthetisches, erkenntniserweiterndes Urteil gefällt werden, weil synthetische Urteile auf Erfahrung angewiesen sind gemäß dem Grundsatz des Zusammenspiels von Rezeptivität und Spontaneität als Möglichkeitsbedingung von Erkenntnis.⁴ Freiheit ist folglich eine „reine transzendente Idee, die erstlich nichts von der Erfahrung Entlehntes enthält, zweitens deren Gegenstand auch in keiner Erfahrung bestimmt gegeben werden kann (...).“⁵

Kant nennt drei Klassen transzendentaler Ideen: die absolute (unbedingte) Einheit des denkenden Subjekts (das Ich), die absolute Reihe der Bedingungen der Erscheinung (die Welt) und die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt (Gott).⁶ Die Freiheit wird zunächst nicht als transzendente Idee genannt, doch Kant thematisiert die Freiheit dann in bezug auf die transzendente Idee der Welt und bezeichnet sie dann auch als transzendente Idee.⁷ Welt definiert Kant als „das mathematische

⁴ Vgl. KrV B 11f. und B 75ff.

⁵ Ebd., B 561. Transzendentale Ideen sind reine Vernunftbegriffe als erkenntnisleitende Regeln für die synthetisierende Funktion des Verstandes. Jene Prinzipien sind also nicht mit den Kategorien identisch, sondern sind deren Möglichkeitsbedingungen und wie diese apriorische Begriffe: „Der Verstand mag ein Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelt der Regeln sein, so ist die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien. So [sic!] geht also niemals zunächst auf Erfahrung, oder auf irgendeinen Gegenstand, sondern auf den Verstand, um den mannigfaltigen Erkenntnissen desselben Einheit a priori durch Begriffe zu geben, welche Vernunfteinheit heißen mag, und von ganz anderer Art ist, als sie von dem Verstande geleistet werden kann.“ (ebd., B 359).

⁶ Vgl. ebd., 395.

⁷ Kant ordnet den Freiheitsbegriff im Hinblick auf die theoretische Vernunft also nicht – wie vielleicht zu erwarten wäre – dem Begriff transzendentaler Subjektivität zu, sondern dem Weltbegriff. Das ist auch für seine weiteren Überlegungen zur Denkmöglichkeit der Freiheit als regulatives Prinzip der theoretischen Vernunft bedeutsam.

Ganze aller Erscheinungen und die Totalität ihrer Synthesis (...)“⁸ oder auch als „Inbegriff aller Erscheinungen“⁹, der dann Natur genannt werden kann, wenn er als dynamisches Ganzes verstanden wird. Der Ordnung der Natur liegt das Kausalitätsprinzip zugrunde, und demgemäss ist die Einheit der Erscheinungen als eine Reihe von Bedingungen vorzustellen, innerhalb derer nach dem Prinzip der Kausalität von einer gegebenen Ursache (der Bedingung) zu einer gegebenen Wirkung (dem Bedingten) gefolgert werden kann. Dieser Regress innerhalb der Reihe der Bedingungen führt zum Unbedingten, das die Reihe gründet und dessen Erkenntnis die Endabsicht der Vernunft ist. Ist die Welt jedoch als Natur verstanden, die dem Kausalitätsprinzip unterworfen ist, dann ist zu fragen, ob diese Kausalität allein eine Kausalität nach Naturgesetzen oder aber auch eine Kausalität aus Freiheit ist. Diese Kausalität aus Freiheit definiert Kant als „eine *absolute Spontaneität* der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, von *selbst* anzufangen, mithin transzendente Freiheit, ohne welche selbst im Laufe der Natur die Reihenfolge der Erscheinungen auf der Seite der Ursachen niemals vollständig ist.“¹⁰ Der Königsberger bestimmt Freiheit hier folglich im Sinne der christlichen Überzeugung, dass die Welt spontane, absolut freie *creatio ex nihilo* eines Schöpfers ist, nicht aber Resultat eines notwendig ablaufenden Geschehens. Die Freiheit Gottes als Grund der Erschaffung der Welt dient somit als Urbild der Freiheit überhaupt; von ihr wird der Begriff der menschlichen Freiheit im Sinne der Willensfreiheit abgeleitet.

Übersteigt die Freiheit wie alle transzendentalen Ideen als reine Vernunftbegriffe a priori zwar die Möglichkeit der Erfahrung und damit auch den Bereich möglicher Erkenntnis, so ist sie doch nicht sinnlos, denn die Vernunft zielt in ihrem Bemühen, die Objekte der Erkenntnis in eine größtmögliche Einheit zu bringen, auf die absolute Einheit der Allheit oder auch Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten ab. Auf diese absolute Totalität der Bedingungen richten sich die transzendentalen Ideen, und damit richten sie sich zugleich auf das Unbedingte, das die Totalität der Bedingungen erst möglich macht: „Nun geht der transzendente Vernunftbegriff jederzeit nur auf die absolute Totalität in der Synthesis der Bedin-

⁸ Ebd., B 446.

⁹ Ebd., B 391.

¹⁰ Ebd., B 474.

gungen, und endigt niemals, als bei den [sic!] schlechthin, d.i. in jeder Beziehung, Unbedingten.“¹¹ Da diese Bewegung der Vernunft eine notwendige Bewegung ist, sind auch die Ideen notwendige Ideen der Vernunft:

„Ich verstehe unter der Idee einen notwendigen Vernunftbegriff, dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann. Also sind unsere jetzt erwogenen reinen Vernunftbegriffe *transzendente Ideen*. Sie sind Begriffe der reinen Vernunft; denn sie betrachten alles [sic!] Erfahrungserkenntnis als bestimmt durch eine absolute Totalität der Bedingungen. Sie sind nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, und beziehen sich daher notwendigerweise auf den ganzen Vernunftgebrauch. Sie sind endlich transzendent und übersteigen die Grenze aller Erfahrung, in welcher also niemals ein Gegenstand vorkommen kann, der der transzendentalen Idee adäquat wäre.“¹²

Transzendente Ideen sind also keine konstitutiven, erkenntniserweiternden, jedoch regulative Prinzipien, die dem Verstand als Leitfaden dienen und insofern Grenzbegriffe der Vernunft, denen darüber hinaus keine objektive Realität zugesprochen werden kann: „Die Vernunft bezieht sich niemals geradezu auf einen Gegenstand, sondern lediglich auf den Verstand, und vermittelt desselben auf ihren eigenen empirischen Gebrauch, *schafft* also keine Begriffe (von Objekten), sondern *ordnet* sie nur, und gibt ihnen diejenige Einheit, welche sie in ihrer größtmöglichen Ausbreitung haben können (...).“¹³ Für Kant verfällt nun die klassische Metaphysik einer transzendentalen Illusion, die fälschlicherweise die theoretische Erkenntnis über den Bereich möglicher Erfahrung hinaus zu erweitern sucht und so vernünfteln¹⁴ bzw. dialektische Schlüsse fällt, die dem *transzendentalen Schein*¹⁵ gefolgt sind. Da Kant die transzendente Idee der Freiheit im Rahmen seiner Überlegungen zur transzendentalen Idee der Welt thematisiert, rechnet er den dialektischen Schluss von der Regulativität der Idee der Freiheit auf deren objektive Realität denjenigen Fehlschlüssen zu, die von der transzendentalen Idee der Welt

¹¹ Ebd., B 382.

¹² Ebd., B 384.

¹³ Ebd., B 671.

¹⁴ Vgl. ebd., B 397.

¹⁵ Vgl. ebd., B 352.

auf deren objektive Realität schließen. Den Zustand der Vernunft bei diesen Schlüssen nennt Kant Antinomie der reinen Vernunft¹⁶, und somit handelt er die Diskussion um die Nichterkennbarkeit der Freiheit durch die theoretische Vernunft innerhalb der Diskussion der Antinomien der reinen Vernunft ab. Unter der antinomischen Struktur der reinen Vernunft begreift Kant die Möglichkeit, dass sich die Vernunft dann in einen Widerstreit mit sich selbst verstrickt, wenn sie dialektische Schlüsse hinsichtlich des Weltbegriffs zu fällen versucht: „Wenn wir unsere Vernunft nicht bloß, zum Gebrauch der Verstandesgrundsätze, auf Gegenstände der Erfahrung verwenden, sondern jene über die Grenze der letzteren hinaus auszudehnen wagen, so entspringen vernünftelnnde Lehrsätze, die in der Erfahrung weder Bestätigung hoffen, noch Widerlegung fürchten dürfen, und deren jeder nicht allein an sich selbst ohne Widerspruch ist, sondern sogar in der Natur der Vernunft Bedingungen seiner Notwendigkeit antrifft, nur dass unglücklicherweise der Gegensatz ebenso gültige und notwendige Gründe der Behauptung auf seiner Seite hat.“¹⁷

Hinsichtlich des Freiheitsbegriffs bedeutet das, dass der bereits erwähnten Thesis der Kausalität aus Freiheit die Antithesis entgegengesetzt werden, dass alles, was in der Welt geschieht, als Folge notwendiger Naturgesetze betrachtet werden kann. Thesis wie Antithesis können durch ein schlussfolgerndes Verfahren bewiesen werden.¹⁸ Demzufolge ist Freiheit, sei es diejenige der absoluten Spontaneität als Prinzip der Welt, sei es diejenige des menschlichen Willens, durch theoretische Vernunft niemals zu beweisen, denn die Beweisversuche verstricken sich in der Antinomie der Vernunft. Allerdings ist Kant zufolge eine Auflösung der Antinomie und damit der kosmologischen Dialektik der reinen Vernunft möglich: Mittels theoretischer Vernunft kann zwar niemals die objektive Realität der Freiheit bewiesen, jedoch ihre Denknöwendigkeit aufgewiesen werden, und zwar deshalb, weil die Vernunft auch in kosmologischer Hinsicht auf die Idee eines Unbedingten angewiesen ist, um den Weltbegriff konsistent denken zu können. Diese Idee des Unbedingten ist identisch mit der Idee der absoluten Spontaneität als Grund der Reihe der Bedingungen der Erscheinungen und damit auch der Naturgesetze. Freiheit im Sinne der absoluten Spontaneität und damit

¹⁶ Vgl. ebd., B 398.

¹⁷ Ebd., B 448f.

¹⁸ Vgl. ebd., B 472ff.

als Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen, ist ein notwendiges regulatives Prinzip der theoretischen Vernunft, eine transzendente Idee, die als Möglichkeitsbedingung der Verstandeserkenntnis notwendig angenommen werden muss. Als solche besitzt sie bleibende Gültigkeit. In erkenntniskritischer, d.h. transzendentaler Perspektive, kann die Idee der Kausalität durch Freiheit durchaus mit der Idee der Naturnotwendigkeit vereinigt werden, und zwar durch die Unterscheidung eines empirischen und eines intelligiblen Charakters eines Subjekts der Sinnenwelt. Hinsichtlich seines empirischen Charakters ist es den Naturgesetzen, somit der Kausalität der Natur unterworfen, hinsichtlich seines intelligiblen Charakters jedoch der Kausalität durch Freiheit: „So würde denn Freiheit und Natur, jedes in seiner vollständigen Bedeutung, bei eben denselben Handlungen (...) zugleich und ohne allen Widerstreit angetroffen werden.“¹⁹ Diese Gleichzeitigkeit der Denkbarkeit von Determination und Freiheit beruht also auf der Trennung und Unterscheidung von empirischer und intelligibler bzw. transzendentaler Bedeutung eines Begriffs. Dennoch aber gilt zu betonen, dass diese Auflösung der Antinomie von Determination und Freiheit in Bezug auf die theoretische Vernunft niemals den Beweis der Wirklichkeit der Freiheit impliziert:

„Die Freiheit wird hier nur als transzendente Idee behandelt, wodurch die Vernunft die Reihe der Bedingungen in der Erscheinung durch das Sinnlichunbedingte schlechthin anzuheben denkt, dabei sich aber in eine Antinomie mit ihren eigenen Gesetzen, welche sie dem empirischen Gebrauche des Verstandes vorschreibt, verwickelt. Dass nun diese Antinomie auf einem bloßen Scheine beruhe, und, dass Natur der Kausalität aus Freiheit wenigstens *nicht widerstreite*, das war das einzige, was wir leisten konnten, und woran es uns auch einzig und allein gelegen war.“²⁰

Der transzendente Begriff der Freiheit ist jedoch nicht nur ein theoretischer, sondern auch ein praktischer Begriff: „Die *Freiheit im praktischen Verstande* ist die Unabhängigkeit der Willkür von der *Nötigung* durch Antriebe der Sinnlichkeit.“²¹ Diese praktische Freiheit hat in der transzendentalen Freiheit ihren Grund, also in der Möglichkeit absoluter Spontaneität, denn auch die praktische Freiheit

¹⁹ Ebd., B 569.

²⁰ Ebd., B 558.

²¹ Ebd., B 562.

als Freiheit des Willens steht der Kausalität der Natur und damit der Determination durch Naturgesetze entgegen und sucht eine Handlung ganz von selbst zu beginnen. Diese Handlungen unterliegen jedoch nicht allein einem Zwang der Natur, sondern auch einem Wollen, das einem Sollen entspricht, das gerade nicht mit einem Naturgesetz identisch ist. Solche Handlungen sind moralische Handlungen, und die praktische Freiheit, die diese Handlungen hervorbringt, gehört somit in den Bereich der Moralität und folglich in den Bereich der praktischen Vernunft. Im Unterschied zur theoretischen Vernunft ist es allerdings der praktischen Vernunft möglich, die objektive Realität der Freiheit zu erweisen, nämlich als Postulat der praktischen Vernunft.

1.2 Freiheit als Postulat der praktischen Vernunft

Für Kant ist der Begriff der transzendentalen Freiheit Schlussstein der gesamten spekulativen Vernunft, am Erweis ihrer Realität in praktischer Hinsicht hängt die Realität aller anderen transzendentalen Ideen wie etwa Gott und Unsterblichkeit ab. Damit kommt dem Erweis der Realität der Freiheit eine grundsätzliche Bedeutung zu; sie ist Möglichkeitsbedingung dafür, Gott und Unsterblichkeit als objektiv gültig denken zu können. Was also der theoretischen Vernunft nicht möglich gewesen ist, das vermag die praktische Vernunft.²² Denn mit der Faktizität des moralischen Gesetzes wird auch das Faktum der Willensfreiheit einsichtig:

„Setzet, dass jemand von seiner wollüstigen Neigung vorgibt, sie sei, wenn ihm der beliebte Gegenstand und die Gelegenheit dazu vorkämen, für ihn ganz unwiderstehlich: ob, wenn ein Galgen vor dem Hause, da er diese Gelegenheit trifft, aufgerichtet wäre, um ihn sogleich nach genossener Wollust daran zu knüpfen, er alsdann nicht seine Neigung bezwingen würde? Man darf nicht lange raten, was er antworten würde. Fragt ihn aber, ob, wenn sein Fürst ihm unter Androhung derselben unverzügerten Todesstrafe zumutete, ein falsches Zeugnis wider einen ehrlichen Mann, den er gerne unter scheinbaren Vorwänden verderben möchte, abzugeben, ob er da, so groß seine Liebe zum Leben sein mag, sie wohl zu überwinden für möglich halte? Ob er es tun würde oder nicht, wird er vielleicht sich nicht getrauen zu versichern; dass es

²² Vgl. hierzu KpV 4ff.

ihm aber möglich sei, muss er ohne Bedenken einräumen. Er urteilt also, dass er etwas kann, darum weil er sich bewusst ist, dass er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre.“²³

Freiheit und moralisches Gesetz bedingen also einander: Das moralische Gesetz ist einerseits Prinzip der Deduktion der Freiheit, welche uns im Faktum des Gesetzes unmittelbar evident ist, andererseits erkennen wir die Realität des Gesetzes durch den freien Willen: „Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen also wechselseitig aufeinander zurück.“²⁴ Diese Freiheit definiert Kant in zweifacher Hinsicht. Zum einen bestimmt er sie als Freiheit des Willens, analog zur absoluten Spontaneität unbedingter Freiheit als Grund der Welt. Freiheit ist hier rein negativ als Unabhängigkeit des Willens von den Naturgesetzen bestimmt, denn der freie Wille wird allein durch die Vernunft und durch das Sittengesetz bestimmt, nicht aber durch die Empirie.²⁵ Diese Unabhängigkeit von der Naturkausalität kennzeichnet die Kausalität durch Freiheit. Zum anderen aber genügt dieser negative Freiheitsbegriff als bloß problematischer Begriff nicht, um Freiheit zu bestimmen. Denn die Kausalität durch Freiheit kann bekanntlich von der theoretischen Vernunft lediglich als regulative Idee angenommen, nicht aber als objektiv gültig bewiesen werden. Das aber ermöglicht nun die praktische Vernunft.²⁶ Und weil in der Evidenz des Gesetzes der praktischen Vernunft und die Faktizität der Freiheit gewiss wird²⁷, ermöglicht das Sittengesetz eine positive Bestimmung des Freiheitsbegriffs: Freiheit ist die eigene Gesetzgebung des Willens durch reine Vernunft, die Autonomie des Wil-

²³ Ebd., 54.

²⁴ Ebd., 52.

²⁵ Vgl. ebd., 51f.

²⁶ „Diesen leeren Platz füllt nun die reine praktische Vernunft durch ein bestimmtes Gesetz der Kausalität in einer intelligibelen Welt (durch Freiheit), nämlich das moralische Gesetz aus. Hierdurch wächst nun zwar der spekulativen Vernunft in Ansehung ihrer Einsicht nichts zu, aber doch in Ansehung der *Sicherung* ihres problematischen Begriffs der Freiheit, welcher hier *objektive* und obgleich nur praktische, dennoch unbezweifelte *Realität* verschafft wird.“ (ebd. 85).

²⁷ Vgl. ebd., 82.

lens.²⁸ Durch ihre positive Bestimmung gewinnt die Willensfreiheit ihre objektive Realität und damit auch die mit der absoluten Spontaneität und der Kausalität durch Freiheit identifizierte Idee des Unbedingten qua unbedingter Freiheit.²⁹ Diese objektive Realität nennt Kant Postulat der Freiheit, um deren allein für die praktische Vernunft allgemein gültige Evidenz von einer Erkenntnis der theoretischen Vernunft zu unterscheiden.³⁰

Die objektive Realität der Kausalität durch Freiheit wird nun in der *Kritik der Urteilskraft* zum Erweis der objektiven Realität eines weiteren, innerhalb theoretischer Vernunft lediglich regulativen Prinzips, bedeutsam, nämlich des teleologischen Prinzips bzw. der Idee des Endzwecks. Gemäss den zwei Bereichen Naturkausalität und intelligibler, moralischer Kausalität durch Freiheit gibt es auch zwei Endzwecke, den Endzweck der Natur und den Endzweck der

²⁸ Diese Autonomie des Willens ist unabdingbare Voraussetzung der Möglichkeit moralischen Handelns, denn nur der Wille ist moralisch, der frei von allen Neigungen sich selbst eigene Maximen setzt, die dem Anspruch des moralischen Gesetzes entsprechen. Autonomie und Moralität bilden somit eine untrennbare Einheit: Nur der freie Wille ist moralisch – nur der moralische Wille ist frei. Ein Wille, der immer noch Triebfedern wie Hoffnung auf Glück oder Furcht vor Strafe als Motivation für moralisches Handeln benötigt, ist nicht autonom, sondern heteronom, da durch Neigungen bestimmt. Heteronomie und Moralität jedoch schließen sich gegenseitig aus, denn die Willensfreiheit ist die entscheidende Bedingung der Moralität (vgl. ebd., 39f.).

²⁹ Vgl. ebd., 85ff.

³⁰ Vgl. ebd., 238f. Keineswegs ist jedoch „Postulat“ ein Ausdruck für ein bloßes Meinen: Die Postulate praktischer Vernunft besitzen unzweifelhaft objektive Realität, können jedoch niemals durch ein Beweisverfahren theoretischer Vernunft erwiesen werden. Die Herkunft der Faktizität von Gesetz und Freiheit bleibt gleichermaßen unerklärbar, der Grund beider kann nicht erkannt werden, wohl aber kann erkannt werden, dass Gesetz und Freiheit wirklich sind, und dies im Modus einer unmittelbaren, intuitiven Einsicht, derer wir etwa in moralischen Dilemmasituationen gewahr werden. Vgl. hierzu in prägnanter Weise A. WINTER, *Der Gotteserweis aus praktischer Vernunft. Das Argument Kants und seine Tragfähigkeit vor dem Hintergrund der Vernunftkritik*, in: K. KREMER (Hg.), *Um Möglichkeit oder Unmöglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis heute*, Leiden 1985, bes. 142 und 164ff.

Freiheit. Der Endzweck der Freiheit als *telos* des Willens ist die Existenz vernünftiger Weltwesen unter moralischen Gesetzen³¹, und dieser Endzweck ist zugleich Endzweck der Schöpfung.³² Objektive Realität erhält dieser Endzweck jedoch allein durch den Erweis der Realität von Gesetz und Freiheit: Beide, Gesetz und Freiheit, müssen notwendig in der Welt der Natur verwirklicht werden; Sollen aber setzt Können voraus, unser Streben nach Realisierung der Tugend innerhalb der Naturkausalität muss ein Ziel, einen letzten Zweck haben können, sonst wäre dieses Streben sinnlos. Aus diesem Grund ist der moralische Endzweck ebenso notwendig wie das Sittengesetz und die Freiheit, und so erhält das teleologische Prinzip in praktischer Hinsicht Konstitutivität, während es in theoretischer Hinsicht lediglich Regulativität besitzt.³³ Allerdings gibt es ungeachtet der Kluft zwischen dem Endzweck der Natur und dem Endzweck der Freiheit doch auch eine Verbindung zwischen beiden: Der Endzweck der Freiheit soll nämlich in der Natur verwirklicht werden, und dementsprechend lässt sich die objektive Realität der Freiheit durch ihre Wirkungen in der Natur erkennen.³⁴

Der Freiheitsbegriff hat nun nicht allein für Kants Moralphilosophie eine entscheidende Funktion, sondern auch für dessen Religionsphilosophie, denn diese wird bekanntlich aus der Moralphilosophie gefolgert.

1.3 Der Begriff der Freiheit und seine Bedeutung für eine Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft

Ausgehend von seiner Moralphilosophie formuliert Kant einen Begriff moralischer Vernunftreligion, deren Ziel die Realisation des Endzwecks der Schöpfung, also des Endzwecks der Freiheit ist – die Realisation der Idee der Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit.³⁵ Wie die Moralphilosophie, so basiert auch die moralische Vernunftreligion auf der Unabhängigkeit von Erfahrung, denn anders könnte sie niemals wahr sein, d.h. allgemeingültig, notwendig und

³¹ Vgl. KU 421f.

³² Vgl. ebd., 421A und 430f.

³³ Vgl. etwa ebd., 429 und 437.

³⁴ Vgl. ebd., XIX; 467ff.

³⁵ Vgl. Rel. 73.

unveränderlich.³⁶ Somit ist zunächst einmal Autonomie im Sinne negativer Freiheit Basis der wahren Religion. Aber auch in positiver Hinsicht ist die Freiheit Grundlage der Religion, denn sie ist unabdingbar für die Moralität, und auf dieser wiederum gründet die moralische Religion als reine Vernunftreligion. Eine alleinige Offenbarungsreligion dagegen wird von Kant als heteronom und legalistisch abgelehnt, denn sie gründet auf historischer Erfahrung und damit auf Empirie, und sie versteht Gott als obersten Gesetzgeber. Dadurch werde jedoch die Autonomie des Sittengesetzes ausgehöhlt, weil die Achtung für das Gesetz nicht um des Gesetzes willen erfolgt, sondern um Gottes Willen, aus Furcht vor Strafe oder aus Hoffnung auf Belohnung durch Gott. Offenbarungsreligion kann daher allenfalls Vehikel für die moralische Religion sein, wobei letztere Maßstab Ersterer ist; die Gültigkeit der als geoffenbart behaupteten Inhalte erweist sich nur durch Übereinstimmung mit den von der reinen praktischen Vernunft erkannten Inhalten moralischer Religion. Etwas Unmoralisches – und damit auch der Freiheit Widersprechendes – kann niemals Inhalt einer gültigen Offenbarung sein.³⁷ Wenn nun das Christentum seinen moralischen Kern und damit seinen Grund – die moralische Vernunftreligion – vergisst und stattdessen allein an seiner historischen Verfasstheit, seiner Institutionalisierung und an seinen Statuten, also am Empirischen festhält, dann, so Kant, werde der Glaube zum Aberglauben, zum „Religionswahn“ und „Aferdienst“.³⁸ Nicht die Autonomie bestimmt dann die religiöse Haltung, sondern eine Gehorsamshaltung gegenüber Glaubensinhalten, die nicht durch Vernunft zu rechtfertigen sind: Die moralische Handlung erfolgt nur aus Hoffnung auf Lohn oder aus Furcht vor Strafe – für Kant gleichbedeutend mit einem Fron- oder Lohnglauben³⁹ Eine gesteigerte Form dieses Lohnglaubens ist für Kant der Glaube an Gnadenmittel, welche die Glückseligkeit bewirken sollen: „Sie [die Gläubigen] können sich ihre Verpflichtung nicht wohl anders als zu irgend einem *Dienst* denken, den sie Gott zu leisten haben, wo es nicht sowohl auf den inneren moralischen Wert von Handlungen, als vielmehr darauf ankommt, dass sie Gott geleistet werden, um, so moralisch indifferent sie auch an sich selbst sein möchten, doch we-

³⁶ Vgl. ebd., 179.

³⁷ Vgl. Streit der Fakultäten, 37 und 48.

³⁸ Ebd., 256.

³⁹ Vgl. ebd., 168.

nigstens durch passiven Gehorsam Gott zu gefallen.“⁴⁰ Hier gehe es allein um „Hofdienste“⁴¹ gegenüber Gott, die sowohl der menschlichen Freiheit als auch der Moralität widersprechen, und das führe zu einer Religion „willkürlicher Observanzen“⁴², die dazu dienen, sich der göttlichen Gnade und der Rechtfertigung vor Gott zu versichern, „ein abergläubischer Wahn, durch Handlungen, die ein jeder Mensch tun kann, ohne dass er eben ein guter Mensch sein darf, Gott wohlgefällig werden zu wollen.“⁴³ Die Hoffnung, ohne Rücksicht auf Moralität die Glückseligkeit allein durch Erfüllung von Observanzen herbeiführen zu können, sei letztlich nichts anderes, als „durch Formeln der Anrufung, durch Bekenntnisse eines Lohnglaubens, durch kirchliche Observanzen u. dgl. Bewirken und so den Beistand der Gottheit gleichsam *herbeizaubern* könne;“⁴⁴ Prinzipien dieser Religion sind nicht Moralität und Freiheit, sondern Heteronomie und Legalismus, letztlich Despotie.⁴⁵

Kants Bestimmung des Freiheitsbegriffs und die religionsphilosophischen Folgerungen, die Kant aus dem Autonomieprinzip gezogen hat, sind sowohl von philosophischer als auch von theologischer Seite in mehrfacher Hinsicht kritisiert worden. Diese kritischen Einwände sollen im folgenden kurz skizziert werden.

2. Kants Freiheitsbegriff in der Kritik

2.1 Philosophische Einwände gegen Kants Bestimmung transzendentaler Freiheit

Gegen Kants Freiheitsbegriff sind mehrere philosophische Einwände formuliert worden. Ein Einwand richtet sich gegen Kants Bestimmung der Freiheit als eine der Naturkausalität entgegengesetzte Kausalität, die mit absoluter Spontaneität identisch ist, und die analog zur Willensfreiheit als Freiheit eines allmächtigen Wesens zu verstehen ist, das kraft dieser Spontaneität die Welt erschafft. Eine

⁴⁰ Ebd., 146.

⁴¹ Ebd., 230A.

⁴² Ebd., 271.

⁴³ Ebd., 267f.

⁴⁴ Ebd., 274f.

⁴⁵ Vgl. ebd., 276ff.

Zuordnung der Freiheit zum transzendentalen Subjekt dagegen fehlt. Somit bleibt bei Kant offen, wie das Verhältnis von Subjektivität und Freiheit zu denken ist, gerade wenn Freiheit als absolute Spontaneität begriffen wird. Denn diese absolute Spontaneität ist ja genau besehen die Spontaneität eines Ichs, das kraft der Spontaneität des *ich denke* überhaupt erst zu erkennen vermag, und das durch eben jene Spontaneität auch dazu fähig ist zu handeln. In diesem Zusammenhang wird auch kritisiert, dass Kant Freiheit allein als Willensfreiheit bestimmt, denn die transzendente Freiheit geht als Freiheit der Vernunft der Freiheit des Willens als der Freiheit eines besonderen Vernunftvermögens noch voraus. Dann aber müsste Freiheit anders bestimmt werden denn als bloße Willensfreiheit.⁴⁶

Kritisiert wird auch, dass bei Kant die Verhältnisbestimmung zwischen transzendentaler und empirischer bzw. zwischen formaler und materialer Freiheit offen bleibe und er lediglich ein Nebeneinander beider postuliere mit einer Drift hin zu einem ungeschichtlichen, abstrakten und rein formalen Verständnis der Freiheit.⁴⁷ Damit verknüpft sich die Kritik an einem Individualismus und Egoismus, der dem Freiheitsbegriff Kant zu eigen sei, weil dieser zum einen als negativer Freiheitsbegriff von der Empirie abstrahiere und damit auch vom Bezug des Ichs zu anderen Menschen, und weil der Freiheitsgedanke zum anderen die Autonomie des Ichs ins Zentrum stelle, nicht aber die Verantwortung für die Anderen. Dadurch werde transzendente und gesellschaftliche Freiheit gegeneinander ausge-

⁴⁶ Ausgehend von einer Kritik des Kantischen Freiheitsbegriffs wird diese Diskussion vorrangig bei Fichte, Schelling und Hegel geführt unter der Leitfrage der Vermittlung von Allgemeinem und Besonderem, Unbedingtem und Bedingtem. Im 20. Jh. greift u.a. auch Theodor W. Adorno die Frage nach der Bestimmung der Freiheit nochmals auf und kritisiert ebenfalls die Kantische Reduktion der Freiheit auf Willensfreiheit (vgl. TH.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1988, 226f.).

⁴⁷ Hegel richtet sich in seiner Kritik des Kantischen Formalismus auch gegen dessen abstraktes Freiheitsverständnis; Marx übernimmt diese Kritik Hegels, radikalisiert diese Kritik jedoch noch insofern, als er im Kantischen Freiheitsprinzip bzw. im Begriff transzendentaler Freiheit allein die Freiheit des Bürgers bedacht sieht, nicht aber die Freiheit des unterdrückten Proletariats. Vgl. hierzu z.B. K. MARX, *Zur Judenfrage*, in: K. MARX/ F. ENGELS, *Studienausgabe*. Hg. v. I. Fetscher, Bd. I, Philosophie, Frankfurt a. M. 1966, 31-60, 51ff.

spielt. Diesen Einwand formuliert in der Tradition von Hegel und Marx insbesondere die Kritische Theorie. So schreibt etwa Theodor W. Adorno: „Die Idee der Freiheit verlor nicht zuletzt darum ihre Gewalt über die Menschen, weil sie vorweg so abstrakt-subjektiv konzipiert war, dass die objektive gesellschaftliche Tendenz sie mühelos unter sich begraben konnte.“⁴⁸ Adorno kritisiert allerdings nicht nur die Entgegensetzung von transzendentaler und empirischer Freiheit, sondern auch die Kantische Argumentation hinsichtlich der Behauptung der objektiven Realität der Freiheit als positiver Begriff innerhalb der praktischen Vernunft. Für Adorno ist die positive Freiheit kein apodiktischer, sondern ein aporetischer Begriff, allein ein *als ob*, mithin weiterhin ein regulatives Prinzip des Verstandes. Kant sei hier von der Begierde des Rettens getrieben und hypostasiere entgegen seiner eigenen Kritik an der „Logik des Scheins“ ein Nomen zu einer Wirklichkeit.⁴⁹

Kritisiert wird die Idee der Autonomie insbesondere auch dann, wenn sie in praktischer Hinsicht mit dem Subjektgedanken verknüpft wird: Das autonome Subjekt wird als Herrschaftsinstanz gedeutet, dass alles ihm Begegnende objektiviert und sich unterwirft. Diesen Einwand hat vor allem Martin Heidegger formuliert⁵⁰, rezipiert wird

⁴⁸ TH.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, 215. Vgl. zur Kritik Adornos an Kants Freiheitsbegriff *Negative Dialektik*, 211-294; vgl. zu einer Analyse des Kantischen Freiheitsbegriffs auch TH.W. ADORNO, *Probleme der Moralphilosophie* (1963), Frankfurt a. M. 1986, 39-84. Vgl. ebenso H. MARCUSE: „Dass aber nun Freiheit als unbedingte Autonomie und reine Selbstbestimmung des personalen Willens und die geforderte Allgemeingültigkeit als apriorische und formale angesetzt werden, darin wirken sich die inneren Grenzen der kantischen Freiheitslehre aus. (...) Durch die endgültige Verweisung der Freiheit an das moralische Gesetz als ihre einzige „Wirklichkeit“ wird Freiheit mit jeder faktischen Unfreiheit verträglich: sie kann in ihrer Transzendentalität von keiner faktischen Unfreiheit betroffen werden. (...) indem sie [die Empirie] aus den Bestimmungsgründen der freien Praxis ganz ausgeschieden wird, wird das Individuum ihr als Gegebenheit ganz ausgeliefert. Die transzendente Freiheit hat von Haus aus die gesellschaftliche Unfreiheit bei sich.“ (H. MARCUSE, *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. ⁴1969, 94f.)

⁴⁹ TH.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, 249ff.

⁵⁰ Vgl. z.B. M. HEIDEGGER, *Die Zeit des Weltbildes*, in: DERS., *Holzwege*. Gesamtausgabe Band 5, Frankfurt a. M. 1977, 106ff.

er insbesondere von Emmanuel Levinas und von postmodernen Philosophen.⁵¹ Schließlich wird gegen den Begriff der transzendentalen Freiheit vorgebracht, dass er auf Projektion beruhe, nämlich auf der Projektion, dass neben der empirischen Freiheit noch eine andere Sphäre der Freiheit existiere, die als transzendental bezeichnet werde. Die Existenz eines Reiches der Freiheit neben dem Reich der Naturzwecke sei nichts anderes als eine bloße Behauptung und eine Projektion von Kategorien des Bereiches der Empirie auf den des Transzendenten – unter Beibehaltung einer dualistischen Perspektive, die das Empirische abwerte. Radikal durchdacht findet sich diese Kritik bei Friedrich Nietzsche, der die Freiheit des Willens als eine Illusion bezeichnet und ihr die Idee vom Willen zur Macht entgegenstellt.⁵²

Doch nicht nur von philosophischer Seite wurde und wird der Kantische Freiheitsbegriff kritisiert, auch im theologischen Diskurs gibt es Vorbehalte gegen Kants Freiheitsdenken.

2.2 Theologische Einwände gegen den Kantischen Begriff der Freiheit

Das Autonomieprinzip Kants gilt zumeist denjenigen Theologen als unannehmbar, die in ihm einen Widerspruch zum Gnaden- und Geschenkcharakter der Offenbarung sehen, über die der Mensch niemals frei verfügen könne. Dieser Konflikt um Autonomie oder Theonomie des christlichen Glaubens und der Offenbarung bestimmt insbesondere die theologische Ethik angesichts der Diskussion um das Modell einer autonomen Moral im christlichen Kontext, welches sich auch auf Kants Prinzip der Freiheit beruft. Moralität beruhe allein auf der in Freiheit sich vollziehenden Einsicht in das unbedingte Sollen, andernfalls verliere sie ihren Anspruch auf Universalität. Der christliche Glaube fungiert hier als Sinn- und Motivationshorizont der Ethik, der alles Ethische in einen neuen Kontext, einen neu-

⁵¹ Vgl. z.B. E. LEVINAS, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg-München 1987, 120ff; J.-F. LYOTARD, *Der Widerstreit*, München 1987, 188.

⁵² Vgl. zur Kritik Nietzsches an der Willensfreiheit z.B. F. NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe*, hg. v. G. COLLI und M. MONTINARI, Bd. 3, 109; Bd. 5, 36ff.; Bd. 6, 95; Bd. 10, 406.

en Verweisungszusammenhang stellt. Keinesfalls aber handele es sich bei der christlichen Ethik um eine Sonderethik mit spezifisch material-ethischen Inhalten neben oder über einer autonom begründeten universalen Ethik.⁵³ Dem Konzept autonomer Moral steht das Modell einer Glaubensethik entgegen, die von der Gegebenheit einer spezifisch christlichen Moral ausgeht und der autonomem Moral einen Neo-Eudämonismus sowie eine Ent-theologisierung der Moral lehre vorwirft. Glaubensethiker sehen zudem den Autonomiebegriff negativ vorbelastet und sprechen teilweise auch von „autonomistischer Moral“, in der nicht der Wille Gottes, sondern der Wille des Menschen im Zentrum stehe.⁵⁴

Einer der am häufigsten geäußerten Einwände gegen Kants Gründung der Religion in Moralität und Freiheit ist der Vorwurf der Reduktion der Religion auf Moral und damit auch die Enthistorisierung von Religion; Theologie werde zu einem bloß beliebigen Appendix der Moral.⁵⁵ Damit ist eine Kritik an der Privatisierungstendenz der Kantischen Ethik und Religionsphilosophie verbunden: Es lasse sich ein ethischer Individualismus ohne gesellschaftlich-politische Di-

⁵³ Vgl. hierzu z.B. A. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf ²1984; F. BÖCKLE, *Fundamentalmoral*, München ²1978; J. FUCHS, Gibt es eine spezifisch christliche Moral?, in: *StdZ* 185 (1970) 99-112; K.-W. MERKS, „Autonomie“, in: J.-P. WILS/ D. MIETH (Hg.), *Grundbegriffe der christlichen Ethik*, Paderborn 1992, 254-281; DERS., Een ordre van de mens, in: DERS./ N. SCHREURS (red.), *De passie van een grensganger. Theologie aan de vooravond van het derde millennium*, Baarn 1997, 209-226; D. MIETH, *Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf*, Düsseldorf 1984; E. SCHILLEBEECKX, *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Freiburg 1977, 712-725.

⁵⁴ Vgl. hierzu insbesondere H.U. v. BALTHASAR, *Neun Sätze zur christlichen Ethik*, in: J. RATZINGER (Hg.), *Prinzipien christlicher Moral*, Einsiedeln 1975, 69-93; K. HILPERT, *Ethik und Rationalität. Untersuchungen zum Autonomieproblem und zu seiner Bedeutung für die theologische Ethik*, Düsseldorf 1980; H. SCHÜRMANN, *Die Frage nach der Verbindlichkeit der neutestamentlichen Wertungen und Weisungen*, in: J. RATZINGER (Hg.), *Prinzipien christlicher Moral*, 9-39; B. STÖCKLE, *Grenzen autonomer Moral*, München 1974.

⁵⁵ Vgl. W. JAESCHKE, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, 67; vgl. auch ebd.; 88.

mension der postulierten Hoffnung feststellen.⁵⁶ Im Anschluss an die Kritik von Hegel und Marx an Kants formalem Begriff transzendentaler Freiheit kritisiert etwa Johann Baptist Metz, dass Kant „ausschließlich Menschen vor Augen hatte, die sozial und ökonomisch längst mündig waren, d. h. bereits als gesellschaftlich mächtige und ermächtigte Subjekte existierten.“⁵⁷ Kants Freiheitsbegriff vermeine somit lediglich die Freiheit des Bürgers, nicht aber auch soziale und politische Freiheit aller. Dadurch werde Religion zu einer bürgerlichen Religion, die dazu beitrage, den jeweiligen *status quo* zu erhalten und zu legitimieren.

Noch radikaler formulieren postmodern bzw. poststrukturalistisch beeinflusste Theologinnen und Theologen eine Kritik an Kants Begriff transzendentaler Freiheit, binden diese Kritik jedoch an die Kritik des Subjektgedankens. Denn mit dem Gedanken der Subjektivität, der postmodern als Illusion kritisiert wird, falle auch der Gedanke der Autonomie dieses Subjekts: Das Subjekt verliere sich im Text, im Gespräch, in der Sprache, und durch diesen Primat der Sprache sei das autonome Ich abzubringen von seinen falschen Ansprüchen auf Herrschaft und Gewissheit.⁵⁸ Diese postmodern inspirierten Einwände verbinden sich teilweise mit derjenigen theologischen Kant-Kritik, die im Autonomieprinzip einen Widerspruch sieht zur Theonomie der Offenbarung und der bleibenden Unverfügbarkeit des göttlichen Geheimnisses, auf das der Mensch verwiesen sei und das ihn seiner selbstgesetzten Freiheit entreiße.⁵⁹

⁵⁶ Vgl. hierzu z.B. G. SALA, Kant und die Theologie der Hoffnung. Eine Auseinandersetzung mit R. Schaefflers Interpretation der kantischen Religionsphilosophie, in: ThPh 56 (1981) 92-110, 106ff.

⁵⁷ J.B. METZ, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz ⁴1984, 51.

⁵⁸ Vgl. D. TRACY, Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik, Mainz 1993, 76.

⁵⁹ Vgl. hierzu z.B. G.M. HOFF, Begründungsnotstand? Zur philosophischen Leistungsfähigkeit der theologischen Vernunft, in: J. VALENTIN/ S. WENDEL (Hg.), Unbedingtes Verstehen?! Fundamentaltheologie zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik, 92-102, 99ff. Vgl. auch DERS., Die prekäre Identität des Christlichen. Die Herausforderung post-modernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik, Paderborn 2002 sowie J. HOFF, Fundamentaltheologie zwischen Dekonstruktion und erstphilosophischer Reflexion. Zur Ortsbestimmung theonomer Vernunftautonomie, in: J.

Diesen philosophischen wie theologischen Kant-Kritiken ist teilweise zuzustimmen: Ohne Zweifel fehlen bei Kant sowohl eine Verhältnisbestimmung von unbedingter und bedingter bzw. transzendentaler und empirischer Freiheit, die den Eindruck eines bloßen Nebeneinanders oder gar eines Gegensatzes beider aufsprengt, als auch eine Verhältnisbestimmung von Subjektivität und Freiheit. Und in der Tat kommt der gesellschaftlich-politische und soziale Aspekt von Freiheit in Kants Überlegungen zur Freiheit zu kurz, hier dominieren die sogenannten bürgerlichen Freiheiten des Einzelnen. Dennoch sprechen mehr Gründe für eine modifizierte Rezeption des Kantischen Freiheitsbegriffs als für seine Preisgabe, was sich an der Wirkungsgeschichte einer ganz anderen Bestimmung von Freiheit als derjenigen der Transzendentalphilosophie verdeutlichen lässt, nämlich am Freiheitsverständnis Georg Wilhelm Friedrich Hegels und dessen linkshegelianischer Erben Marx und Engels.

Hegel hatte die Lücke in der Kantischen Argumentation hinsichtlich der Verhältnisbestimmung von Unbedingtem und Bedingtem erkannt, eine eigene Verhältnisbestimmung von Absolutem und Endlichem bzw. von Allgemeinem und Besonderem vorgelegt und dabei auch den Freiheitsbegriff neu justiert. Das Endliche und Besondere ist wie schon bei Spinoza bloßes Moment und Ausdrucksform des Absoluten bzw. Allgemeinen; in ihm kommt das Absolute zu sich selbst im Prozess der Geschichte, wobei das Besondere als Moment des Allgemeinen in das Absolute aufgehoben wird und darin letztlich verschwindet. Dieses Geschehen wird als notwendiges Geschehen verstanden: Das Absolute muss aus sich heraustreten und muss im Durchgang durch die Geschichte wieder zu sich selbst zurückkehren, diesmal aber nicht mehr als bloßes An-sich-sein, sondern als Für-sich-sein. Der einzelne Mensch nimmt teil an diesem Zu-sich-selbstkommen des absoluten Geistes, weil er an ihm qua Vernunft partizipiert. Das Einzelbewusstsein ist jedoch nur Moment des allgemeinen, alleinigen Bewusstseins des absoluten Geistes, und im Zu-sich-selbstkommen des Absoluten löst sich das einzelne Bewusstsein im alleinigen Bewusstsein des Absoluten auf. Dementsprechend konzipiert Hegel den Begriff der Freiheit: Freiheit ist nichts anderes als die Einsicht des Einzelbewusstseins in die Notwendigkeit des Zu-sich-selbstkommens des absoluten Geistes, und damit ist sie bloßes Mo-

ment eines notwendigen Prozesses, ja bloßes Moment des Absoluten selbst. Wenn nun Freiheit lediglich Moment des Allgemeinen ist, dann gehört dem Allgemeinen Freiheit nicht gleichursprünglich zu, und als Moment wird Freiheit im Prozess des Zu-sich-selbstkommens aufgehoben in die Notwendigkeit dieses Prozesses. Letztlich ist Freiheit dann mit Notwendigkeit identisch, und der absolute Geist ist insofern frei, als er notwendig zu sich selbst kommt und bei sich ist.⁶⁰

Es ist kein Zufall, dass Karl Marx und Friedrich Engels diesen Aspekt der Hegelschen Philosophie übernehmen und in ihr materialistisches Verständnis von Bewusstsein und Geschichte integrieren:

„Hegel war der erste, der das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit richtig darstellte. Für ihn ist die Freiheit die Einsicht in die Notwendigkeit. (...) Nicht in der geträumten Unabhängigkeit von den Naturgesetzen liegt die Freiheit, sondern in der Erkenntnis dieser Gesetze, und in der damit gegebenen Möglichkeit, sie planmäßig zu bestimmten Zwecken wirken zu lassen. (...) Freiheit des Willens heißt daher nichts anderes als die Fähigkeit, mit Sachkenntnis entscheiden zu können. Je freier also das Urteil eines Menschen in Beziehung auf einen bestimmten Fragepunkt ist, mit desto größerer Notwendigkeit wird der Inhalt dieses Urteils bestimmt sein; (...) Freiheit besteht also in der, auf Erkenntnis der Naturnotwendigkeiten gegründeten Herrschaft über uns selbst und über die äußere Natur: sie ist damit notwendig ein Produkt der geschichtlichen Entwicklung.“⁶¹

Marx und Engels ist es deshalb mühelos gelungen, den Hegelschen Begriff des Bewusstseins materialistisch zu deuten und in dieser Hinsicht Hegel „vom Kopf auf die Füße zu stellen“, weil in Hegels Bewusstseinsbegriff sowohl die Bestimmung der Subjektivität im Sinne der Singularität der Ich-Perspektive als auch diejenige der Freiheit im Sinne des unbedingten Vermögens des Ichs allenfalls als letztlich aufzuhebende Momente gedacht werden zugunsten des unabhängigen Beisichselbstseins des Geistes.⁶² Solch ein Verständnis

⁶⁰ Vgl. hierzu z.B. G.W.F. HEGEL, Theorie-Werkausgabe Band 3, Frankfurt a. M. 1970, 155-177; Bd. 10, 290-302.

⁶¹ F. ENGELS, Anti-Dühring (1878), in: K. MARX/ F. ENGELS, Werke. Bd. 20, Berlin 1962, 106.

⁶² Diese Einschätzung mag provozierend erscheinen, weil Hegel zum einen das Absolute als Subjekt bezeichnet (vgl. etwa HEGEL, Werke Bd. 3, 22ff.)

von Bewusstsein lässt sich jedoch auch naturalistisch erklären, wenn man Geist durch Materie ersetzt oder Geist als notwendiges Epiphänomen eines biologischen Prozesses deutet. Ein Freiheitsverständnis in der Tradition Hegels und dessen Rezipienten kann folglich schwerlich als Bollwerk gegen den Naturalismus dienen.

Naturalistische Theorien lassen sich jedoch auch nicht mit bloßen Hinweisen auf vermeintlich empirische Erfahrungen von Willensfreiheit nicht widerlegen, denn diese Erfahrungen werden ja gerade als illusionär gebrandmarkt. Kant ist zuzustimmen, wenn er schreibt, dass Freiheit in theoretischer Hinsicht eine transzendente Idee ist, die nicht empirisch zu beweisen ist, und dass die Realität der Freiheit in praktischer Hinsicht allein in Verbindung mit der Einsicht des unbedingten Sollens unmittelbar einleuchtet. Zwischen empirischen Erfahrungen und der Idee der Freiheit klafft also ein „garstig breiter Graben“, der niemals durch Rückgang auf Erfahrung zu überwinden ist. Daraus folgt aber auch umgekehrt, dass die Idee der Freiheit niemals im Rekurs auf empirische Experimente zu widerlegen ist – auch hier gilt die Unmöglichkeit der empirischen Beweisbarkeit. Wer die Freiheit als Illusion bezeichnet und sich dabei auf Erfahrung bezieht, hat die grundlegende Kopernikanische Wende der Kantischen Transzendentalphilosophie nicht vollzogen und verharrt ebenso im „dogmatischen Schlummer“ vorkritischen Philosophierens wie die Schul-Metaphysik. Somit kann der Kantische Freiheitsbegriff womöglich doch einen Beitrag dazu leisten, naturalistische Bewusstseinstheorien ihren Plausibilitätsanspruch zu nehmen, und zwar deshalb, weil er sich – in seiner Doppelung von transzendentaler und empirischer Freiheit – nicht naturalisieren lässt. Hierzu sind jedoch

und zum anderen diesem durchaus Freiheit eben als unabhängiges Beisichselbstsein zuspricht. Doch erstens bezeichnet Hegel mit dem Begriff „Subjekt“ nicht die singuläre Ich-Perspektive, sondern die Wirklichkeit eines alleinigen Absoluten. Folglich verwendet Hegel den Subjektbegriff als ontologischen Begriff zur Bezeichnung des Prinzips dessen, was in Wahrheit wirklich ist (ebd.), und das ist letztlich nichts anderes als das alleine Allgemeine, also der absolute Geist und dessen Sich-selbst-setzen und Zu-sichselbst-kommen. Und zweitens bezeichnet der Begriff der Freiheit dementsprechend nicht die absolute Spontaneität eines absoluten Ichs, sondern die Notwendigkeit des Für-sich-seins des Absoluten. Freiheit und Notwendigkeit fallen folglich zusammen. Die Singularität und die Spontaneität eines Ichs dagegen sind letztlich aufzuhebende Momente des Absoluten.

drei Modifizierungen des Kantischen Freiheitsgedankens notwendig: Erstens ist die Lücke hinsichtlich der Verhältnisbestimmung von Subjektivität und Freiheit wie auch von absoluter und endlicher Freiheit zu schließen. Zweitens ist zu zeigen, dass ein transzendentaler Freiheitsbegriff die Dimension des Politisch-Sozialen nicht per se ausschließt, sondern dass vielmehr eine konsistente Begriffsbestimmung individueller wie sozialer Freiheit auf einen Begriff transzendentaler Freiheit als Möglichkeitsbedingung angewiesen ist. Damit kann die individualistisch-privatistische Drift und der Eindruck der reinen Selbstbezüglichkeit und des Herrschaftscharakters eines autonomen Subjekts überwunden werden. Und drittens ist entgegen der theologisch motivierten Kritik an Kants Freiheitsverständnis deutlich zu machen, dass eine Theologie, in der das Autonomieprinzip im Zentrum steht, keineswegs dem Geschenkcharakter der Offenbarung entgegensteht oder sich eines „Ausverkaufes des Glaubens“ schuldig macht, weil Freiheit sich auch in Kantischer Tradition als verdankte Freiheit begreifen lässt, die offen ist für den Anspruch eines Unbedingten.

3. Subjektivität und Freiheit als Prinzipien einer philosophischen Theologie

3.1 Unbedingte Freiheit als Bestimmung von Subjektivität⁶³

Kant hatte die Freiheit allein als Willensfreiheit bestimmt und dabei zwischen transzendentaler und empirischer Freiheit unterschieden. Dabei bleibt jedoch sowohl die Verhältnisbestimmung von Freiheit und Subjektivität als auch diejenige von transzendentaler und empirischer Freiheit unterbestimmt. Johann Gottlieb Fichte hat deshalb den Freiheitsbegriff weiter bestimmt, und dies im Kontext seiner Überlegungen zum absoluten Ich und zur Möglichkeit absoluten Wissens, welches er mit dem Selbstbewusstsein des absoluten Ichs identifiziert.⁶⁴ Insofern kann das absolute Ich mit der Subjektperspektive des

⁶³ Vgl. hierzu auch detailliert S. WENDEL, *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Regensburg 2002, 246-313.

⁶⁴ Absolut ist dieses Wissen nicht etwa im Sinne von Allwissenheit, sondern allein in der Hinsicht, dass es unmittelbar und darin vorreflexiv ist, in ihm vereinen sich als Tathandlung sowohl Rezeptivität und Spontaneität als

Ichs gleichgesetzt werden, welche die Singularität bezeichnet, die dem Ich aufgrund der Unhintergebarkeit der Ich-Perspektive hinsichtlich seines Erkennens zukommt und die in einer präreflexiven Vertrautheit mit sich besteht⁶⁵ – im Unterschied zur Personperspektive, d. h. seiner Einzelheit und seines Bezugs zu Anderen.⁶⁶

auch Erkennen und Handeln. Als solche ist das absolute Wissen Möglichkeitsbedingung von Erkenntnis. Vgl. hierzu z.B. J.G. FICHTE, *Fichtes Werke*. Hg. v. I.H. FICHTE, Band I, *Zur theoretischen Philosophie*, Berlin 1971, 91; vgl. auch ebd., Band II, 374. Vgl. hierzu ausführlich auch D. HENRICH, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt a. M. 1967.

⁶⁵ Vgl. zu diesem Verständnis von Subjektivität im Anschluss an entsprechende Überlegungen Dieter Henrichs, Manfred Franks und Klaus Müllers meine Ausführungen in S. WENDEL, *Affektiv und inkarniert*, 246-271.

⁶⁶ Vgl. zur Bestimmung der Subjektperspektive als Einmaligkeit und Einzigartigkeit des Ichs sowie zur Doppelstruktur des Ichs als Subjekt und Person z.B. D. HENRICH, *Selbstbewußtsein und spekulatives Denken*, in: DERS.: *Fluchtlinien. Philosophische Essays*, Frankfurt a. M. 1982, 125-181, 137 und 142.

Hier ist jedoch zu betonen, dass zwischen dem Selbstbewusstseinsbegriff Fichtes und demjenigen Henrichs ein wichtiger Unterschied besteht: Fichte vertritt eine egologische Bewusstseinstheorie, setzt also Bewusstsein mit dem absoluten Ich und damit mit der Subjektperspektive eines Ichs gleich und kann deshalb Subjektivität mit Freiheit verbinden. Henrich dagegen formuliert im expliziten Rekurs auf monistische Traditionen etwa Spinozas und Hegels eine nichtegologische Bewusstseinstheorie, in der Subjektivität als präreflexive Vertrautheit letztlich mit einem ichlosen Ereignis gleichgesetzt wird (vgl. z.B. D. HENRICH, *Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie*, in: R. BUBNER/ K. CRAMER/ R. WIEHL (Hg.), *Hermeneutik und Dialektik*. FS Hans-Gorg Gadamer. Aufsätze I, Tübingen 1970, 257-284). Freiheit ist dann Henrich zufolge nicht gleichursprünglich mit Bewusstsein, sondern lediglich – qua Selbstbewusstsein – Moment des Bewusstseins, wenn Freiheit auch für Henrich mehr ist als bloße Willensfreiheit (vgl. hierzu z.B. DERS., ...und verstehe die Freiheit, in: TH. PRÖPPER (Hg.), *Bewußtes Leben in der Wissensgesellschaft*. Wolfgang Frühwald und Dieter Henrich Ehrendoktoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, Altenberge 2000, 59-78). Es ist jedoch zu fragen, ob das ichlose Bewusstseinsereignis noch mit dem Ausdruck „Subjekt“ bezeichnet werden kann, meint doch Subjektivität Henrich zufolge gerade die Einmaligkeit und Unhintergebarkeit der Ichperspektive, die in der prä-

Die Subjektperspektive verknüpft Fichte mit der Freiheit, wobei er zwischen absoluter bzw. unbedingter Freiheit und Willensfreiheit unterscheidet: Erstere geht letzterer voraus als deren Bedingung der Möglichkeit, wobei die absolute Freiheit im Unterschied zur Freiheit des Willens nicht mehr als einzelnes Vernunftvermögen bestimmt ist, sondern als Bestimmung des absoluten Ichs, in dem alle Vermögen der Vernunft vereinigt sind. Diese unbedingte Freiheit des Ichs ist positive Freiheit, also ein unbedingtes Vermögen in der Einheit von Aktivität und Passivität, denn anders wäre es nicht als Tätigsein zu bestimmen. Dem Ich unbedingte Freiheit zuzusprechen bedeutet jedoch keineswegs, ihm Allmacht, Vollkommenheit oder Unendlichkeit zu präzisieren. Denn hinsichtlich seiner Personperspektive ist die Freiheit des Ichs endlich und unterliegt vielfachen externen Einflüssen, die sie bedingen. So gesehen ist das Ich unbedingte und bedingt zugleich, wobei die menschliche Freiheit jedoch keineswegs vollkommen ist, eben weil sie auch und vor allem bedingt ist. Vollkommen ist allein die absolute Freiheit, und absolut frei ist allein das Absolute selbst.⁶⁷

reflexiven Vertrautheit gegeben ist. Diese Perspektive wird jedoch zugunsten eines ichlosen Bewusstseins nochmals „hintergangen“, und insofern widerspricht eine monistische, nichtegologische Bewusstseinstheorie genau besehen jener Theorie der Subjektivität im Sinne einer präreflexiven Vertrautheit mit sich, die von Henrich als Fichtes ursprüngliche Einsicht zu Recht in Anspruch genommen wird. Zudem kann der Bewusstseinsbegriff Henrichs entgegen dessen eigener Intention dem Naturalismus nicht wirklich widerstehen, weil sich der Begriff einer nichtegologischen Vertrautheit als ichloses Ereignis durchaus naturalistisch reformulieren lässt. Ein auf Subjektivität und Freiheit als gleichursprüngliche Prinzipien orientiertes transzendentes Verständnis von (Selbst-)bewusstsein dagegen macht naturalistische Anschlüsse unmöglich. Vgl. zu dieser Kritik an einer nichtegologischen Bewusstseinstheorie ausführlich S. WENDEL, *Affektiv und inkarniert*, 271-283.

⁶⁷ Vgl. zu diesem Verständnis transzendentaler Freiheit vor allem H. KRINGS, *Freiheit*, in: DERS., *System und Freiheit*, 99-130. Vgl. hierzu aus theologischer Perspektive besonders TH. PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München³1991, 182-194; M. STRIET, *Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Friedrich Nietzsches*, Regensburg 1998, 250ff.

Dieses Konzept geht in entscheidenden Punkten über Kant hinaus: Erstens ist Freiheit mit dem Begriff des Ichs vermittelt, zweitens ist sie nicht auf Willensfreiheit reduziert, und drittens ist Freiheit nicht allein absolute Spontaneität, vielmehr fallen in ihr als Vermögen Aktivität und Passivität, Spontaneität und Rezeptivität zusammen. Es bleibt aber noch zu zeigen, inwiefern unbedingte und bedingte Freiheit miteinander vermittelt sind, und inwiefern dieses Verständnis von Freiheit sich den genannten Einwänden gegen den transzendentalen Freiheitsbegriff zu entziehen vermag.

3.2 Unbedingte und bedingte Freiheit: Die Erscheinung des Unbedingten in der Geschichte

Um unbedingte und bedingte Freiheit miteinander vermitteln zu können, lässt sich auf ein weiteres Motiv der Philosophie Fichtes rekurrieren, und zwar auf das Motiv des Bildbegriffs, den Fichte in seiner Spätphilosophie vorgelegt hat.⁶⁸ Hier macht Fichte deutlich, dass Unbedingtes und Bedingtes nicht im Gegensatz zueinander stehen, sondern miteinander durch ein Bildverhältnis vermittelt sind, das auch das Verhältnis von absolutem und empirischem Ich bestimmt. Der Bildbegriff löst das Problem, wie neben Absolutem noch Endliches bestehen kann: Das Endliche, Bedingte ist Erscheinung des Absoluten, umgekehrt präsentiert sich das Absolute als Bild, in dem das Absolute ganz im Bild enthalten ist. Deshalb ist es weder Abbild eines Urbildes noch etwas neben dem Absoluten.⁶⁹ Dieses Bildver-

⁶⁸ Vgl. z.B. J.G. FICHTE, Die Anweisung zum seligen Leben, in: Werke Bd. 5, Zur Religionsphilosophie, 397-580; DERS., Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss, 1810, in: Werke Bd. 2, Zur theoretischen Philosophie II, 695-709. Der dort entwickelte Bildgedanke findet sich allerdings auch schon bei anderen Philosophen und Theologen, so etwa bei Anselm von Canterbury, Dietrich von Freiberg oder Meister Eckhart. Ebenso lassen sich Parallelen zu Philosophen des 20. Jh. ziehen, die sich ebenfalls mit dem Begriff des Bildes auseinandergesetzt haben, so z.B. zu Heidegger, Wittgenstein und Adorno.

⁶⁹ Vgl. hierzu etwa H. VERWEYEN, Zum Verhältnis von Wissenschaftslehre und Gesellschaftstheorie beim späten Fichte, in: K. HAMMACHER (Hg.), Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes, Hamburg 1981, 315-329; S. WENDEL, Bild des Absoluten werden –

hältnis gilt sowohl für das Verhältnis zwischen absolutem bzw. transzendentelem und empirischem Ich sowie für das Verhältnis von unbedingter und bedingter Freiheit: Keineswegs stehen beide unvermittelt nebeneinander oder gar in einem hierarchischem Verhältnis, noch ist die unbedingte Freiheit eine Freiheit außerhalb des konkreten Ichs. Sie ist vielmehr ein Moment Unbedingtheit in der Bedingtheit des Individuums, ein Allgemeines im Besonderen des konkreten In-der-Welt-seins. Das heißt auch: Ebenso wenig wie die Subjektperspektive des Ichs – das absolute Ich – gleichbedeutend ist mit Vollkommenheit oder Unendlichkeit, also quasi mit Vergöttlichung, ebenso wenig bedeutet die absolute Freiheit des Ichs, dass dieses Ich vollkommen frei wäre. Das Moment formal unbedingter Freiheit setzt die grundsätzliche Endlichkeit menschlicher Freiheit nicht außer Kraft, sie ist lediglich Möglichkeitsbedingung jener Freiheit.⁷⁰

Das Unbedingte erscheint also als Moment im Bedingten, unbedingte Freiheit kommt in der Endlichkeit des Daseins zum Ausdruck, setzt sich in der Bedingtheit menschlicher Existenz ins Bild. Damit ist es trotz seiner Formalität nicht ungeschichtlich und abstrakt, sondern auf die Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz hin eröffnet, weil unbedingte Freiheit als Moment endlicher Freiheit Möglichkeitsbedingung dafür ist, dass das Ich in der Geschichtlichkeit seines je eigenen Daseins erkennt und handelt. Deshalb ist dieses Freiheitsverständnis auch weder solipsistisch noch per se unpolitisch.

Geisel des anderen sein. Zum Freiheitsverständnis bei Fichte und Levinas, in: G. LARCHER/ K. MÜLLER/ TH. PRÖPPER (Hg.), *Hoffnung die Gründe* nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung, Regensburg 1996, 164-173.

⁷⁰ Dieser Freiheitsbegriff ist Möglichkeitsbedingung dafür, den Gedanken der irreduziblen Autonomie des Individuums überhaupt konsistent denken zu können, denn dieser Gedanke entzieht sich gemäß der Kritik Kants an der Logik des Scheins empirischer Rechtfertigungsversuche. Die Überzeugung der Singularität und der Freiheit des Einzelnen gegenüber dem Zugriff des Allgemeinen trägt nun auch das Philosophieren Adornos, der den Begriff transzendentaler Freiheit bekanntlich kritisiert. Doch Adornos Votum für die gesellschaftliche Bedeutung der Autonomie des Individuums bleibt ohne Rechtfertigung, wenn nicht eine Möglichkeitsbedingung dieser Autonomie gedacht wird, die nicht gesellschaftlich zu begründen ist. Adorno nimmt somit genau *den* Begriff der Freiheit implizit in Anspruch, den er explizit kritisiert.

Denn die Freiheit ist in ihrer Spannung von Unbedingtheit und Bedingtheit eine Freiheit des Ichs, das nicht nur Subjekt ist, sondern Person. Und als Person ist das Ich immer schon in ein Beziehungsverhältnis zu Anderen gestellt – in einem Verhältnis wechselseitiger Anerkennung von Ich und anderem Ich und damit auch der Anerkennung anderer Freiheit. Dieses Anerkennungsverhältnis impliziert eine ethische Haltung, die auch von politisch-gesellschaftlicher Bedeutung ist: die Singularität und die Freiheit des Anderen anzuerkennen und dafür in Freiheit Verantwortung zu übernehmen.⁷¹

Dieses Freiheitsverständnis ist auch nicht egoistisch oder „transzendenzimmun“: Denn zum einen ist die Freiheit in ihrer Verbindung mit Moralität als Vermögen zu bestimmen, Verantwortung für den Anderen zu übernehmen, und das ist alles andere als egoistische Willkürfreiheit. Und zum anderen vermag sich das Ich in Freiheit, also ohne Ausübung von Zwang oder Gewalt, sondern in „freier Selbstgesetzgebung“ dem Anspruch eines Unbedingten zu öffnen: der Unbedingtheit eines moralischen Anspruches, aber auch der Unbedingtheit, die es als Moment in sich trägt und deren Bild es ist. Das Ich kann für diese Unbedingtheit nicht als Ursprung aufkommen, weil es selbst ja bedingt ist. Allein eine absolute Freiheit, deren Bild das Moment Unbedingtheit in der Bedingtheit des konkreten Ichs ist, vermag Grund dieses Unbedingtheitsmomentes zu sein. In dieser Hinsicht erweist sich die menschliche Freiheit als eine Freiheit, die sich einer vollkommenen Freiheit verdankt.⁷² Hier besteht eine Übergangsmöglichkeit von der Philosophie zu einer auf philosophische Rechtfertigung zurückgreifenden Theologie.

⁷¹ Vgl. hierzu S. WENDEL, *Affektiv und inkarniert*, 298-313; DIES., *Bild des Absoluten werden – Geisel des anderen sein*, 166ff.

Der Bezug zur Ethik und zur Politik ist auch deshalb gegeben, weil Sollen und Können eine Einheit bilden und mit Selbstbewusstsein verknüpft sind: Mit der Erkenntnis seiner selbst erfasst das Ich auch die Evidenz von unbedingtem moralischem Anspruch und von Freiheit, und diese Erkenntnis vermittelt sich interpersonal im Anerkennungsakt – ein Aspekt, der bei Kant noch ungedacht geblieben war, dann aber von Fichte entwickelt wird.

⁷² Vgl. S. WENDEL, *Affektiv und inkarniert*, 280ff.

3.3 Das Denken von Subjektivität und Freiheit und der Glaube an einen geschichtsmächtig handelnden Gott

Eine Theologie, die sich einer transzendentalen Philosophie von Subjektivität und Freiheit verpflichtet weiß, hat die Kantische Kritik der Metaphysik ebenso mitvollzogen wie dessen Wende zur Praxis in der Religionsphilosophie. Damit hat sie sich von der dogmatischen Metaphysik und deren Versuch, etwa die Existenz Gottes mittels theoretischer Vernunft zu beweisen, verabschiedet; ihre Reflexionen stehen unter dem Primat der praktischen Vernunft und verstehen sich als Theologie, die die Kantische Frage „Was darf ich hoffen?“ zu beantworten sucht.⁷³ Die theologische Bedeutung dieser Konzeption soll abschließend in mehreren Thesen verdeutlicht werden.⁷⁴

⁷³ Das bedeutet allerdings nicht, dass sie auf theoretische Spekulationen gänzlich verzichtet, doch diese sind kein Selbstzweck, sondern stehen im Dienst der Reflexion praktischer Vernunft und unterliegen somit der Maßgabe der Selbstbescheidung. Solch eine Theologie erweist sich als „radikal modern“ (A. Rimbaud), ist sie doch den Grundmotiven der Aufklärung und der neuzeitlichen Moderne verpflichtet, die sie auch in der so genannten Spätmoderne im Gegensatz zu mit postmodernen Konzepten sympathisierenden theologischen Modellen als bleibend gültig begreift.

⁷⁴ In prägnantester Form hat bislang Thomas Pröpper eine Theologie vorgelegt, die das Freiheitsprinzip zugrundelegt, und dies in kritischer Auseinandersetzung mit anderen theologischen Konzeptionen, die den Freiheitsgedanken rezipieren, wie z.B. Karl Rahner, Wolfhart Pannenberg oder Trutz Rendtorff (vgl. z.B. K. RAHNER, *Theologie der Freiheit*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 6, Einsiedeln 1965, 215-237; W. PANNENBERG, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1972; T. RENDTORFF, *Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung*, Gütersloh 1972). Pröpper nennt fünf Kernmotive dieser Theologie der Freiheit: das Dasein eines freien Gottes entgegen monistischer Konzepte zu vertreten, den Sinn der geschichtlichen Selbstoffenbarung Gottes und die Relevanz ihrer Gratuität aufzuzeigen, die Anerkennung der menschlichen Freiheit auch durch das Handeln Gottes zu verdeutlichen, die Schöpfungsdifferenz anzuerkennen, und schließlich das Freiheitsparadigma auch für die Trinitätslehre fruchtbar zu machen. Vgl. zum Konzept Pröpfers vor allem: TH. PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*; DERS., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg 2001.

Erstens: Hinsichtlich der fundamentaltheologischen Aufgabe, die traditionell als *demonstratio religiosa* bezeichnet wurde, besteht die Möglichkeit, den Begriff der Religiosität mit den Begriffen Subjektivität und Freiheit zu verknüpfen insofern, als Religiosität als die Haltung eines Ichs verstanden werden kann, das sich selbst als verdanktes Subjekt und als verdankte Freiheit erkannt hat.⁷⁵ Dadurch wird sowohl eine externalistische Erklärung von Religiosität ausgeschlossen als auch eine heteronome Deutung der religiösen Haltung.

Zweitens: In bezug auf die Gotteslehre wird das Absolute nicht als anonyme, alleine göttliche Macht, Energiestrom oder Urgrund verstanden, sondern – wie schon das menschliche Ich – als Subjekt und als Person, die in Beziehung zur Welt und zum menschlichen Dasein steht, das sich ihm verdankt. Das Absolute ist also kein Es, sondern Ich, nicht Göttliches, sondern Gott, in dem Subjekt- und Personperspektive zusammen kommen, und als dieses ist das Absolute zugleich unbedingte, vollkommene Freiheit.

Drittens: Dieses Gottesverständnis hat Folgen für das Schöpfungs- und für das Offenbarungsverständnis: Schöpfung ist dann nämlich weder notwendiges Geschehen etwa eines Zu-sich-selbstkommens des Absoluten noch bloße Ordnung einer ewigen *materia prima*, sondern – eben als Schöpfung – ein Akt einer unbedingten Freiheit, und dies *ex nihilo*, also aus sich selbst heraus.⁷⁶ Und Offen-

⁷⁵ Hier bestehen durchaus Parallelen zu Schleiermachers Bestimmung von Religiosität als Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit. Allerdings ist Schleiermachers Konzept von Religion in zwei Punkten revisionsbedürftig: zum einen hinsichtlich der fehlenden Verhältnisbestimmung von Religiosität und Religion und der mangelnden Berücksichtigung der interpersonalen bzw. sozialen Dimension beider, zum anderen hinsichtlich der Frage, inwiefern diese Bestimmung von Religiosität Raum lässt für die Freiheit jedes Einzelnen, sich als religiös zu bezeichnen oder nicht. Vgl. hierzu z.B. S. WENDEL, „Sinn und Geschmack für's Unendliche“. Religiosität als Existential bewussten Lebens, in: *Bijdragen* 2005 (im Erscheinen).

⁷⁶ Wird Schöpfung als *creatio ex nihilo* gedacht, dann ist es notwendig, Materie als Teil der göttlichen Subjekt-Person zu denken, denn anders könnte Gott nicht Grund auch der materiellen Welt sein und diese in einem Akt absoluter Spontaneität schaffen. Schon Giordano Bruno oder Baruch de Spinoza haben die Notwendigkeit erkannt, die Materie als Teil Gottes zu denken, doch haben sie Materie in ihrer monistischen bzw. pantheistischen

barung ist dementsprechend kein notwendiges Zur-Erscheinung-kommen des Absoluten in der Geschichte, sondern ein das Bilder-
verbot wahrendes „Ins-Bild-setzen“ Gottes als freie Mitteilung und
Entäußerung seiner selbst in der Geschichte, insbesondere in der
Inkarnation in der konkreten menschlichen Subjekt-Person Jesus von
Nazareth als Bild des Unbedingten in der Geschichte.⁷⁷

Viertens: Dem Schöpfungshandeln entsprechend ist das Heils-
handeln Gottes zu charakterisieren: Weder ist es notwendig, noch
kann es vom Menschen erzwungen werden. Das gilt sowohl für die
Ouverture als auch für das Finale: Gott hat sich uns in Freiheit selbst
mitgeteilt, in besonderer Art und Weise in Jesus von Nazareth als
Bild Gottes, und in dieser Selbstmitteilung ist bereits das angebro-
chen, was uns zugesagt ist: Heil, Befreiung, Erlösung. Und dennoch
steht vollkommene Erlösung noch aus: Sie ist zwar im Heilshandeln
Jesu antizipiert, doch noch nicht vollkommen realisiert. Diese Span-
nung von „jetzt schon“ und „noch nicht“ verunmöglicht eine strikt
präsentische Eschatologie; es bleibt ein Moment der Hoffnung auf
Realisierung dessen, was verheißen ist. Hier ist noch ein weiterer
Aspekt bedeutsam: Erhofft wird keine Erlösung, die mit einer Auflö-
sung oder Aufhebung des Endlichen und Bedingten im Unbedingten,
des Einzelnen im Allgemeinen identisch wäre; erhofft wird kein
Aufgehen des einzelnen, menschlichen Ichs in einem Absoluten, kein
Verschwinden des Individuums in der All-Einheit eines Urgrundes.
Erhofft wird die individuelle Existenz jedes einzelnen Ichs durch den
Tod hindurch, über den Tod hinaus – andernfalls wäre die Ich-
Perspektive, also die Subjektivität nicht unhintergebar und das Ich
nicht wirklich singular, sondern könnte doch noch im Tod „hinter-
gegangen“ werden.

Perspektive lediglich als Moment bzw. Modus der alleinigen göttlichen Sub-
stanz verstanden.

⁷⁷ Hier lassen sich Überlegungen sowohl zur Bestimmung des innertrinitari-
schen Verhältnisses der göttlichen Personen als auch zur Verhältnisbestim-
mung der Freiheit Gottes und derjenigen der göttlichen Personen anschlie-
ßen, und dies jenseits von Tritheismus einerseits und Modalismus anderer-
seits. Vgl. hierzu z.B. G. ESSEN, Die Freiheit Jesu. Der neuchalcedonische
Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphiloso-
phie, Regensburg 2001; M. STRIET, Spekulative Verfremdung? Trinitäts-
theologie in der Diskussion, in: HerKorr 56 (2002) 202-207.

Fünftens: In Bezug auf das Verständnis des menschlichen Handelns – sei es die Lebenspraxis und Lebensführung im allgemeinen, sei es die Glaubenspraxis im besonderen – wird die menschliche Freiheit prinzipiell anerkannt, und zwar sowohl im Hinblick auf die Freiheit des Menschen, moralisch zu handeln, d. h. dem Anspruch eines Unbedingten zu entsprechen, als auch hinsichtlich der Freiheit des Menschen, auf die Existenz Gottes und auf seine unbedingte Heilszusage zu vertrauen. Für die konkrete Glaubenspraxis heißt das: Nicht aus Hoffnung auf Lohn, aus Furcht vor Strafe oder aus einer puren Gehorsamshaltung heraus stellt sich der Glaubende in die Praxis der Nachfolge Jesu, sondern aus freier Zustimmung zu der Botschaft, die der Nazarener bezeugt hat. Diese menschliche Freiheit steht der göttlichen Freiheit nicht entgegen, im Gegenteil: Gott würde ja seiner eigenen Freiheit widersprechen, würde er die Freiheit dessen nicht anerkennen, der sein eigenes Bild ist. Dann aber wäre Freiheit nicht absolut, d. h. vollkommen.⁷⁸

⁷⁸ Diese Perspektive hat u.a. auch für das Theodizeeproblem besondere Bedeutung, wie Magnus Striet verdeutlicht hat (vgl. M. STRIET, Versuch über die Auflehnung. Philosophisch-theologische Überlegungen zur Theodizeefrage, in: H. WAGNER (Hg.), Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem, Freiburg 1998, 48-89).

Man könnte gegen das hier skizzierte theologische Konzept einwenden, dass es einen Rest-Anthropomorphismus impliziere, Bestimmungen des menschlichen Ichs hypostasiere und so dem Projektionsverdacht Feuerbachs ausgesetzt sei, und dass es Gott und Welt einander entgegensetze und somit letztlich nicht mit den Ergebnissen der modernen Naturwissenschaften vermittelbar sei. Diesen Einwänden lässt sich wie folgt begegnen: Erstens ist der Anthropomorphismus im Rückgriff auf sprachphilosophische und ontologische Paradigmata zu durchbrechen. Sprachphilosophisch ist das Analogieprinzip herauszustellen, dass auch für die Bezeichnung Gottes als Subjekt und als Person gilt, ontologisch ist zu betonen, dass die Bezeichnung Gottes als Subjekt in Rezeption der Kantischen Metaphysikkritik nicht mehr substanzmetaphysisch gebraucht wird; folglich ist Gott kein höchstes Seiendes qua Einzelseiendes im Aristotelischen Sinn und damit auch kein „über der Welt hockendes Wesen“. Dieses Argument lässt sich im Übrigen auch gegen den Hypostasierungsvorwurf vorbringen, denn ist Gott nicht als höchstes Seiendes zu verstehen, dann ist er auch nicht zu einem höchsten Wesen zu hypostasieren. Der Einwand der Entgegensetzung von Gott und Welt schließlich mag noch gegenüber Kant zutreffen, nicht mehr jedoch

Gelingt es der Philosophie wie der Theologie, den Freiheitsbegriff in der hier skizzierten Weise auch angesichts naturalistischer Bestreitungen von Freiheit einsichtig zu machen und als Prinzip zu vertreten, dann wird es auch in Zukunft möglich sein, sich in der Formulierung ethischer wie politischer Maximen auf die menschliche Freiheit zu berufen, die unverrückbar die Würde der menschlichen Person bestimmt und niemandem zu- oder abgesprochen werden kann, sondern ihm immer schon gegeben ist gemäß dem Grundsatz: „Der Mensch ist frei geboren!“

gegenüber der Modifizierung des Kantischen Ansatzes etwa bei Fichte, der Gott und Welt, Bedingtes und Unbedingtes im Bildbegriff in einem Verhältnis der Identität in Differenz miteinander vermittelt. Diese Verhältnisbestimmung steht naturwissenschaftlichen Erkenntnissen nicht notwendig entgegen.