

Gunda Werner

Freiheit und Sünde

Eine theologiegeschichtliche Rekonstruktion

ABSTRACT 

Als die „unschicklichste Denkart“ charakterisierte Immanuel Kant die Vorstellung der christlichen Erbsünde. Wie etwas Sünde und Vererbung sein könne, hinterfragt auch Karl Barth ironisch. Die beiden sind mit ihrer Kritik an der Vorstellung, eine erste Sünde Adams könne vererbt werden, nicht alleine. Und doch ist diese Vorstellung für die christliche Religion prägend und katholisch bindend bis heute. Der Aufsatz möchte das Thema der Freiheit in einer kritischen theologiegeschichtlichen Relektüre auf diese Einführung innerhalb des theologischen Mainstream offenlegen und problematisieren. Denn Freiheit wird sehr eng mit dem Freien Willen zusammengebunden und durch diesen mit der Vorstellung einer vererbten Ursünde. Durch diese theologiegeschichtliche Kritik wird deutlich, dass sich in der Erbsündenlehre nicht nur ein lehramtlich bestätigter Übersetzungsfehler findet, die logische Ausweglosigkeit dieses Denkens theologischen Protest hervorgerufen hat, sondern bereits frühneuzeitlich Traditionskorrekturen vorgenommen wurden, um diese Vorstellung der Erbschuld und ihrer Konsequenzen für die Freiheit etwas abzumildern. Dies reichte der Aufklärung freilich nicht aus und mit Immanuel Kant wird die Trennlinie zwischen einer Schuldtheorie aus eigener Freiheit und eines vererbten Schuldzusammenhangs gezogen. Was aber hängt an der Freiheit? Weshalb sind die kritischen Stimmen gegenüber dem theologischen Mainstream so relevant?

For Immanuel Kant, the Christian idea of the original sin was the “most unfitting notion”. Karl Barth also cynically questioned how something can be sin or hereditary. Kant and Barth are not the only ones who criticise the belief that

the original sin of Adam is passed on. Yet, this idea is a defining aspect of the Christian religion and still a binding concept in Catholicism. This article aims to investigate the subject of freedom and its narrow interpretation in the theological mainstream through a critical theological-historical rereading. Freedom is closely entwined with free will and thus with the idea of a hereditary original sin. A theological-historical critique reveals not only a magisterially proven translation mistake in the doctrine of original sin and the theological protest against the logical aporia. It also uncovers corrective changes in tradition – already during the early modern period – to somewhat balance the constraints imposed by the notion of the original sin and its consequences on the concept of freedom. The Age of Enlightenment, of course, went even further and Immanuel Kant draws the line between a theory of sin based on individual freedom and hereditary sin. What is it about freedom? What makes the critical voices challenging the theological mainstream so relevant?

BIOGRAPHY

Gunda Werner, 1992–1998 Studium der Theologie und Philosophie in Münster, 1995–2009 Arbeit in verschiedenen Bereichen der Pastoral, Bildungsarbeit, Seelsorge, Pflege und Veranstaltungsmanagement, 2005 Promotion zum Dr. theol; 2012–2015 Assistentin am Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Ruhr-Uni Bochum, 2015 Habilitation mit einer dogmenhistorischen Arbeit zum Bußsakrament; 2015 und 2017 Lehrstuhlvertretungen in Bonn und Bochum, 2016 Ruf auf die Juniorprofessur für Dogmatik in Tübingen; 2018 Professorin für Dogmatik in Graz; Diplom in der Themenzentrierten Interaktion nach Ruth Cohn; Visiting Fellow in den USA und Trinidad.

E-Mail: gunda.werner@uni-graz.at

KEY WORDS

Freiheit; Gewissensfreiheit; Immanuel Kant; Martin Luther; Paulus; Sünde; II. Vatikanum

Ist die Freiheit heute ein Phantom? Ein Phantom, so informiert die griechische Wurzel, ist ein Phantasie- oder Trugbild. Bekannt ist das Wort sowohl durch Filme als auch im militärischen Bereich. Eine Form von Drohnen heißt Phantom. Berühmt natürlich auch das Musical, in dessen Titel „Oper“ und „Phantom“ miteinander verbunden sind. Ist denn die Freiheit ein Trugbild? Eine Phantasie? Anders gefragt: Was hängt an der Freiheit? Wieso ist Freiheit wichtig – oder so wichtig, dass sie nicht ein Phantom sein sollte?

Die Verfassung der Vereinigten Staaten von 1787 spricht von der Absicht, durch diese Verfassung selbst „das Glück der Freiheit“¹ für alle – auch in Zukunft – bewahren zu wollen. Die Erklärung der Allgemeinen Menschenrechte 1948 ist im Angesicht der Gräueltaten der Nazi-Herrschaft noch einmal dezidierter. Denn die „Anerkennung der angeborenen Würde und dergleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen“² bildet die Grundlage für Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden.

Nimmt man die Konkretisierungen der Freiheit in der Erklärung der Allgemeinen Menschenrechte als Maßstab, dann ist Freiheit ein gefährdetes Gut.

Wie verhält sich zu diesen Betonungen von Freiheit das Phantom der Freiheit? In der Wahrnehmung der gegenwärtigen politischen Situation sowie der Berichte des Hochkommissars für Menschenrechte der UN erscheint es in der Tat so, als sei die Freiheit ein Phantom in vielen Gegenden dieser Welt. Denn die Freiheit, wie sie der Präambel der Erklärung der Allgemeinen Menschenrechte zugrunde gelegt wird, wird in den Artikeln konkretisiert. Werden diese Konkretisierungen als Maßstab genommen, dann ist Freiheit ein gefährdetes Gut: die Meinungsfreiheit, Versammlungsfreiheit, Freiheit auf Asyl, auf selbstbestimmte Eheschließung und vieles mehr. Der Titel der aktuellen LIMINA-Ausgabe aber, so meine ich, verleitet dazu zu meinen, Freiheit gäbe es nur, wenn sie gelebt werden könne. Auf Freiheit als eine zum Menschen gehörende Eigenschaft, also unabhängig vom Vollzug, so meine These, ist nicht zu verzichten. Ohne Freiheit wären spezifisch humane Vollzüge – wie Liebe, Freundschaft, Glauben, Vergeben, Hoffen – nicht denkbar. Diese These möchte ich mit einer historischen Perspektive begründen (1) und damit die Relevanz für ein Festhalten an der Freiheit eröffnen (2).

¹ <https://usa.usembassy.de/etexts/gov/gov-constitutiond.pdf> [31.10.2018].

² <http://www.un.org/depts/german/menschenrechte/aemr.pdf> [31.10.2018].

1 „Gleichwohl war in ihnen der freie Wille keineswegs ausgelöscht worden“

a) *Freiheit unter den Bedingungen realen Menschseins – oder wieso Freiheit mit Sünde in einem Atemzug gedacht wird*

Wenngleich schon zu griechischen Zeiten Freiheit ein Thema philosophischer Reflexion war (Pamen 2011, 802), ist die spezifische Lesart christlicher Tradition von jener noch einmal dadurch unterschieden, dass der konkrete Zustand des Menschen als sündiger reflektiert wird. Die Erfahrung des Menschen, an eine Kraft in ihm/ihr verfallen zu sein, die zur bösen Tat verführt, wird in dichten und existenziell ansprechenden Beschreibungen entfaltet. Die Universalität der Sünde wird im eigenen Handeln erfahren und dies – und da ist die Verbindung zum Thema – als Freiheitshandeln. Wie aber lässt sich die Allgemeinheit der Sünde erklären? Wo liegt ihr Ursprung? Wie steht die Sünde zur Freiheit? Damit kommt Röm 5,12–21 in den Blick. Diese Stelle darf als die Kronzeugin für die klassische Erbsündenlehre gelten. Besonders markant an dieser Stelle ist, dass dies die einzige Stelle ist, „deren nachweisliche Fehlinterpretation (durch Augustinus nämlich) dann später (durch das Tridentinum) lehramtlich rezipiert worden ist“ (Pröpper 2011, 965). Paulus baut im Römerbrief korrespondierende Bilder auf, so z. B. Adam zum Tod, Christus zum Leben. Der Vers 12 – „Wie durch einen einzigen Menschen die Sünde in die Welt kam und durch die Sünde der Tod und auf diese Weise der Tod zu allen Menschen gelangte, weil alle sündigten“ – ist entscheidend für die gesamte weitere theologische Entwicklung, denn die *Vulgata* übersetzte das „eph ho“ mit „in quo“ und baut damit eine relativische Logik auf. Der Vers liest sich nun so, dass alle in Adam gesündigt hätten.

Wird aber „eph ho“ kausal verstanden, wie es dem aktiven Verb „haemarton“ entspricht, dann ist die ursprüngliche Bedeutung wiederhergestellt, die in dieser Kausalität denken wollte. Wird der Vers 12 so gelesen, ergibt er folgende Bedeutung:

„Die Sünde ist zuerst die Tat Adams, der mit ihr der Sünde und in deren Gefolge dem Tod den Eintritt in die Welt öffnete. Dadurch wurden Sünde und Tod die beherrschenden Mächte der Welt. Ohne Zweifel war somit die Sünde Adams verhängnisvoll für alle folgende Menschheit, aber der Zusatz ‚weil alle sündigten‘ präzisiert doch sogleich, dass die späteren Menschen erst durch persönliche Sünde und eigene Entscheidung des von Adam ausgehenden Verhängnisses teilhaftig wurden. [...] Zwar wird

durch den Hinweis auf den geschichtlichen Anfang der Sünde in Adam gerade die Allgemeinheit der Sünde und damit des Todes betont, aber keineswegs in ihrer Entstehung erklärt.“ (Pröpper 2011, 968–969)

Die Entstehung des geschichtlichen Anfangs bleibt offen, und sie wird ebenso stehen gelassen wie die Frage nach dem Ursprung des Bösen. Allerdings ist für Paulus sehr klar, dass, bei aller erfahrbaren Verfallenheit an die Sünde, diese doch eine eigene, persönliche und freiheitliche Tat ist. Der innere Zusammenhang zwischen Freiheit und Sünde ist hier (noch) nicht zugunsten der Sünde aufgelöst.

b) Der Freie Wille – Ort des Freiheitsvollzugs und Thema von Kontroversen

Nachdem es in den ersten Jahrhunderten nicht deutlich gewesen war, wie der Zusammenhang zwischen Adam und seiner Sünde sowie der Sündigkeit der Menschheit und des einzelnen Menschen zu denken ist, wie also dieser Verhängniszusammenhang zu deuten ist, wurde dies durch Augustinus in ein Vererbungsverständnis vereindeutigt. Allerdings mit fatalen Folgen! Möglich wurde diese Vereindeutigung gerade durch den Übersetzungsfehler, denn mit diesem ist der Gedanke einer Vererbung der Schuld in die Theologiegeschichte eingeführt worden. Zudem wird die Vorstellung des Freiheitsvollzuges für sehr lange Zeit an ein Vermögen des Menschen gebunden werden, welches von Augustinus an gewissermaßen theologisch ‚Karriere‘ machen wird: die Frage nach dem freien Willen, dem *liberum arbitrium* also. Dieser wird näherhin mit dem postlapsarischen Zustand des Menschen verknüpft.

Die Frage nach der Freiheit wird auf die Frage des freien Willens konzentriert.

Die Frage nach der Freiheit wird in der Konsequenz auf die Frage des freien Willens konzentriert und damit zur Frage, wie das sittliche Handeln begründet werden kann angesichts der Sünde und des Bösen. Dabei wird für Augustinus leitend, dass das Böse und die Sünde nicht Gott angelastet werden dürfen, sondern alleine dem Menschen, und daher stellt sich die Frage, wie das Handeln des Menschen zu verstehen ist. Hier zeichnet sich in der Werkentwicklung von Augustinus eine Zuspitzung ab, die zugleich die Freiheit des Menschen immer eingegrenzter denkt. (Pröpper 2001, 1000–1010) Erst 397 vollzieht Augustinus in der Schrift *Ad Simplicianum* die Radikali-

sierung des Sündenverständnisses. Damit geht einerseits die Aufgabe der Idee eines freien Willens einher als auch wird hier der entscheidende Schritt zur Erbschuldtheorie vollzogen. (Pröpper 2001, 1000)³

In dieser letzten Schrift fügt Augustinus verschiedene Theoriestränge zusammen. Denn durch diese Radikalisierung des Sündenverständnisses wird nun die Disposition des Menschen so verstanden, dass bei ihm bereits das Wollen selbst Ort des Bösen ist. Das bedeutet aber nichts Geringeres, als dass der Mensch in das Böse schon immer einstimmt. Wenn dem aber so ist, dann kann er nicht einmal mehr der Einladung des Evangeliums frei zustimmen. Deswegen hängt alles an der Gnade, diese aber ist wesentlich frei und unfehlbar, und zwar auch unfehlbar erfolgreich. So ist es am Ende alleine Gottes Wahl, wer zum Heil kommt und wer nicht. Verdient hat es kein Mensch. Erwählt Gott, ist er gnädig; verwirft Gott, ist er gerecht. „Augustinus' Prädestinationslehre ist nicht die schauerliche Idee eines verdüsterten Menschen, sondern die Konsequenz seiner Erfahrung und Lehre von der radikalen Unfreiheit des sündigen Geschöpfes einerseits und der souveränen, unbezwingbaren Macht der göttlichen Gnade andererseits.“ (Pröpper 2011, 1017)

Vor allem aber revidiert Augustinus seine Lehre der Ursünde, denn nun sind alle Menschen als Nachkommen Adams schuldig, auch ohne ihr eigenes Zutun. Damit ist die Erbschuldtheorie eine Konstruktion, die für die Prädestinationslehre, also die Lehre der Vorherbestimmung, notwendig ist; diese wiederum ist nur notwendig, um die Fragen nach dem Übel so zu lösen, dass es Gott nicht trifft. „Gott verwirft nicht aktiv, er prädestiniert nur nicht alle.“ (Pesch 1983, 34)

Lehramtlich wurde freilich die doppelte Prädestination nicht übernommen. Dennoch blieb der Gedanke der Vererbung der Schuld und mit diesem die Schwächung bis Auslöschung der Fähigkeiten des *liberum arbitrium* erhalten.⁴ Aber nicht ohne Widerspruch!⁵ Allerdings findet die wirkliche Auseinandersetzung mit der Vorstellung der Freiheit und der Reichweite der Erbsünde erst durch die Reformation statt, denn besonders die Position Luthers erforderte eine Reaktion der katholischen Kirche, die sogar so weit ging, die Tradition zu verändern, denn lehramtlich konnte ja Luther nicht zugestimmt werden.

c) *Der Disput zwischen Erasmus und Luther*

Exemplarisch und geistesgeschichtlich von Bedeutung wurde deswegen der Disput zwischen Martin Luther und Erasmus von Rotterdam im Vorfeld des

³ In der theologiegeschichtlichen Rekonstruktion orientiere ich mich an der Darstellung von Pröpper 2001, weil in dieser die unterschiedlichen Meinungen bereits eingearbeitet sind. Deswegen finden weitere Entwürfe hier keine Verwendung.

⁴ Die 15. resp. 16. Synode von Karthago (418) und die 2. Synode von Orange (529) thematisieren den freien Willen. Es ist aber die 2. Synode von Orange, die sich in den anhaltenden Streitigkeiten zwischen der augustinischen und pelagianischen Interpretation der Freiheit und des freien Willens im Sinne sogar einer Verschärfung der augustinischen Linie geäußert hatte. Auf dieser Synode wird beschlossen, dass es keine postlapsarische Freiheit der Seele geben kann (DH 371); außerdem wird die Vorstellung der einen Sünde Adams, die auf alle übergegangen sei (DH 372), vertreten.

⁵ Exemplarisch sei hier Petrus Abaelardus genannt, der in seiner



Trienter Konzils. (Vgl. ausführlicher Werner 2017c) Luther ist zutiefst davon überzeugt, „dass der Mensch vor Gott ein Sünder ist“ (Ansorge 2009, 378). Das Sünder-Sein ist dabei dem Menschen in seinem Wesen innewohnend und nicht nur hinzugefügt. Deswegen ist es allein der Barmherzigkeit Gottes zu verdanken, dass sowohl die Schöpfung als auch der in ihr lebende Mensch fortbestehen. Dieser Mensch ist für Luther im Bild des in-sich-verkrümmten Menschen am besten beschrieben. Damit übernimmt Luther die klassische Vorstellung, dass Sünde eine Abwendung von Gott und eine Hinwendung zum Menschen ist. Das „Wesen der Sünde [ist] als Unglauben gekennzeichnet.“ (Pröpfer 2011, 1061) Für Luther sind bereits die Begierde im Menschen selbst als Sünde zu verstehen und die Freiheit, der freie Wille restlos ausgelöscht.

Bei Luther ist jedes Mitwirken des Menschen an der Erlösung ausgeschlossen. Seine Freiheit ist geradezu eine „Freiheit von der Freiheit“.

Wenngleich Luthers Erfahrung in seinem persönlichen Glaubensleben ihn eher veranlassen hätte können zu glauben, dass Gott nicht rettend handelt, glaubt Luther an einen Gott, der rettet und den Sünder/ die Sünderin rechtfertigt im Kreuz Jesu. Weil Luther sich von der Frage leiten lässt, wie es kommen kann, dass Gott angesichts der Sünde rettet, kommt er zu Einsicht, dass es eben Gott alleine ist, der dies tut. Damit aber setzt sich Luther theologisch in Differenz zur Scholastik. In scholastischen Disputen wird Gnade als eine Qualität oder ein Habitus der Seele verstanden. Luther hingegen transformiert diese Vorstellung dergestalt, dass die Gnade die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes zugleich ist, darin ist sie bleibend unverdient und zugleich rechtfertigend. (Vgl. WA 3, 47, 11–16) Deswegen versteht Luther den Menschen als gerechtfertigt und als sündig, er ist *simul justus et peccator*. Weil auch die Reue den Menschen nicht rettet, ist der Mensch ganz und gar auf die Gnade angewiesen. Diese Konsequenz reformatorischer Theologie ist so zu verstehen, dass unter allen Umständen die Idee verhindert werden sollte, die Gnade Gottes könnte erkaufte werden. Damit ist aber jedes Mitwirken des Menschen an der Gnade und der Erlösung ausgeschlossen; gegen Erasmus formuliert, so Martin Laube, ist die Freiheit bei Luther geradezu eine „Freiheit von der Freiheit“ (Ohst 2014, 100).

Die noch vor dem Konzil von Trient (1545–1563), nämlich im Jahr 1524, veröffentlichte Schrift von Erasmus, *De libero Arbitrio diatribe*, rekonstruiert sowohl biblische und altkirchliche Argumente für die Willensfreiheit,

Schrift *Scito te ipsum* explizit die Sünde an die Freiheit des Menschen zurückbindet und konsequent dann eben auch nur solche Taten als Sünde denken kann, die gewusst und willentlich begangen werden. „Diese Zustimmung aber nennen wir im eigentlichen Sinn Sünde, d. h. Schuld der Seele, durch die sie die Verdammnis verdient und bei Gott haftbar wird.“ (Abaelardus, 155) Abaelard also war überzeugt, so Ilgner in der Einleitung, „dass keineswegs jede gute Tat einen Akt der Gnade voraussetzt, sondern dass das allgemeine Gnadenangebot, das Gott guten und bösen Menschen im Glauben macht, zur eigenen Anstrengung herausfordert, und dass das von Gott verliehene freie sittliche Entscheidungsvermögen (*liberum arbitrium*) ihn dazu befähigt“ (Ilgner 2011, 24–25).

als auch polemisiert sie zunehmend gegen die immer radikaler werdende Auffassung Luthers von einer Verneinung der Willensfreiheit. Für Erasmus gibt es hinreichende Stellen in der Tradition und der Bibel, die für die Würde des Menschen gerade in der Freiheit zum Guten sprechen. Auf diese Freiheit zu verzichten ist für Erasmus aber vor allem moraltheologisch unlogisch: Ohne Freiheit gäbe es keine Verantwortung, ohne Verantwortung keinen Schuldigen.

„Wenn der Mensch nun nichts zu tun vermöchte, dann wäre kein Raum für Verdienst und Schuld; und wo kein Raum für Verdienst und Schuld wäre, da wäre auch kein Raum für Strafe und Lohn. Wenn andererseits der Mensch das Ganze täte, dann wäre kein Raum für die Gnade, die Paulus sehr oft erwähnt und betont.“ (IIIa.17)

Gott wendet sich mit seiner Gnade dem Menschen so zu, dass dieser sie ergreifen kann, und zwar in Freiheit! Denn der Mensch kann die Gnade auch verweigern, wenngleich dies als Schuld zu denken ist, durch die der Mensch zugrunde geht. In seiner Streitschrift muss Erasmus ein Zweifaches schaffen: Er muss sich von Pelagius, der dem freien Willen zu viel, und von Luther, der dem freien Willen zu wenig zutraut, abgrenzen. Erasmus traut dem freien Willen durchaus einiges zu, der Gnade aber das Meiste (IV.16). Erasmus erhält die Freiheit um der Verantwortung und der Gnade willen und braucht deswegen die Denkmöglichkeit des freien Willens. Luther hingegen versteht den Menschen als durch die Ursünde so korrumpiert, dass er nur durch die Gnade gerechtfertigt wird.

Das Konzil von Trient als „Drehscheibe der Neuzeit“ verbindet die Fragen nach Freiheit, Sünde und Rechtfertigung.

Durch die Notwendigkeit, grundlegende theologische Streitfragen zu klären, nimmt das Konzil von Trient eine Schlüsselposition in der Auseinandersetzung um das Verständnis von Sünde und Freiheit ein. Das Konzil ist meines Erachtens deswegen dezidiert als „Drehscheibe der Neuzeit“ (Werner 2016b, 56) zu verstehen, weil sich genuin neuzeitliche Motive herauskristallisieren lassen, so die subjektiven Anteile des Menschen. Zudem ist auf dem Konzil im Blick auf die Freiheit, die Sünde und die Rechtfertigung eine eigenständige theologische Position erarbeitet worden. Die für das Thema der Freiheit neuralgischen theologischen Streitsachen liegen ja alle in der Umlaufbahn der Sünden-Gnaden-Thematik: die Frage nach der

Ursünde, nach dem freien Willen und einer zusammenhängenden theologischen Durchdringung von Reue und Rechtfertigung. Erst im Zueinander dieser Themen, so meine Überzeugung, lässt sich das eigentliche Thema, die Freiheit angesichts der Sünde, wirklich durchdringen. Die Kreativität auf dem Konzil bestand vor allem darin, den Gedanken des Rechtfertigungsdekrets, dass der Mensch einen freien Willen bleibend besitze, mit der theologischen Aussage zur Ursünde und der sakramentalen Buße über die Reue als Disposition der Rechtfertigung zu verbinden. Diese Reue macht den Menschen weder zum Heuchler noch zum Sünder, wie die Reformatoren sie verstanden, sondern als freie Disposition bleibt die Reue eindeutiges Tun des Menschen. (Vorgrimler 1976, 417)⁶ Mehr noch, sie bleibt als diese Disposition „zur Rechtfertigung des Menschen aus der vergebenden Gnade Gottes“ (Vorgrimler 1978, 175) notwendig.

Vor allem ist es nötig gewesen, sich über den freien Willen zu verständigen. In dieser Debatte können die Konzilsteilnehmer auf bereits geführte Diskurse zurückgreifen, zumal sich zu dieser Frage eben Luther ebenso deutlich geäußert hat wie Erasmus. Verortet wird die Diskussion um den freien Willen und die Folgen der Erbsünde im Rechtfertigungsdekret. In diesem wird eine wesentliche Korrektur zu den Canones des 2. Konzils von Orange (529) vollzogen, indem es „die augustinische Tradition“ unterbricht und „ebenso (um es vorsichtig auszudrücken) die Kanones von Orange über den Verlust der Freiheit in neuer und geradezu korrigierender Weise“ (Pröpper 2011, 1075) akzentuiert. Diese Aussage wird – so Pröpper – im Canon 4 des Rechtfertigungsdekretes bestätigt, der sich für die Mitwirkung jenes durch Gott erweckten freien Willens einsetzt. Auf diese Weise können beide Perspektiven korrigiert werden: die Synode von Orange ebenso wie die Vorstellung des „*mere passive*“ von Luther. Bedeutend ist dabei die Klarheit, die dem Gnadengeschehen angemessen ist, denn „der absolute Primat der Gnade bleibt unangetastet, bestritten wird nur ihre *Alleinwirksamkeit*“ (Pröpper 2011, 1077).

An der Freiheit hängt viel, auch der Vollzug des Glaubens.

⁶ Vorgrimler differenziert die zugrundeliegenden Reue-Theorien und beschreibt die reformatorische Position, in der die *Contritio* eben gerade keine freie Vorbereitung auf die Gnade sei, sondern als reine Zerknirschung gedacht werde.

Weil durch die Erbsünde der freie Wille nicht restlos zerstört wurde, kann der Mensch sich in Selbsterkenntnis zur eigenen und damit sündigen Geschichte verhalten, diese erkennen und sein Leben verändern wollen, denn dies ist ja gerade die Verbindung zur Buße. Dass dies durch die gnadenhafte Eröffnung der Freiheit zu sich selbst geschieht, ändert weder etwas an der Ursprünglichkeit der Freiheit noch an der Wirksamkeit der Gnade. Durch

diese Kurskorrektur wird aber vor allem in Erinnerung gerufen, dass an der Freiheit viel hängt, nämlich auch der Vollzug des Glaubens. Vor allem wird die Denkbarkeit der freien Handlung aufrechterhalten. Jedoch wurde auch auf dem Konzil von Trient weder die Frage nach dem freien Willen noch jene nach der Disposition des Menschen zur rechtfertigenden Gnade in der Reue abschließend geklärt, denn anders lassen sich die Auseinandersetzungen um die Gnade und die Reue in den nachfolgenden Jahrhunderten nicht erklären.⁷

Das Konzil verhält sich zudem als erstes lehramtliches Dokument zur Vererbungskategorie der Erbsünde. (Pröpper 2001, 1071) Jedoch wird im Erbsündendekret im Kanon 3 nur beschrieben, dass die Erbsünde durch *propagatione non imitatione* weitergegeben wird. Der ursprüngliche Vorschlag von *generatione* wurde nicht gewählt, sondern die vage Vorstellung der Fortpflanzung. Die Sünde Adams ist also in jedem Menschen zu denken und zugleich die Sünde eines jeden Menschen. Auf diese Weise ist „eine Festlegung auf Augustins Übertragungstheorie [zu] verhindern und überhaupt allzu sexuelle Konnotationen [zu] vermeiden“ (Pröpper 2001, 1078). Deswegen ist die Betonung so wichtig, dass die Konkupiszenz selbst noch keine Sünde ist und die Sünde folglich der Natur nicht prädiert ist. Durch die Taufgnade, so das Konzil von Trient, wird die „Strafwürdigkeit der Ursünde“ wirklich vergeben, also nicht nur „abgekratzt“ oder nur nicht „angerechnet“ (DH 1515). Thomas Pröpper sieht die Leistung des Konzils darin, „den Schuldcharakter des *peccatum originale* nun endlich auch terminologisch eindeutig [als] (*reatum*)“, also als Schuld bezeichnen zu können. (Pröpper 2001, 1073) Allerdings ist die vage Konstruktion des Konzils von Trient immer noch eine Erbkategorie, die in der Aufklärung und allem voran in der Religionschrift von Immanuel Kant radikal kritisiert und dekonstruiert wird.

2 Freiheit und Moderne

a) Philosophische Hartnäckigkeit

Die Auseinandersetzung um die Sünde und die Freiheit verschiebt sich zum Ende der Neuzeit und in der beginnenden Moderne von der Diskussion um die Willensfreiheit zunächst zur Frage nach der Autonomie des Menschen. In der philosophischen Debatte wird zudem die Differenz von Sünde und Schuld trennschärfer, so dass spätestens mit Søren Kierkegaard gesagt

⁷ Vgl. den ‚Reuestreit‘ und den ‚Gnadenstreit‘, dazu u. a. Werner 2017b.

werden kann, dass Sünde eine Schuld vor Gott ist, also eine aktive Gottesbeziehung bedeutet. (Kierkegaard 1982, 75)

Weil Religion grundlegend hinterfragt wird und das Subjekt als von Gott losgelöstes gedacht werden kann, kann die Schuldfrage nun auch unabhängig von Religion als philosophische gestellt werden. Dies ist eine wesentliche Veränderung für die Frage nach Freiheit und Sünde! Exemplarisch hierfür steht die Religionschrift „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ von Immanuel Kant. Als die „unschicklichste“ (RGV, B 42, A 38⁸) Form sei der Schuldzusammenhang gedacht worden, so äußert sich Immanuel Kant in seiner Religionschrift über die klassische Erbsündenlehre.

Kant interessiert die reale Situation des Menschen: Wieso tut er das Böse, obwohl er auch in der Lage wäre, das Gute zu tun?

Was Kant vor allem interessiert, ist die reale Situation des Menschen. Wieso tut der Mensch das Böse, obwohl er doch sowohl dazu in der Lage wäre, das Gute zu tun, als auch wüsste, was dies ist? Es ist die Freiheit, so Kant, die dem Tun des Bösen zugrunde liegt. Allein also im „Actus der Freiheit“ (RGV, BA 6) kann der Mensch sich verfehlen. Er nimmt im Menschen nun einen sogenannten „Hang zum Bösen“ an, „den subjektiven Grund der Möglichkeit einer Neigung“ (RGV, B 20, A 18). Dieser Hang wirkt nun, als sei er angeboren, aber er dürfe als solcher nicht vorgestellt werden, denn dann wäre er kein Akt der Freiheit. Ebenso benennt Kant das Gute im Menschen als angeboren; diese Semantiken versteht Kant aber eben nur in dem Sinne als Natursemantik, als dass sie dem Verstehen dienen und der Erfahrung entspringen. Dann wirkt es so, als dass „es vor allem dem in der Erfahrung gegebenen Gebrauche der Freiheit [...] zum Grunde gelegt wird.“ Damit scheint es so, als sei es „mit der Geburt zugleich im Menschen vorhanden [...]“. Dabei sei die Geburt, so Kant, nicht die Ursache (RGV, BA 9). Also ist die Disposition des Menschen freiheitstheoretisch als zugezogen (böse) oder erworben (gut) zu denken, also als Bestimmung der freien Willkür. Der Mensch findet sich in die Freiheit gestellt und muss sich zu dieser verhalten.

Allerdings ist das Problem am Hang zum Guten, dass er sehr theoretisch ist, weil die faktische Erfahrung diesem widerspricht. Für Kant bleibt das Böse ein Rätsel. Er nähert sich so an das Böse an, dass er im „*peccatum originarium*“ (Hoping 1990, 203) die intelligible Tat denkt; dies ist zugleich der formale Grund alles Weiteren. Im Grunde aber weiß der Mensch nicht,

⁸ Zitation nach Kant 1968 in der üblichen Form.

warum das Böse die oberste Maxime verdirbt. Wenn aber die Sünde einmal in der Welt ist, einmal die Maxime verdorben hat, dann folgt alles andere daraus. Kant nennt diese Folge dann *peccatum derivatum*, dieses ist dann auch als gesetzeswidrige Tat empirisch und in der Zeit gegeben (RGV, B 26, A 23/24) und damit wahrnehmbar. Sie ist wirklich überall. Hier aber hat Kant die Trennlinie zur traditionellen Erbsündenlehre und mit ihr, und das interessiert hier am meisten, zur Freiheitsvorstellung gelegt. Denn der Ursprung des Bösen ist von Kant konsequent in das Selbstverhältnis des Menschen gelegt worden. Es ist die freie und je persönliche Entscheidung des Menschen, Böses zu tun. Damit hat aber die Denkbarekeit des Bösen keinerlei schöpfungstheologische oder historische Bezüge, sondern die Sünde stellt sich im Selbstvollzug des Menschen ein. Wenngleich die theologische Begrifflichkeit zu einer theologischen Deutung verführt, ist für Kant das Interesse in einer Vernunftklärung des Bösen Ziel seiner philosophischen Rekonstruktion des Gedankens eines *peccatum originale*. Denn dieses ist eben als innere Möglichkeit zu denken, dass alle Menschen Sünder sind.

Ob das Verführende zum Bösen als Macht im Menschen oder außerhalb von ihm gedacht wird, hat keine Bewandnis. Die Schuld trifft uns.

Der Ursprung des Bösen also ist in das Selbstverhältnis des Menschen hineingelegt, deswegen kann gedacht werden, dass der Mensch vom Ursprung aus affiziert ist. „Wir müssen aber von einer moralischen Beschaffenheit, die uns soll zugerechnet werden, keinen Zeitursprung suchen [...]“ (RGV, B 46, A 42) Gleichwohl ist die Unbegreiflichkeit, „[d]aß wir es täglich ebenso machen“ (RGV, B 45; A 42), unerforschlich. „[...] und doch ist die ursprüngliche Anlage (die auch kein anderer als der Mensch selbst verderben konnte, wenn diese Korruption ihm soll angerechnet werden) eine Anlage zum Guten; für uns ist also kein begreiflicher Grund da, woher das moralisch Böse in uns zuerst gekommen sein könne.“ (RGV, B 46, 47; A 43) Ob nun das Verführende zum Bösen als Kraft oder Macht im Menschen oder außerhalb von ihm gedacht wird, hat daher auch keine Bewandnis; die Schuld trifft uns, „als die wir von ihm nicht verführet werden würden, wenn wir mit ihm nicht im geheimen Einverständnis wären“ (RGV, B 73; A 67). Kants Reflexionen brechen an dieser Stelle ab, er kann aber die Freiheit des Menschen aufrechterhalten, auch und gerade in den gesetzeswidrigen Taten.

Die Emphase, mit der Immanuel Kant für die Freiheit eintritt und mit ihr zugleich die Freiheit des Willens rehabilitiert, steht in einem unmittel-

baren Widerspruch selbst zum Konzil von Trient, das sich ja bereits von der lutherischen Lesart des Augustinus, die ja zugleich in der Synode von Orange zu finden war, distanzierte und eine bleibende restliche Willensfreiheit postulierte. Denn auch das Konzil von Trient hielt ja an der Erbkategorie fest, wenngleich diese auf die Schuld bezogen wurde und nicht mehr auf die faktische Sünde. Dennoch stehen die beiden Denkformen in einer deutlichen Spannung, die vor allem in der autonomen Begründung der Moral und mit ihr der Trennung von Moral und Religion zu sehen ist. Für moralisches Handeln und sittliche Entscheidung sind nach Kant keine anderen Maßstäbe zu suchen als das in der Vernunft vorfindbare moralische Gesetz. Diese Verabschiedung der heteronomen Begründung sowie die Verneinung der realen historisch faktischen Existenz Gottes sind zugleich die entscheidenden Trennlinien zur Theologie. Diese kritischen Dekonstruktionen und philosophischen Rekonstruktionen theologischer Glaubensinhalte als philosophische Denkopoperationen der Vernunft fügen sich ein in die grundlegenden Anfragen der Zeit „um 1800“. (Danz/Essen 2012, 1–6)⁹ In dieser sogenannten „Sattelzeit der Neuzeit“ entstanden aber „jene problemerzeugenden Krisenkonstellationen, auf die das 19. und 20. Jahrhundert, auch theologisch, zu reagieren hatte.“ (Essen 2012a, 107)

b) *Katholischer Widerstand*

Weil diese als „Sattelzeit“ bezeichnete Epoche (Koselleck 2003) nicht nur eine geistesgeschichtlich zugespitzte Formationsepoche ist, die neue, veränderte Denkformen hervorbringt, die für theologisches Denken und hier insbesondere für das römisch-katholische von grundlegender Herausforderung sind – so in Stichworten neben der Religionschrift Kants die Christologie Lessings, im Blick auf die Vernunft die Philosophie des deutschen Idealismus und seine Gegenbewegung, die Romantik –, sondern weil in dieser Zeit auch ein politischer Umbruch einhergeht, der die Auflösung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation 1806, die grundlegende Neuordnung auf dem Wiener Kongress 1815 sowie die weitreichenden Folgen der vorangehenden Säkularisierung 1802/1803 zur Folge hat, ist für die römisch-katholische Kirche und ihre Wissenskulturen eine Neuorientierung auf allen Ebenen notwendig.

Andreas Holzem hebt insbesondere die Krise der Wissenskulturen hervor (Holzem 2013, 16), in denen die katholische Theologie eine Neuorientierung gestalten muss, die durch die wegbrechenden Sozial- und Traditionsbezüge in großer Unsicherheit besteht. (Essen 2012a, 107–109; auch Ebertz

⁹ Genau genommen ist dies die Zeit zwischen dem Tode Gotthold Ephraim Lessings 1781 und dem Tode Georg Wilhelm Friedrich Hegels 1831 / Johann Wolfgang von Goethes 1832.

2004.) Deswegen war es für die Theologie notwendig, so Holzem, sich nach den radikalen Veränderungen einerseits „mit der massiven Bestreitung des Christentums und seiner Vergesellschaftung“ auseinanderzusetzen und andererseits die „existentielle Bedeutung des Christlichen als eine solche [zu erweisen, GW], die nicht mehr im reichspolitischen Weltbezug des Christen wurzelte, sondern in seinem Selbstbezug als Gottesgeschöpf“ (Holzem 2013, 18).

Die Antwort der katholischen Theologie ist ausgesprochen paradox.

Die Antwort der katholischen Theologie auf diese Herausforderungen ist ausgesprochen paradox. Denn es gibt einerseits das Projekt einer spezifisch katholischen Aufklärung. (Lehner 2016; auch Essen 2012a) Exemplarisch steht hierfür die neu gegründete Fakultät in Tübingen, ebenso aber auch Georg Hermes in Bonn oder Anton Günther. (Vgl. Fries/Finsterhölzl 1969–1976; Fries/Schwaiger 1975) Allerdings verschärfen sich die theologischen Auseinandersetzungen bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts zu einem Richtungsstreit, in dem bald nur noch in sogenannte „römische“ und „deutsche“ Theologen unterscheiden wird, der der ultramontanen und damit theologisch der neuscholastischen auf der einen und der an der Philosophie der Aufklärung und weiterer wissenschaftlicher Entwicklung, allen voran der Geschichte und ihrer historisch-kritischen Methoden interessierten auf der anderen Seite. Dass sich dieser Richtungsstreit letztlich in eine Richtung, die neuscholastische, entscheiden wird, ist wohl ebenso historisch bedingt wie kontingent und konsequenzenreich bis heute. (Vgl. Wolf 2010; Werner 2010; Werner 2017a)

Im Kern, und deswegen interessiert diese Situation in einer theologiegeschichtlichen Rekonstruktion zum Thema Freiheit und Sünde, geht es in dem theologischen Richtungsstreit um die Denkform der Freiheit und des selbstbestimmten Denkens und Handelns, also der Autonomie. Diese Auseinandersetzung ist mit Symboldaten zu umreißen, so 1791 die Verurteilung der französischen Menschenrechtserklärung in ihrem Eintreten für Religions- und Pressefreiheit von Papst Pius VI. als „wahre Ungeheuerlichkeit“¹⁰. Gefolgt wird diese Verurteilung von weiteren Verurteilungen der Gewissensfreiheit, von Meinungen und Theologen bis zu ihrem Höhepunkt, dem sogenannten Antimodernisteneid 1907.¹¹

Nervöses Zentrum dieser Gegenreaktionen ist die Vorstellung, der Mensch könne von sich aus, also autonom, entscheiden und bräuchte dafür die institutionelle Orientierung der römisch-katholischen Kirche letztlich in kei-

¹⁰ So im Breve *Quod Aliquantum* von 1791 (DH 2663).

¹¹ So die Verurteilung der Gewissensfreiheit in der Enzyklika *Mirari Vos* vom 15. August 1832 von Papst Gregor XVI (DH 2730f.); ebenso die Enzyklika *Quanta Cura* von Pius IX vom 8. Dezember 1864 (DH 2893f) mit der Verurteilung der Religionsfreiheit sowie der Trennung von Kirche und Staat. Im Anhang findet sich der Syllabus mit den Irrtümern der Moderne (DH 290–2980); im Dekret *Lamentabili Sane Exitu* vom 3. Juli 1907 wurde der aktualisierte Syllabus mit den sogenannten Irrtümern der Moderne vorgelegt (DH 3401–3466), in der Enzyklika *Pascendi Dominici Gregis* vom 8. September 1907 wurden die Irrtümer der Modernisten wiederholt (DH 3475–3500).

nem Bereich des Lebens. Die Vorstellung einer Freiheit, die sich auch in der Meinungs- und Politikfreiheit niederschlagen könne und dafür die Form der parlamentarischen Versammlung oder sogar Demokratie findet, ist noch bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts unvorstellbar.¹² Freiheit als Willensfreiheit, so wird lehramtlich festgelegt, ist maximal als Wahlfreiheit zwischen Gut und Böse denkbar. (Vgl. dazu ausführlich Werner 2019) Einhergeht, und dies zeigt die innere Verbindung der Freiheit zur Sünde, die Moralisierung des einzelnen Subjekts mit einer größtmöglichen Kontrolle. (Vgl. dazu den Überblick bei Essen 2012b) Die Handlungsfreiheit geriet darüber in den Hintergrund. Allerdings blieben die kognitiven Dissonanzen nicht aus und der Widerstand sowie das eigene Denken konnten auch durch Sanktionen nicht bleibend unterbunden werden.

c) *Theologische Wiederentdeckung*

Diesen „Wundstarrkrampf“¹³ (so Hermann Pesch), der die Kirche befallen hatte, bricht das II. Vatikanum auf. Mit dem II. Vatikanum sind grundlegende Veränderungen und vor allem die Frage nach dem Umgang mit der Moderne in den praktischen Konsequenzen kirchlicher Strukturen und kirchlichen Selbstverständnisses verbunden.

Das II. Vatikanum bricht den „Wundstarrkrampf“, der die Kirche befallen hatte, auf.

Aber auch hier wird das Verständnis der Freiheit zum Lackmustest der Öffnung zur Moderne – der Freiheit der Gläubigen also, ihr Leben und ihren Glauben zu gestalten. Zu erkennen ist dies vor allem an der Frage der Gewissensfreiheit ebenso wie der Religionsfreiheit. Theologiegeschichtlich kann gesagt werden, dass der Kernbegriff des Themas, also das *liberum arbitrium*, in den die Freiheit des Menschen betreffenden Dokumenten des Konzils, also *Lumen Gentium*, *Dei Verbum*, *Gaudium et Spes*, *Dignitatis Humanae*, nicht vorkommt. Die menschliche Freiheit wird hingegen in dem Kontext der Gewissensfreiheit konkretisiert, vor allem aber wird sie erweitert, denn die Zuordnung von Freiheit und Sünde wird insofern verändert, als die Freiheit auf die Instanz des Gewissens zurückgebunden wird und so eben der Diskurs über den freien Willen in den Hintergrund rückt.

Der genauere Blick in die Texte des II. Vatikanums zeigt eine Hochachtung vor dem Gewissen und der Gewissensfreiheit, sie knüpfen damit deutlich an die Gewissenskonzeptionen der Tradition an. Allerdings steht die Ge-

¹² Vgl. die Entscheidung des I. Vatikanischen Konzils in *Dei Filius* (DH 3000–3045, v. a. 3015–3020).

¹³ <https://www.muenster.de/~angergun/pesch-interview.html> [11.11.2018].

14 Gerade auch die Erklärung zur Religionsfreiheit in *Dignitatis Humanae* zeichnet sich in diese Spannung ein. Im zweiten Teil von DH ist das Recht des Menschen auf religiöse Freiheit zu finden, welches sich auf die Begründungsfigur in DH 1 zurückbezieht. Diese argumentiert, dass alle Menschen mit Freiheit ausgestattet sind und dies ihre Würde ausmacht. Weil alle Menschen mit Freiheit und Würde ausgestattet sind, kann der Akt des Glaubens davon nicht ausgenommen sein. Deswegen, so DH 10, muss der Mensch „freiwillig durch seinen Glauben Gott antworten, [...] denn der Glaubensakt ist in seiner eigenen Natur nach freiwillig, da der Mensch, von Christus, dem Erlöser, losgekauft und zur Annahme an Kindes Statt durch Jesus Christus berufen, dem sich offenbarenden Gott nicht anhängen kann, wenn er nicht, indem der Vater ihn zieht, Gott einen vernunftgemäßen und freien Glaubensgehorsam geleistet hat“ (DH 10,1). Allerdings wird alles daran hängen, wie das Zueinander von Glaubensantwort und Freiheit gedacht wird. Ernst-Wolfgang Böckenförde macht in seinen Ausführungen sehr deutlich, dass die formulierte Religionsfreiheit gerade nicht im Binnenraum der Kirche gilt, sondern sich dort das Paradigma des Glaubensgehorsams durchzieht. Vgl. Böckenförde 1990.

wissensfreiheit auch in der Spannung in der Gewissensbildung. An dieser Stelle ist die theologische Verbindung dieser doch verschiedenen Traditionsstränge zu finden. Denn so, wie die Freiheit des Willens christlich in einer Spannung zur Sünde, der aktuellen Freiheitstat als auch der als ursprüngliche Sünde verstandenen Erbsünde steht, steht die Gewissensfreiheit in der Spannung, wie das Gewissen sich bildet und wie frei dieses Gewissen ist. Denn das II. Vatikanum schreibt die Erfahrung der Gebrochenheit und des Stehens unter der Sünde anthropologisch fort.

Die Lehre zum Gewissen selbst ist im II. Vatikanum in der Spitzenaussage in *Gaudium et Spes* 16,1 zu finden. „Das Gewissen ist der verborgenste Kern und das Heiligtum des Menschen, in dem er allein ist mit Gott, dessen Stimme in seinem Innersten widerhallt.“ Das Gewissen, so *Gaudium et Spes* 16,1 sehr deutlich, ist die letzte Instanz, die für die persönliche Entscheidung in einer Konfliktsituation herangezogen werden soll und kann. (Werner 2016a, 262) Im Gewissen entdeckt der Mensch das Gesetz, nach dem er zu handeln hat. Der Menschen kann sowohl zu einer guten als auch zu einer durch die Sünde verwirkten Entscheidung kommen. Selbst aber das irrende Gewissen verliert dann nicht die Würde, wenn der Mensch aus Unwissenheit handelt. Das Gewissen ist also der Ort der je persönlichen Entscheidung, die zugleich unter dem Anspruch Gottes und des Evangeliums steht. In diesem Sinne findet sich ein theonomes Verständnis des Gewissens, denn das im Gewissen auffindbare Gesetz ist ja gerade jenes, wonach der Mensch dann auch gerichtet wird.

Die Spannung, in der der Mensch steht, wird daher konsequent zwischen der Gnade und der Sünde aufgespannt und eschatologisch prolongiert, um die Ernsthaftigkeit der Entscheidungen zu betonen. Allerdings findet sich römisch-katholisch noch einmal eine weitere Überlegung zum Gewissen und seiner Freiheit. Denn zu dieser Vorstellung der Freiheit in der Gewissensentscheidung gesellt sich die Vorstellung einer Gewissensentscheidung, die sich an dem göttlichen Gesetz ausrichtet. Diese Gewissensform wird von Norbert Lüdecke zugespitzt als „ekkesionom“ bezeichnet. (Lüdecke 2008, 396) Im Kontext von *Humanae Vitae* diskutiert Lüdecke die Gewissensfreiheit der Eheleute, die darin besteht, „dass sie ihr Gewissen dem göttlichen Gesetz gleichförmig machen und sich dem Lehramt, das es authentisch auslegt, gegenüber gelehrig erweisen (GS 50b)“ (Lüdecke 2008, 372–373) Es wird also deutlich, dass auch dies in *Gaudium et Spes* zu finden ist. Hier ist das Gewissen in seiner theonomen Grundstruktur ekkesionom ausgerichtet. (Lüdecke 2008, 396)¹⁴

Wie eine schlussendliche Interpretation der Freiheit des Gewissen und seiner Entscheidung ausfällt, wird an dem zugrunde liegenden Verständnis des Gewissens und seiner Freiheit im Raum der Kirche zu verdeutlichen sein und letztlich in dem Bereich der Interpretation von Glaubensgehorsam und Gewissensfreiheit anzusiedeln sein. Hier wird in der theologisch-anthropologischen Frage nach der Freiheit ein Doppeltes deutlich. So findet sich erstens eine theologische Verschiebung der Freiheitsfrage von der Willensfreiheit zur Gewissensfreiheit, die Sünde als Disposition zur Entscheidung bleibt dabei erhalten. Zweitens stellt sich mit dieser Verschiebung zugleich die Frage, wie die Gewissensfreiheit als Freiheit zu verstehen ist, wenn das II. Vatikanische Konzil als ein dezidiert modernes Konzil verstanden werden will, welches z. B. von Karl Gabriel als „nachholende Selbstmodernisierung“ der römisch-katholischen Kirche gedeutet wird. (Gabriel 1998, 35–37; vgl. auch Graf 1998)

3 Offene Fragen

Die Frage nach der Freiheit spitzt sich in der gegenwärtigen Auseinandersetzung sowohl im Blick auf den freien Willen als auch im Blick auf die Gewissensfreiheit kontrovers zu. Die Debatte um die Freiheit bewegt sich in den Extremen der völligen Verneinung bis zur emphatischen Bejahung.

Die Willensfreiheit ist theologisch unentbehrlich und wird gleichzeitig hinterfragt. Ist sie eine Illusion oder ein Phantom?

Dabei fällt ins Auge, dass die Differenz zwischen der Willensfreiheit und der Handlungsfreiheit¹⁵ in den Begriff der Freiheit und seiner Reichweite eingezogen wird. Die Willensfreiheit ist theologisch deswegen unentbehrlich, weil sich an ihr die Zurechenbarkeit festmacht, geht es doch bei der Willensfreiheit um die Fähigkeit zu genau dieser und keiner anderen Entscheidung. Allerdings wird die Willensfreiheit hinterfragt, weil in ihr sich auch andere Komponenten finden, die Entscheidungen beeinflussen, seien es die konkrete Situation oder auch neuronale Beeinflussungen. (Vgl. als Überblick Mandrella 2011, 2525–2526) Was bedeutet dies für die Willensfreiheit? Ist sie eine Illusion oder ein Phantom?

Meines Erachtens ist in diese Debatte um die Freiheit eine Frage einzuspielen, die dann relevant ist, wenn eine Freiheit im Menschen und der Mensch als Freiheit angenommen werden. Dass ich dies für theologisch sinnvoll

¹⁵ Vgl. für einen Überblick Rössler 2014. Sie unterscheidet in der Handlungsfreiheit grundsätzlich die negative und positive Freiheit. Für die negative Freiheit ist die libertäre Position beispielhaft, die die Einschränkungen und den Zwang an die erste Stelle setzen (237–238), dahingegen benennen die liberalen Positionen mit der Einschränkung der Freiheit zugleich die Möglichkeiten, diese zu überwinden (240–241). Dahingegen sehen die



halte, ist deutlich geworden. Allerdings bleibt in der römisch-katholischen Fassung der Gewissensfreiheit, wie sie in der konzilsinternen Spannung zu finden ist, ein gewisses Unbehagen offen. Wäre das Konzil nämlich eine nachholende Selbstmodernisierung der römisch-katholischen Kirche, die Karl Gabriel annimmt, dann hätte dies vor allem im Verständnis der Freiheit große Folgen. Denn eine nachholende Modernisierung käme nicht umhin, die Autonomie des Gewissens und seiner Freiheit in die interne Debatte aufzunehmen. Denn im Unterschied zu den beschriebenen Formen des theonomen oder ekklesionomen Gewissens ist als ein autonomes Gewissen jenes zu verstehen, das sich in der Begründung einer Entscheidung auf vernunftgeleitete und -gestützte Kriterien beruft, die nicht auf eine transzendente Größe, sondern rein auf die operative Gestalt der Vernunft zurückzuführen sind. Gewissen ist deswegen für Immanuel Kant „das Bewußtsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen („vor welchem sich seine Gedanken einander verklagen und entschuldigen“)" (GMS, A 99). Nicht mehr also Gott übernimmt den Ankläger und Richter zugleich, sondern es ist der Mensch selbst, der sich vor dem Forum der Vernunft richtet. Die Selbstbindung der Vernunft an das Sittengesetz selbst wird zum Grundverständnis der Autonomie und dezentralisiert die theologische Annahme, der Mensch sei zuallererst an Gott gebunden.

**Damit ist nicht ausgesagt, dass der Mensch sich nicht an Gott binden könne.
Nur unkritisch kann er es nicht mehr tun.**

Damit ist allerdings nicht ausgesagt, dass der Mensch sich nicht an Gott binden könne, nur unkritisch kann er es nicht mehr tun. Die Entscheidung der Selbstbindung der Vernunft geht also von der Vernunft aus und wird von ihr verantwortet. So sehr bereits diese beiden Formen des Gewissens, also das theonome und das ekklesionome, in ihrer Begründung in einer immensen Spannung stehen, können sie doch in der grundsätzlichen Bedeutung des Gewissens als letzte Instanz in seiner Religionsformung ähnlich verstanden werden. Erst die autonome Fassung des Gewissens und damit die Autonomie des Subjekts legt aber die Dynamiken offen, die den kognitiven Dissonanzen zugrunde gelegt sind, die sich in Lebensformen und Entscheidungen (post-/spät-)moderner Menschen niederschlagen. Die Frage, wie also jemand in einer Demokratie seine Entscheidung an der Verfassung eines modernen Staates und den Allgemeinen Menschenrechten sowie eben den Grundsätzen des eigenen Gewissens treffen können darf und soll und zugleich als katholischeR ChristIn stets nur in Übereinstim-

Vertretenden einer republikanischen Freiheit ihren Begriff als Freiheit, die von Willkür und Beherrschung unabhängig ist (242–243). Hingegen unterstreichen die feministischen Entwürfe, dass die Einschränkungen von Freiheit für Frauen noch einmal spezifisch diskutiert werden müssen (243–244). Den autonomen Freiheitsbegriff stelle ich in den Mittelpunkt, daher ist er nicht weiter ausgeführt.

mung mit dem göttlichen Gesetz in der Auslegung des Lehramtes in intimsten persönlichen Bereichen entscheiden darf, wird kaum noch aufzufangen sein und ist längst zugunsten der eigenen, persönlichen Entscheidung ausgegangen. Allerdings zeigt sich gerade an den sexualmoralischen Themen, dass hier Kategorien und Begrifflichkeiten aufeinanderprallen, die eben in ihrer Begriffsfassung und theologischen Reflexion keiner nachholenden Selbstmodernisierung unterzogen worden sind und damit jede Frage nach der Freiheit – sei es im Sinne des Vermögens, also des freien Willens, oder des praktischen Vollzugs, also der Gewissensentscheidung – vorentschieden haben.

Der Ausdruck „Phantom der Freiheit“, um zum Anfang zurückzukehren, ist römisch-katholisch in gewisser Weise eine recht akkurate Zustandsbeschreibung. Allerdings wäre die Freiheit als Freiheit missverstanden, würde sie nur an der aktuell gelebten Freiheit festgemacht werden. Dieses Phantom der Freiheit, also die real gelebte, ist doch zu unterscheiden von dem Vermögen, der Fähigkeit des Menschen, als Freiheit sich stets verhalten zu können. Nur so kann eine Theorie des Gewissens, selbst angesichts der Sünde, modern verstanden werden. Modern bedeutet dann hier, dass die Sünde als freie Tat einen Entschluss zur Tat denkt, der einer Nichtnotwendigkeit zur Tat entspringt. Ob römisch-katholisch der Freiheit ein Stellenwert eingeräumt werden kann, der ihren in gewisser Weise phantomatischen Zustand überwindet, könnte einer der Lackmustests für die römisch-katholische Kirche werden.

Literatur

Abaelardus, Petrus (2011), *Scito te ipsum – Erkenne dich selbst*. Lateinisch – Deutsch. Hg. von Rainer M. Ilgner, Turnhout: Brepols Publisher (Fontes Christiani 44).

Ansorge, Dirk (2009), *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Die Dramatik von Vergebung und Versöhnung in bibeltheologischer, theologiegeschichtlicher und philosophiegeschichtlicher Perspektive*, Freiburg i. Br.: Herder.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1990), *Die Bedeutung der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit. Überlegungen 20 Jahre danach*, in: Böckenförde, Ernst-Wolfgang, *Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt*, Freiburg i. Br.: Herder (Schriften zu Staat – Gesellschaft – Kirche 3), 59–70.

Danz, Christian / Essen, Georg (2012), *Einleitung*, in: Dies. (Hg.), *Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit – Atheismusstreit – Theismusstreit*, Darmstadt: WBG, 1–6.

Ebertz, Michael (2004), *Die Zivilisierung Gottes. Der Wandel von Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung*, Ostfildern: Schwabenverlag (Glaubenskommunikation Reihe Zeitzeichen 14).

Erasmus von Rotterdam (1969), *Vom freien Willen*. Hg. von Otto Schumacher, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2. Aufl.

Essen, Georg (2012a), „... der fingierte Nullpunkt der Humanität“. Analyse und Kritik religiöser Individualisierung als Thema der Katholischen Dogmatik Johann Evangelist Kuhns, in: Deuser, Hermann / Wendel, Saskia (Hg.), *Dialektik der Freiheit. Religiöse Individualisierung und theologische Dogmatik*, Tübingen: Mohr Siebeck, 103–124.

Essen, Georg (2012b), *Einleitung ... „eine wahre Ungeheuerlichkeit“*. Die Bundestagsrede des Papstes in historischer Perspektive, in: Ders. (Hg.), *Verfassung ohne Grund? Die Rede des Papstes im Bundestag*, Freiburg i. Br.: Herder, 7–15.

Fries, Heinrich / Finsterhölzl, Johann (Hg.) (1969–1976), *Wegbereiter heutiger Theologie*. Bd. 1–9, Graz: Styria.

Fries, Heinrich / Schwaiger, Georg (Hg.) (1975), *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*. Bd. 1–3, München: Kösel.

Gabriel, Karl (1998), *Die Interpretation des II. Vatikanums als interdisziplinäre Forschungsaufgabe*, in: Hünermann, Peter (Hg.), *Das II. Vatikanum. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen*, Paderborn: Ferdinand Schöningh (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 1), 35–47.

Graf, Friedrich Wilhelm (1998), *Die nachholende Selbstmodernisierung des Katholizismus? Kritische Anmerkungen zu Karl Gabriels Vorschlag einer interdisziplinären Hermeneutik des II. Vatikanums*, in: Hünermann, Peter / Tüek, Jan-Heinrich (Hg.), *Das II. Vatikanum. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen*, Paderborn: Schöningh (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 1), 49–66.

Holzem, Andreas (2013), *Die Tübinger Schule? Tübinger Theologie als Zeitgeschichte im 19. und 20. Jahrhundert (Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 2013)*, 13–33.

Hoping, Helmut (1990), Freiheit im Widerspruch. Eine Untersuchung zur Erbsündenlehre im Ausgang von Immanuel Kant, Innsbruck: Tyrolia (Innsbrucker theologische Studien 30).

Ilgner, Rainer M. (2011), Einleitung, in: Petrus Abaelardus, Scito te ipsum – Erkenne dich selbst. Lateinisch–Deutsch, Turnhout: Brepols Publisher (Fontes Christiani 44), 3–143.

Kant, Immanuel (1968), Werkausgabe in 12 Bänden. Bd. 8. Hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2. Aufl.

Kierkegaard, Søren (1982), Die Krankheit zum Tode, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2. Aufl. (GTB 620).

Koselleck, Reinhart (2003), Zeitgeschichten. Studien zur Historik, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Ohst, Martin (2014), Freiheit zum Glauben oder Freiheit des Glaubens – Freiheit der Kirche oder Freiheit des Christen, in: Laube, Martin (Hg.), Freiheit, Tübingen: Mohr Siebeck (Themen der Theologie 7), 59–118.

Lehner, Ulrich (2016), The Catholic enlightenment. The forgotten history of a global movement, New York: Oxford University Press.

Lüdecke, Norbert (2008), Einmal Königstein und zurück? Die Enzyklika Humanae Vitae als ekklesiologisches Lehrstück, in: Meier, Domenicus / Platen, Peter/ Reinhardt, Heinrich / Sanders, Frank u. a. (Hg.), Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute. Festschrift für Klaus Lüdicke zur Vollendung seines 65. Lebensjahres, Essen: Ludgerus (Beiheft zum Münsterischen Kommentar 55), 357–412.

Mandrella, Isabella (2011), Wille, in: Kolmer, Petra / Wildfeuer, Armin G. (Hg.), Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Bd. 3, Freiburg i. Br./München: Karl Alber, 2516–2528.

Pamen, Michael (2011), Freiheit, in: Kolmer, Petra / Wildfeuer, Armin G. (Hg.), Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Bd. 1, Freiburg i. Br./München: Karl Alber, 801–817.

Pesch, Otto Hermann (1983), Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie, Freiburg i. Br.: Herder.

Pröpper, Thomas (2011), Theologische Anthropologie. Bd. 2, Freiburg i. Br.: Herder.

Rössler, Beate (2014), Politische Philosophie, in: Laube, Martin (Hg.), Freiheit, Tübingen: Mohr Siebeck (Themen der Theologie 7), 233–253.

Vorgrimler, Herbert (1976), Der Kampf des Christen mit der Sünde, in: Feiner, Johannes / Löhner, Magnus (Hg.), Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte. Bd. 5, Zürich: Benzinger, 3. Aufl. (Mysterium Salutis – Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik V), 349–461.

Vorgrimler, Herbert (1978), Buße und Krankensalbung, Freiburg i. Br.: Herder, 2. Aufl. (Handbuch der Dogmengeschichte IV/3).

Werner, Gunda (2010), „Wir aber haben alle Ursache, Gott zu danken“ – das Zueinander von öffentlicher Meinung und universitärer Theologie am Beispiel Ignaz Döllingers. Systematisch-theologische Perspektiven auf einen Grundvollzug von Kirche, in: Bischo, Franz-Xaver / Essen, Georg (Hg.), Theologie, Lehramt, öffentliche Meinung, München: Kohlhammer, 85–108.

Werner, Gunda (2016a), Gewissensfreiheit und Lehrautorität – Spannungsfelder des *sensus fidei fidelis*? Eine begriffstheoretische Diskussion, in: Söding, Thomas (Hg.), *Der Spürsinn des Gottesvolkes. Eine Diskussion mit der Internationalen Theologischen Kommission*, Freiburg i. Br.: Herder (*Quaestiones disputatae* 281), 258–284.

Werner, Gunda (2016b), *Die Freiheit der Vergebung. Eine freiheitstheoretische Reflexion auf die Prärogative Gottes im sakramentalen Bußgeschehen*, Regensburg: Friedrich Pustet (*Ratio fidei* 59).

Werner, Gunda (2017a), *Münchener Gelehrtenversammlung*, in: *Enzyklopädie der Neuzeit Online*. http://dx.doi.org/10.1163/2468-3418_dnp09_a6034000 [11.11.2018].

Werner, Gunda (2017b), *Reuestreit*, in: *Enzyklopädie der Neuzeit Online*. http://dx.doi.org/10.1163/2352-0248_edn_fulltextxml_a6019000 [06.10.2017].

Werner, Gunda (2017c), *Wille*, in: *Enzyklopädie der Neuzeit Online*. http://dx.doi.org/10.1163/2468-3418_dnp09_a6033000 [11.11.2018].

Werner, Gunda (2019), *Bildung und Kontrolle. Historische Rückführung des Narrativs eines „gesunden“ Sündenbewusstseins in exemplarischen lehramtlichen Verlautbarungen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: Striet, Magnus / Werden, Rita (Hg.), *Unheilige Theologie! Analysen angesichts sexueller Gewalt gegen Minderjährige durch Priester*, Freiburg i. Br.: Herder (*Katholizismus im Umbruch* 9), 140–174.

Wolf, Hubert (2010), „Wahr ist, was gelehrt wird“ statt „Gelehrt wird, was wahr ist“? Zur „Erfindung“ des „ordentlichen Lehramts“, in: Schmeller, Thomas / Ebner, Martin / Hoppe, Rudolf (Hg.), *Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext*, Freiburg i. Br.: Herder (*Quaestiones disputatae* 239), 236–259.