

MICHAEL SEEWALD & BERTRAM STUBENRAUCH · MÜNCHEN

FREIHEIT – EIN MODEWORT DER THEOLOGIE?

*Systematische Klärungsversuche
im Anschluss an Augustinus und Maximus Confessor*

1. ERSTE ORIENTIERUNG: WAS IST FREIHEIT?

1.1. Einleitende Bemerkungen

Freiheit ist eines jener Worte, das – kaum ist es gesprochen – eine vorwärts gewandte, fortschrittlich-optimistische Aura verbreitet. Aus diesem Grund wird der Begriff häufig bemüht – sei es in der Politik, sei es in der Kirche: Will jemand einer erhabenen Forderung Nachdruck verleihen, so weist er sie als eine notwendige Folge des Freiheitsgedankens aus. In einem auch unter Professoren weit verbreiteten Sprachstil ist dann von der «Freiheitsbotschaft des Evangeliums», der «Freiheit der Menschen als Geschöpfe Gottes», der «Achtung vor der Freiheit des Gewissens», der «Anerkennung von Freiheit, Mündigkeit und Verantwortung des Einzelnen» oder – ganz allgemein – von der «Freiheit jedes Menschen» die Rede. Fragt man nach Wesen und Zielrichtung des viel beschworenen Gedankens, ergeht folgende Auskunft: Es gehe – positiv formuliert – um ein «differenziertes Verhältnis zur modernen Gesellschaft», oder – negativ gesprochen – um die Überwindung einer «rigorose[n] Moral ohne Barmherzigkeit»¹.

Der vorliegende Aufsatz will nicht über die *inhaltliche* Berechtigung des Memorandums «Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch», aus dem die aufgeführten Zitate stammen, urteilen. Es geht stattdessen um ein *formales* Defizit, das dem Text zugrunde liegt und in dem sich ein grundsätzliches Problem vieler kirchlicher Diskurse der Gegenwart spiegelt: Es mangelt an terminologischer Präzision. Die Aufgabe der Theologie besteht jedoch in einer begrifflich exakten Darstellung und Durchdringung des Glaubens. Auf historischer Ebene hat die Dogmatik die Funktion dessen inne, was in Anlehnung an Michel Foucault eine ideengeschichtliche Archäologie des Wissens genannt werden könnte,² deren Einsichten als Ertrag für die systematischen Diskussionen der Gegenwart fruchtbar zu machen sind. Auf der Grundlage dieses wechselseitigen Verhältnisses zwischen geschichtlichem und präsentischem Fragen skizziert die folgende Untersuchung den Freiheitsbegriff, wie ihn Augustinus (354–430) – als Vertreter des lateinischen Westens – und Maximus Confessor (580–662), der die Syntheseleistung ostkirchlichen Denkens am Ende der patristischen Epoche reprä-

MICHAEL SEEWALD, geb. 1987, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Dogmatik und Ökumenische Theologie der LMU München. – BERTRAM STUBENRAUCH, geb. 1961, ist Inhaber des Lehrstuhls für Dogmatik und Ökumenische Theologie der LMU München.

sentiert, entwickelt haben. Die Gedankengänge der beiden Autoren bergen ein kritisches Potential für die gegenwärtige Auseinandersetzung mit dem Phänomen «Freiheit». Die Ansätze Augustins und Maximus' sind – so unterschiedlich sie sein mögen – sperrig, weil sie sich nicht einfach in die positiv besetzte, aber im Bereich des Diffusen verbleibende Konnotation der gegenwärtigen, inflationären Rede von Freiheit einfügen lassen. Gerade dies macht sie zu interessanten Gesprächspartnern.

1.2. Handlungs- und Willensfreiheit: Grundsätzliche Klärungen

Der Freiheitsbegriff ist Teil der praktischen Rationalität des Menschen. Er findet also dort seine Anwendung, wo es um die Planung und Durchführung sowie um die Zurechenbarkeit und moralische Wertigkeit menschlichen Handelns geht. Dabei lassen sich zwei Grundvollzüge unterscheiden:

1. Frei ist ein Mensch genau dann, wenn er in der Lage ist, seine gewollten Handlungen ungehindert auszuführen. Anders gesagt: Der Mensch kann *tun*, was er *will*. Diese Art der Freiheit wird als Handlungsfreiheit bezeichnet.³ Sie bildet einen Konnex zwischen Innen- und Außenwelt: Ein intramental gefasster Beschluss kann nach Außen in die Tat umgesetzt werden. Solange dieser Konnex funktioniert, spricht man von freien Handlungen. Ist er gestört, so handelt es sich entweder um
 - a) unfreie Handlungen (bei denen der Mensch eine andere Strebung als die gewollte handlungseffektiv werden lässt),⁴ oder um
 - b) Verhaltensweisen (bei denen gar keine bewusste Entscheidung von Seiten des Menschen getroffen wird, etwa bei reflexartigen Reaktionen).

Die Stärke des Begriffs der Handlungsfreiheit – der in der antiken Tradition vor Augustinus im Vordergrund moralphilosophischer Überlegungen stand – liegt darin, dass er Freiheit als Vollzugsgeschehen in den Blick nimmt.⁵ Freiheit impliziert ein wohlgeordnetes Verhältnis zwischen einer inneren Instanz und deren äußerer Manifestation. Dabei ist jedoch ersichtlich, dass er an einer entscheidenden Stelle zu kurz greift: Die intramentale Dimension der Abwägung und Entscheidungsfindung, die erst dazu führt, dass ein äußerlich erkennbarer Wille zu Stande kommt, gerät nicht in den Blick.

2. Diese Lücke wird durch den Begriff der Willensfreiheit geschlossen:⁶ Frei ist ein Mensch genau dann, wenn er in der Lage ist, die konkurrierenden Willensstrebungen in seinem Inneren zu kontrollieren und diese in ein geordnetes Verhältnis zueinander zu setzen. Anders gesagt: Der Mensch kann *wollen*, was er *will*.⁷ Dieses Verständnis von Freiheit betrachtet das Ringen des Menschen nicht mehr auf der Ebene einer geglückten oder misslungenen Innen-Außen-Entsprechung, wie es die Handlungstheorie tut, sondern setzt einen Moment früher ein: Freiheit beginnt nicht erst bei der Umsetzung von Intentionen, sondern bei der Konstitution der Absichten selbst. Ein klassisches Beispiel: Auf der Ebene der Handlung ist ein Raucher frei. Er kann *tun*, was er *will*, weil ihn niemand dazu zwingt und niemand davon abhält, zu rauchen. Schwieriger gestaltet sich diese Zuordnung jedoch mit Blick auf den Willen selbst: Durch seine Sucht könnte der Raucher gar keine Alternative zwischen Rauchen und Nicht-Rauchen haben; er kann nicht *wollen*, was er *will*, sondern ist Gefangener seiner Entzugserscheinungen, wenn er nicht zur Zigarette greift. Es ist also zumindest fraglich, ob der Raucher, der zweifelsohne handlungsfrei ist, auch willensfrei genannt werden kann.

Fassen wir als erstes Zwischenergebnis zusammen: Freiheit ist ein Selbstvollzug des Menschen, der eine intramentale Seite hat, insofern es darum geht, aus verschiedenen Motivationen und Alternativen eine einzige auszuwählen und diese umzusetzen. Darüber hinaus gibt es auch eine Außenwelt-Komponente, in der der Freiheitsbegriff dazu dient anzuzeigen, ob wir eine bereits getroffene Entscheidung in die Tat umsetzen können oder nicht.

1.3. Ausweitungen – Ableitungen – Verwässerungen: Zur gegenwärtigen Diskussion

Neben den genannten Grunddefinitionen erfährt der Freiheitsbegriff jedoch im alltäglichen Gebrauch zahlreiche Erweiterungen. Das gesamte politische System einer Demokratie, das seinen Bürgern gewisse Grundrechte (Art. 1–19 GG) und damit auch «Grundfreiheiten» einräumt, sowie die Justiz, die davon ausgeht, dass Handlungen zurechenbar und deshalb auch strafbar sind, basieren auf dem Gedanken der Freiheit. Dies bringt jedoch gewisse Unschärfen mit sich. Heißt Freiheit, dass es keine Bindungen mehr geben darf? Ist Freiheit die Willkür, heute dies und morgen jenes zu tun? Die heutige Verwendung des Freiheitsbegriffs drückt das Lebensgefühl des modernen Menschen aus: Er ist sein eigener Herr und bestimmt selbst, was aus seinem Leben werden soll.

Diese vorwissenschaftlichen Intuitionen werden jedoch dem gegenwärtigen Stand der philosophischen Diskussion oft nicht gerecht. Im Gegenteil: Die modernen Wissenschaften stellen das Freiheitsbild des Menschen radikal in Frage. Drei Hauptstränge lassen sich in der Anthropologie der Gegenwart ausmachen:

1. Zunächst ist der klassische Indeterminismus, der in der neueren Diskussion auch Libertarismus genannt wird, zu erwähnen.⁸ Er entspricht wohl am ehesten dem Selbstbild des heutigen Menschen. Philosophen wie Roderick Chisholm (1916–1999) sehen den Menschen als ein Wesen, das zur moralischen und voluntativen Selbstwahl fähig ist. Der Einzelne wird zwar durch seine Herkunft, seine Erfahrungen sowie seine psychologischen und physischen Gegebenheiten vorgeprägt, er ist jedoch als Person – eine Eigenschaft, die das *proprium humanum* im Unterschied zu anderen Lebewesen ausmacht – ständig in der Lage, zwischen gut und böse zu wählen sowie bestimmte Handlungen aus freiem Entschluss auszuführen und andere zu unterlassen. In diesem Sinne ist er frei zu nennen.⁹

2. Die klassische Gegenposition vertritt der Determinismus.¹⁰ Er tritt historisch betrachtet immer als Folgeerscheinung einer Leitwissenschaft auf. Behauptete der Stammvater Pierre Simon de Laplace (1749–1827) im Rahmen seines mechanischen Weltbildes noch, jede Handlung geschehe mit Notwendigkeit und sei – sofern man die Ausgangspunkte eines Systems vollständig kennt – sicher vorher zu sagen, so wurde diese Vorstellung gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts durch einen psychologischen Determinismus der heterogenen Schülerschaft Sigmund Freuds (1856–1939), der das Unterbewusste als alles bestimmende Instanz ausmachte, abgelöst.¹¹ Gegenwärtig behaupten einige Vertreter der Kognitionswissenschaften, wie Wolf Singer (geboren 1943), dass Willensfreiheit ein Phantasieprodukt des Gehirns sei. In Wirklichkeit sei der Mensch neurologisch determiniert.¹² Kennzeichnend für all diese Ansätze, ganz gleich welcher Leitwissenschaft sie folgen, ist, dass von fachinternen Beobachtungen auf philosophische Implikationen geschlossen wird und

daraus Konsequenzen gezogen werden, die weit über die Grenzen der betreffenden Einzelwissenschaft hinausgehen. Ein symptomatisches Beispiel bietet hierfür das so genannte «Libet-Experiment» aus dem Jahr 1979; es bildete den Auftakt für den neurologischen Determinismus, der bis heute dominant ist.¹³ Benjamin Libet (1916–2007) stellte fest, dass in Situationen, in denen sich Menschen zwischen zwei Alternativen entscheiden müssen, bestimmte Gehirnaktivitäten den Entschluss prädisponieren, bevor der Handelnde sich überhaupt bewusst wird, wofür er sich entscheidet. Daraus wurde geschlussfolgert, dass Willensfreiheit eine bloße Illusion sei, die der physiologischen Untersuchung nicht standhalte. Hierbei wird von einer naturwissenschaftlichen Beobachtung ungebrochen auf eine philosophische Konsequenz geschlossen, ohne dass das Verhältnis der beiden Disziplinen – ihre Vernetzung, aber auch ihre Unterscheidungskriterien – eigens in den Blick geriete.

3. Würde man die Aufarbeitung der Freiheitsdebatte bei dem Gegensatz Determinismus versus Indeterminismus, *tertium non datur*, abschließen, so bliebe eine entscheidende Position, die sich in den letzten Jahrzehnten immer stärker profiliert hat, außer Acht: der so genannte Kompatibilismus.¹⁴ Seine Kernthese besagt, dass sich Determination und Freiheit nicht gegenüberstehen, sondern zwei miteinander vereinbare Merkmale der Willensbildung und des Handelns sind.¹⁵ Um dies zu demonstrieren unterscheidet Harry G. Frankfurt (geboren 1929) zwei Ebenen innerhalb des menschlichen Willens:¹⁶ Die *second order volitions* sind übergeordnete Wünsche, die unsere grundsätzlichen Vorstellungen über Gut und Böse, gebotenes und verbotenes Handeln prägen. Ihnen stehen die *first order desires* gegenüber. Bei letzteren handelt es sich um momentane Strebungen, spontane Eingebungen und affekthafte Wünsche. Ein Beispiel: Morgens klingelt der Wecker. Meine *first order desires* sagen, dass ich noch im Bett bleiben *will*; die *second order volitions*, also die übergeordnete Wertungsinstanz, ist sich jedoch darüber im Klaren, dass ich einen wichtigen Termin habe und deshalb aufstehen *will*, obwohl ich es *nicht will*. Innerhalb dieses Schemas seien Freiheit und Determination kompatibel. Freiheit liege dann vor, wenn mein handlungseffektives Wollen meinen übergeordneten Wünschen folgt, wenn also die *second order volitions* über die *first order desires* kritisch befinden und schließlich entscheiden, welche der vielen Strebungen umgesetzt werden soll. Der Inhalt der *second order volitions*, also die Maßstäbe des Bewertungsvermögens, sind hingegen notwendig determiniert; hier besteht keine Möglichkeit zur moralischen Selbstwahl. Der Kompatibilismus versucht also einerseits, den deterministischen Impetus der modernen Wissenschaften kritisch zu rezipieren, ohne jedoch die Vorstellung menschlicher Freiheit aus dem Horizont des Denkens zu verabschieden. Dieses Bemühen findet auch bei den jüngeren Autoren des deutschen Sprachraums immer mehr Vertreter. So sind zum Beispiel Peter Bieri (geboren 1944) zu nennen,¹⁷ der unter dem Pseudonym Pascal Mercier auch belletristisch aktiv ist, und Michael Pauen (geboren 1956),¹⁸ der sich einerseits mit naiven und unhaltbaren Freiheitsvorstellungen, andererseits aber auch mit philosophischen Fehlschlüssen der Hirnforschung kritisch auseinandersetzt.

1.4. Freiheit in der Theologie: Eine Ortsbegehung

Die klärenden Bemerkungen und die Skizzen zum Diskussionsstand sind nötig, damit hier nicht derselbe Fehler unterläuft, der weite Teile der öffentlichen Aus-

einandersetzung mit dem Freiheitsbegriff prägt: Er ist positiv besetzt, alle sind sich darüber einig, dass er wertvoll und wichtig sei, aber niemand weiß so recht, was er bezeichnet. Was hat dies alles mit Theologie zu tun?

1. Die Theologie untersucht den Glauben der Kirche; sie fragt nach seiner Grundlegung in der Offenbarung (biblisch), seiner Entwicklung in der Geschichte (historisch), prüft ihn auf seine Konsistenz (systematisch) und leitet aus diesen Einsichten Handlungsempfehlungen für den gelebten Vollzug ab (praktisch). In dieser vierfachen Gliederung als biblische, historische, systematische und praktische Disziplin ist die Theologie eine Wissenschaft. Wissenschaft kann es aber nur dort geben, wo es auch ein Mindestmaß an Freiheit gibt. Die Verfassung bezeichnet dies als «Freiheit von Forschung und Lehre» (Art. 5 Abs. 3 GG). In Bezug auf die Theologie lässt sich dies in doppelter Weise präzisieren:

a) Zunächst könnte man von einer *thematischen* Freiheit sprechen: Der Theologe muss frei in der Wahl seines Untersuchungsgegenstandes sein. Eberhard Jüngel formuliert dies so: «Zu jeder Zeit immer wieder mit ihrer *Sache anfangen*, das ist die kürzeste Formel für die Freiheit der Theologie.»¹⁹ Jede Zeit kennt ihre Modethemen, hat aber auch ihre blinden Flecken, die entweder nicht wahrgenommen oder gar bewusst ignoriert werden. Eine seriöse Theologie, die weder mit dem Zeitgeist verheiratet noch von ihm geschieden ist, muss dadurch, dass sie «ihre Sache» immer neu durchdenkt und kritisch artikuliert, auf Einseitigkeiten in den öffentlichen Diskursen – inklusive der eigenen – hinweisen. Diesen, die Theologie prägenden Vollzug einer thematischen Freiheit kann man in unterschiedlicher Weise benennen: Mit Verweis auf die Kritische Theorie ließe sich von einer «Dialektik der Aufklärung»²⁰ sprechen. Der Theologie kommt die kritische Funktion zu, die im Diskurs angemeldeten Geltungsansprüche²¹ auf ihre Begrenztheit zu verweisen. Mit Henri de Lubac ließe sich derselbe Sachverhalt bildhafter formulieren: Aus methodischer Sicht zeigt sich im Hier und Jetzt immer nur die «Rückseite», also eine unvollständige, nicht verabsolutierbare Synthese, wohingegen das perspektivenenthobene «An-und-für-sich» (die «Vorderseite»²²) der Endzeit mit ihrer neuen kognitiven Qualität vorbehalten bleibt. Um darauf beständig hinzuweisen und so mit ihrer «eigenen Sache anfangen» zu können, bedarf die Theologie der thematischen Freiheit; nur sie garantiert fortschreitende Wissenschaft.

b) Darüber hinaus gibt es auch eine *explikatorische* Freiheit des Theologen. Sie wird dann verwirklicht, wenn die thematische Freiheit nach Außen tritt und sich in das Gespräch der eigenen Zunft einschaltet.

Eine Theologie, der entweder die thematische (Was wird untersucht?) oder die explikatorische (Was wird öffentlich ausgesprochen?) Freiheit fehlt, ist keine Wissenschaft mehr: Sie ist eine Hoftheologie, die unter dem Kuratell eines Despoten steht oder als bloße Marionette des Zeitgeistes fungiert. Anders formuliert: Wenn die Wissenschaft sich nicht ideologieverdächtig machen will, bedarf sie notwendigerweise des freien Selbstvollzugs. Dies gilt auch für die Theologie. In der dogmatischen Prinzipienlehre muss Freiheit als formale Voraussetzung jeder Theologie und damit als ihr innerer Selbstvollzug bedacht werden.

2. Neben dieser *formalen* Seite, die die Grundlage jeder theologischen Reflexion betrifft, gibt es auch eine *materiale* Seite der Freiheitsproblematik: An mehreren Stellen muss der Theologe auch inhaltlich, wenn er den Glauben der Kirche unter-

sucht, den Freiheitsbegriff klären. In der Dogmatik zieht er sich durch alle Traktate, angefangen bei der Schöpfungslehre: Geschah die Schöpfung aus Notwendigkeit oder ist sie ein kontingenter, freier Akt Gottes? Wie gestaltet sich die freie Zuwendung Gottes zum Menschen? Hatte der Mensch im Paradies auch die Freiheit, nicht zu sündigen? In welchem Verhältnis steht die Freiheit des paradiesischen Menschen zu derjenigen des im Eschaton Vollendeten? Christologisch ist zu fragen: Erfolgte die Sendung des Sohnes vom Vater her in Freiheit? Welche Bedeutung hat der freie Gehorsam Jesu für sein Erlösungswerk?

Wollen wir die Bedeutung der Freiheit für die Theologie benennen, so treffen wir, systematisch formuliert, ein doppeltes Muster an: Freiheit als komplexes Phänomen ist sowohl formale Bedingung als auch materialer Gegenstand der Theologie. Sie ist formale Bedingung in dem Sinne, dass sie die Bedingung der Möglichkeit wissenschaftlicher Theologie überhaupt benennt (Wissenschaftstheorie), und sie ist materialer Gegenstand, insofern sie als thematisches Problem (Wissenschafts-Vollzug) zu behandeln ist. Werfen wir nun einen exemplarischen Blick auf die Dogmengeschichte, um zu sehen, wie der Freiheitsbegriff im Wissenschafts-Vollzug *historisch* präzisiert wurde, und um auszuloten, welche Relevanz er für die Theologie der *Gegenwart* haben kann.

2. ERSTES GESPRÄCH: AUGUSTINUS, DAS PARADIES UND DIE ERLÖSUNG

Augustinus von Hippo (354–430) ist innerkirchlich aufgrund seiner enormen Wirkungsgeschichte im lateinischen Westen ein bedeutender Referenzpunkt. Ein Blick auf die philosophische Landschaft der Gegenwart zeigt jedoch, dass er auch für die analytische Freiheitsdiskussion von hoher Relevanz ist. So versucht etwa Johannes Brachtendorf, Augustinus im Kontext des Kompatibilismus zu deuten.²³ Dabei wird erkennbar, dass der Kirchenvater, wie auch Albrecht Dihle behauptet,²⁴ für die Entwicklung des modernen Willensbegriffs von entscheidender Bedeutung ist. Der dogmatische Ort, von dem aus wir im Folgenden in ein Gespräch mit Augustinus treten wollen, befindet sich im Schnittpunkt zwischen Schöpfungslehre, Anthropologie und Soteriologie: Mit welcher freiheitlichen Ausstattung wurde der Mensch von Gott geschaffen, wie hat sich diese verändert und welche Konsequenzen birgt dies für die Frage nach der Erlösung des Menschen?

Augustinus denkt den Zustand Adams und Evas, der paradiesischen Ureltern, als Freiheit der absoluten Wahl: Beide hatten die durch keine Präkonditionen beschränkte Möglichkeit, sich zwischen Gut und Böse zu entscheiden. Systematisch gesehen ergibt sich für die Anthropologie folgendes Bild: Die Freiheit ist Teil der kreatürlichen Ausstattung des Menschen; sie wurde von Gott geschaffen und wird in ihren Entscheidungen, selbst wenn sie sich gegen ihn richten, respektiert. Diese Achtung vor der Entscheidung des Menschen ist jedoch nicht als Gleichgültigkeit Gottes misszuverstehen: Der Schöpfer hat dennoch eine Vorstellung guten Lebens für seine Kreaturen. Die Menschen sollten ausschließlich Gott genießen (*frui*) und die anderen Güter nur gebrauchen (*uti*), um zu Gott, dem *summum bonum* schlechthin, zu gelangen.²⁵ Von diesem Plan ist der Mensch durch die Ursünde jedoch abgewichen: Aufgrund seines Hochmutes, seiner eigenen *superbia*, die Augustinus als *amor excellentiae propriae* definiert, verliert der Mensch seine stetige Ausrichtung auf

Gott. Er will die anderen Güter nicht mehr gebrauchen, um das höchste Gut zu genießen, sondern verliert sich in seiner Selbstbezogenheit an die vielen Annehmlichkeiten der Welt. «So wurde denn der Mensch sich selbst überlassen, da er Gott verließ und an sich selber Gefallen fand, und, ungehorsam geworden gegen Gott, konnte er nun auch sich selbst nicht mehr gehorchen.»²⁶ Die Abkehr von Gott ist ein Entschluss, der in der größtmöglichen Freiheit, nämlich der des paradiesischen Urstandes, getroffen wurde. Gleichzeitig aber hat er die Freiheit des Menschen für alle Nachkommen Evas beschränkt, so dass der heutige, gefallene Mensch nicht mehr die Fähigkeit zur unbeschränkten Selbstwahl hat; er ist stattdessen innerlich entzweit und zerrissen. Augustinus deutet dies vor dem Hintergrund seiner neuplatonischen Ontologie. Gott ist die Einheit im umfassenden, absoluten Sinne und teilt allem Geschaffenen diese Einheit in abgestuften Relationen mit. Durch die Abwendung des Menschen von Gott (hier klingt das neuplatonische *reditus*-Schema an) verliert der Mensch einen Teil seiner Identität und damit auch seiner Einheit. Bei Plotin erhalten die niederen Emanate ihre volle Identität nur durch die beständige Rückwendung zu dem Ursprung, aus dem heraus sie entstanden sind. Christlich modifiziert schlussfolgert Augustinus: Durch die Abwendung von Gott als dem Urgrund des Seins büßt der Mensch einen Teil seiner Einheit ein. Er wird leiblich und geistig entzweit. Körperlich zeigt sich dies an der Anfälligkeit für Krankheiten und an der Notwendigkeit des Todes (als Trennung zwischen Leib und Seele). Voluntativ manifestiert sich die *privatio unitatis* jedoch auch an einer Einschränkung der Freiheit. Auf der Ebene des Willens ist der Mensch nicht mehr notwendigerweise gut, weil ein Konflikt der Affekte und sich widerstrebender Neigungen ausgetragen wird.²⁷ Dies ist eine Einsicht, die in der Entwicklung Augustins immer stärker zum Tragen kommt. Anhand der Schrift *De libero arbitrio*, die über einen längeren Zeitraum entstand, lässt sich dies gut nachvollziehen. Im früheren, ersten Buch ist sich Augustinus der Einschränkung menschlicher Freiheit durch den Sündenfall nicht vollends bewusst; der Konflikt zwischen einem guten und einem schlechten Willen innerhalb der menschlichen Seele wird noch nicht elaboriert geschildert. Stattdessen fragt er: «*Quid enim tam in uoluntate quam ipsa uoluntas sita est?*»²⁸. Im späteren dritten Buch hingegen wird eine Willensspaltung festgestellt: Der Mensch ist nicht mehr frei in der Wahl seiner Strebungen, er hat eine *bona* und eine *perversa voluntas*, die miteinander in Konflikt stehen und den freien Selbstvortrag blockieren.²⁹ Der Mensch ist nur insofern frei, als beide Strebungen zu ihm gehören und er nicht von Außen gezwungen wird, eine bestimmte Handlung zu tun oder zu unterlassen. Er ist jedoch nicht mehr so frei wie seine Ureltern, weil in ihm ein guter und ein böser Wille, die das *liberum arbitrium* zu zerreißen drohen, miteinander in Konflikt stehen. Die verschiedenen affekthaften Strebungen, die Augustinus als *voluntates* bezeichnet, werden nicht mehr eindeutig von der *bona voluntas* reguliert. Der Mensch ist stattdessen in einer Dialektik von falscher Ausrichtung, Suche nach dem eigenen Lustgewinn und Verhaftung in der Gewohnheit gefangen, so dass sich der böse Wille nicht endgültig suspendieren lässt.³⁰ Er beschränkt die Freiheit zum Guten. Damit der Mensch dennoch zur Vollendung gelange, ist er auf die Gnade Gottes angewiesen. Dieses Motiv wird in der Entwicklung Augustins, vor allem ab der Schrift *Ad Simplicianum*, immer dominanter:³¹ Nur durch die Intervention Gottes, der im Menschen das Licht des Glaubens entzündet, kann

der Mensch gerettet werden. Das *initium fidei* ist dabei allein der Gnade zu verdanken und bewegt sich jenseits jeder menschlichen Leistung. Augustinus, so schreibt er in der Rückschau, bemühte sich «zwar um die Freiheit des menschlichen Willens, doch die Gnade Gottes siegte.»³² Allerdings würde man dem Ansatz Augustins nicht gerecht werden, wenn man Freiheit und Gnade antagonistisch bestimmt. Das viel zitierte Diktum, wonach es die Gnade sei, die die Freiheit aufrichte, lässt sich insofern bestätigen, als Augustinus auch den Zustand des Eschatons mit dem Kriterium der Freiheit durchmisst. In der Schrift *De correptione et gratia* vergleicht der Bischof von Hippo die Freiheit des ersten, noch nicht gefallen Menschen, mit derjenigen des Erlösten.³³ Adam und Eva besaßen die absolute Freiheit der Indifferenz; sie konnten die Ausrichtung ihrer *voluntas* selbst bestimmen. Der eschatologische Mensch hingegen, der wieder vor dem Angesicht Gottes ruht, besitzt die Freiheit der Gnade und richtet sich damit notwendigerweise und beständig auf das Gute hin aus. Während die Freiheit der Ureltern im *posse non peccare*, also in der doppelten Möglichkeit, zwischen Gut und Böse zu wählen, bestand, ist der erlöste Mensch im Sinne eines *non posse peccare* als frei zu bezeichnen.³⁴ Trotz des Mangels an Alternativität – der Erlöste will mit Notwendigkeit das Gute – ist die Freiheit des Eschatons eine größere als die des Protos, weil die Freiheit der Geretteten von der Gnade umfungen ist.³⁵

Worin liegt der systematische Ertrag der Freiheitslehre Augustins? Hierbei sind verschiedene Rezeptionsrichtungen zu unterscheiden: Die gegenwärtige Philosophie des Geistes hat in dem Bischof von Hippo einen wichtigen historischen Bezugspunkt, der durch seine Konzeption des *liberum arbitrium* sowie seine Unterscheidung zwischen *voluntas* und *voluntates* immer noch gültige Grundlagen gelegt hat. Aus speziell theologischer Sicht ist dabei interessant, dass Augustinus den naiven Freiheitsvorstellungen vieler Zeitgenossen sperrig gegenübersteht. Eine Freiheit, durch die der Mensch sich ständig neu erfinden kann, weil er in der Lage ist, sich seine übergeordneten Präferenzen willkürlich auszuwählen, ist eine Scheinfreiheit, die Augustin – zumindest in unserem irdischen, postlapsalen Stand – als nicht gegeben ansieht. Es ist kein anthropologischer Pessimismus, sondern Einsicht in die Begrenztheit der *conditio humana*, wenn deutlich wird, dass der Mensch in seinem Personkern über mehr oder minder konstante Überzeugungen verfügt, die er sich nicht selbst gewählt hat, die sein Verhalten aber zu einem gewissen Grade determinieren, ohne dass er deren Zustandekommen restlos aufklären kann. Augustinus verteidigt die Willensfreiheit, schränkt sie aber gleichzeitig durch einen vorsichtigen Determinismus, der Resultat menschlicher Sündhaftigkeit ist, ein.

Problematischer hingegen erscheinen einige Ausprägungen der späten Gnadenlehre, die Kurt Flasch überdramatisch als «Logik des Schreckens»³⁶ bezeichnet. Von den Schriften Augustins her ist klar, dass kein Mensch sich seiner Erwählung sicher sein kann; wir kennen unseren eigenen Gnadenstand nicht. Überheblichkeit gegenüber anderen ist also fehl am Platz, sie ist – im Gegenteil – ein Zeichen der eigenen Bedürftigkeit. Ekklesiologisch betrachtet muss auch betont werden, dass die Schar der Geretteten nicht mit der Gemeinschaft der Kirche identisch ist – und zwar in zweierlei Richtung: Einerseits können auch Nichtchristen zum Heil gelangen, andererseits werden solche, die sich als Christen bezeichnen, nicht notwendigerweise errettet. Trotz dieser Akzentuierungen erscheint die Vorstellung eines willkürlich erwählenden und verdammenden Gottes, der seine Erlösungsgnade nur den

wenigen zuteil werden lässt, die er sich ausersehen hat, während die *massa damnata* leer ausgeht, heute problematisch. Sie hat sich kirchenamtlich aber auch nicht durchgesetzt. In dieser Frage blieb das Lehramt, trotz der überragenden Autorität, die Augustinus zugesprochen wurde, in kritischer Distanz zu ihm. Der Grund hierfür ist klar zu benennen: Er lautet «Freiheit». Der Mensch wurde als freier angesehen, als ihn der späte Augustinus betrachtet hatte.

3. ZWEITES GESPRÄCH: MAXIMUS CONFESSOR UND DIE ZWEI-WILLEN-LEHRE

Maximus der Bekenner (ca. 580–662) erarbeitet im Zusammenhang christologischer Fragestellungen eine eigene Theorie menschlicher Freiheit. Das Besondere an ihr besteht darin, dass sie zwar philosophische Motive, etwa von Aristoteles oder der Stoa,³⁷ rezipiert, dabei aber von einer dezidiert theologischen Fragestellung ausgeht: Besitzt Jesus Christus, der fleischgewordene Logos, einen oder zwei Willen? Im Hintergrund dieser Auseinandersetzung steht die strittige Interpretation des Konzils von Chalcedon (451), welches in Bezug auf die Gottheit und Menschheit Jesu Christi lehrt, dass «die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt, auch im Zusammenkommen in einer Person und einer Hypostase.»³⁸ Überträgt man diese ontologische Formulierung auf die Frage nach dem Willen (*thelesis* oder *thelema*), so ergeben sich zwei Wege: Denkt man stärker von der Einheit der Person her, so ist es konsequent, auch von der Einheit des Willens auszugehen, setzt man dagegen bei der Zwei-Naturen-Lehre an, so legt sich ein zweifacher Wille Christi, nämlich ein göttlicher und ein menschlicher, nahe. Maximus Confessor beschreitet den letztgenannten, sich später im Dritten Konzil von Konstantinopel (680/681) als orthodox erweisenden Weg. Er versucht also, den Begriff des Willens in Anlehnung an die *physis*, die göttliche und die menschliche Natur, zu bestimmen. Das Frageinteresse ist dabei soteriologisch motiviert: Wie muss der sich in den Willensstrebungen manifestierende freiheitliche Selbstvollzug des Gottmenschen Jesus Christus bestimmt werden, damit sein Erlösungshandeln für den Menschen wirksam werden kann?

In erster Linie bezeichnet *thelesis* «bei Maximus nicht den personalen Willensakt, sondern das Willensvermögen als Kennzeichen und konstitutive Dynamik der menschlichen Natur»³⁹. Der Bekenner knüpft also an das aristotelische Schema von Akt und Potenz an: Jede Handlung beruht auf einer bereits im Wesen des Handelnden grundgelegten Fähigkeit. Das Besondere an der Willenskonzeption Maximi besteht somit darin, dass die *thelesis* nicht als handlungswirksame Präferenz auf der Seite der *praxis* verortet wird; sie steht stattdessen auf der Seite der *physis*,⁴⁰ insofern sie die Aktuierung eines potentiell bereits vorhandenen Vermögens darstellt. Daraus ergibt sich die grundlegende Rationalität des Willens, da dieser Ausdruck der Natur des Menschen ist und deshalb auch als «*logos tes physeos*»⁴¹ bezeichnet wird. Sein bedeutendstes Kennzeichen besteht also darin, dass er nach dem Selbstvollzug der ihm ontologisch zugrunde liegenden Natur strebt. Diesem rationalen Vermögen steht der gnomische Wille («*gnomikon thelema*»⁴²) gegenüber. Er bezeichnet den individuellen Vorgang des Wählens und Entscheidens. Maximus denkt den gnomischen Willen als einen defizienten Modus, weil dieser in seiner Freiheit auch die Möglichkeit einschließt, sich von Gott abzuwenden. Während der natürliche Wille

als vorreflexiver Grundvollzug des Menschen notwendig dem Wesen des Menschen entspricht, also seiner Definition nach immer der Natur gemäß ist, kann der nach innerer Beratung und Abwägung handlungswirksame Wille auch *contra naturam* sein. Dies widerspricht einem naiven Freiheitsverständnis, das in manchen Köpfen der Gegenwart vorherrschend ist, und dem es darum geht, Freiheit als die Möglichkeit der totalen Selbstwahl des Menschen – zum Guten wie auch zum Bösen – auszuweisen. Hierin ist sich Maximus mit Augustinus einig: Die Wahlmöglichkeit zwischen rechtem und verwerflichem Tun, oder theologisch gesagt, zwischen einer Gott zugewandten und einer sich von ihm abwendenden Handlung, ist zwar auch als Freiheit zu bezeichnen, sie ist jedoch bereits die Folge eines verminderten ontologischen Status des Menschen. Nur der Gefallene kann sich auch für das Übel entscheiden. Der Erlöste besitzt eine höhere Freiheit, die sich notwendig auf Gott hin ausrichtet und nicht mehr in der Lage ist, zu sündigen. Was Maximus als «gnomischen Willen» bezeichnet, ist in der Sprache Augustins die Freiheit des *posse non peccare*, der «natürliche Wille» hingegen besitzt keine Alternativität zum Bösen (bei Augustin: *non posse peccare*), ist aber in höherem Maße als frei zu bezeichnen, weil er sein Wesen verwirklicht, indem er sich Gott zuwendet.⁴³ Dem liegt eine Schöpfungsteologie zu Grunde, die – mit neuplatonischem Impetus – davon ausgeht, dass Gott zugleich Ursprung und Ziel des menschlichen Wollens ist und sich dieses an ihm zu orientieren habe: Der Mensch erhält von Gott her sein Sein sowie seine Bestimmtheit und damit einhergehend auch einen rationalen Willen, der seiner Natur gemäß ist; dies ist die Deutung der *thelesis kata physin*. Im Gegenzug ist der Mensch aufgefordert, seine freien Entschlüsse, den gnomischen Willen, der über die Handlungseffektivität einzelner Strebungen zu befinden hat, auf Gott als Schöpfer und Ziel hin auszurichten.⁴⁴

Die vorgetragene Unterscheidung dient Maximus als Interpretament der Soteriologie. Dies zeigt sich an der Deutung der Todesangst Jesu, die in dem Gebet «Mein Vater, wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vorüber. Aber nicht wie ich will, sondern wie du willst» (Mt 26,39) ihren Ausdruck findet und für die johanneischen Wendungen wie «Ich bin nicht vom Himmel herabgekommen, um meinen Willen zu tun, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat» (Joh 6,38), einen wichtigen biblischen Bezugspunkt darstellen. Die Stellen legen – auf der voluntativen Ebene – eine Unschlüssigkeit und innere Zerrissenheit Jesu Christi nahe. Diese lässt sich durch das Vorhandensein eines menschlichen wie auch eines göttlichen Willens erklären: Der Wille, der der menschlichen Natur Jesu eigen ist, strebt nach dem Angenehmen sowie der Selbsterhaltung. Der natürliche Wille hingegen verwirklicht die Ausrichtung auf Gott durch die Hingabe, die die Agonie zwar nicht ausschließt, sie aber dennoch auf den höheren Willen des Vaters hin durchbricht: Im Garten Gethsemane treten die beiden Willensstrebungen Jesu, der göttliche und der menschliche, als unterscheidbare, aber nicht als trennbare Größen hervor. Die Heilswirksamkeit des Sohnesgehorsams besteht darin, dass sich der der menschlichen Natur eigene Wille in freier Ausrichtung auf den göttlichen Willen dem Heilsplan des Vaters fügt. Bereits in dieser Deckungsgleichheit zwischen göttlichem Willen und menschlicher Freiheit liegt die erlösende Kraft der Inkarnation. René Lafontaine kritisiert deshalb eine Verengung des Christuserignisses auf das Kreuzesgeschehen und setzt es sich zum Ziel, durch «eine Vergegenwärtigung des einen oder anderen Momentes in der patristischen Entwicklung des christologischen

Dogmas [...] das erste Zeugnis der Schrift»⁴⁵ zu enthüllen. Die Perspektive Lafontaines ist damit ersichtlich: Das Konzil von Chalcedon und die sich als orthodox erweisende Position des Maximus sind der hermeneutische Schlüssel zu einem adäquaten Verständnis der Heiligen Schrift und – so betont Joseph Ratzinger in seinen «Orientierungspunkten»⁴⁶ – zur Erschließung der altkirchlichen Christologie. Aus dem Blickwinkel dieses halb bibeltheologischen, halb dogmengeschichtlichen Erkenntnisinteresses kann die Entwicklung des Bekenners anhand seiner Deutungen des Agoniegebetes Jesu nachgezeichnet werden. Dabei wird deutlich, dass der späte, elaborierte Dyotheletismus das Ergebnis einer Wandlung des Maximus darstellt, der selbst in seiner frühen Zeit ein Anhänger des Monotheletismus war, wie sich anhand von *Epistula* 19 nachweisen lässt.⁴⁷ Den Endpunkt dieser denkerischen Entwicklung sieht Lafontaine in der *Disputatio cum Pyrrho*. Als Katalysator dient, gemäß des Axioms *quod non assumptum, non sanatum*, die Soteriologie. Die Heilsnotwendigkeit eines menschlichen Willens Christi wird in zwei Richtungen aufgezeigt:⁴⁸ Zum Einen ist es bedeutsam, dass der fleischgewordene Logos auch einen menschlichen Willen angenommen hat, zum Anderen muss betont werden, dass dieser nicht durch den göttlichen Willen absorbiert wird.

An diesem Punkt treten jedoch auch die Grenzen, an die Maximus stößt,⁴⁹ deutlich zu Tage: Er ist nicht in der Lage, den freiheitlichen Selbstvollzug der menschlichen Natur Jesu so zu bestimmen, dass deren relative Eigenständigkeit gewahrt bleibt. Durch eine Übertragung der nach-chalcedonensischen Enhypostasielehre auf die Willensproblematik wird die Hypostase des Logos zum Träger des menschlichen Willens, der sich nicht mehr entschlusshaft, sondern nur noch naturhaft äußern kann.⁵⁰ Dies erscheint mit den vorwissenschaftlichen Intuitionen eines gegenwärtig verbreiteten Freiheitsverständnisses nur schwer vereinbar. Es gilt deshalb festzuhalten: Für ein gelungenes Miteinander zwischen Gott und Mensch müssen sich beide in Freiheit zugewandt sein. Das Erlösungshandeln kann in doppelter Ausdehnung präzisiert werden: Es ist einerseits etwas, das sich der Mensch nicht selbst verschaffen, das aber andererseits auch nicht am Menschen vorbei wirksam werden kann. Erlösung ist vielmehr ein dialektischer, das heißt nicht spannungsfreier, aber notwendiger Interaktionsprozess zwischen Gott und den Menschen. Die Integrität beider muss dabei gewahrt werden. Das Zeichen dieser Integrität ist die Freiheit, die auch der menschlichen Natur zugesprochen werden muss. Ausgehend von dieser Überlegung erscheint die Freiheit als Schlüsselkategorie für die Glaubenssituation der Gegenwart: Viele Zeitgenossen sind von Begrifflichkeiten wie Sünde, Gnade, Erlösung oder Heil entfremdet; sie verstehen ihren Sinngehalt nicht mehr. Die Kirche leidet dabei unter einer eigenen Sprachnot, weil sie vielerorts nicht mehr in der Lage ist, ihren Glauben adäquat verständlich zu machen. Sie verliert sich entweder in Trivialitäten und Vereinfachungen, die den Ernst der verhandelten Sache, nämlich das Heil oder Unheil des Menschen, herunterspielen. Oder aber sie verharrt innerhalb ihres eigenen Sprachkodex und lässt ihr Glaubensvokabular unübersetzt. Beides greift zu kurz. Der Freiheitsbegriff kann uns hierbei einen Dienst erweisen, weil – plakativ gesagt – die Menschen zwar nicht wissen, was «Erlösung» bedeuten soll, sie aber sehr wohl eine – wenn auch diffuse – Vorstellung von Freiheit haben. Diese könnte also zum katechetischen Ausgangspunkt werden, der «Gott und unsere Erlösung»⁵¹, wie in der Alten Kirche, neu ins Zentrum des Denkens rückt und zum

Ziel religionspädagogischer Bemühungen macht.⁵² Von einer Freiheitsanalyse her lassen sich soteriologische Grunddaten und deren Verknüpfung mit dem Gesamt des christlichen Glaubens plausibel machen, gerade weil der Begriff in den öffentlichen Diskursen – zwar diffus, aber dominant – gegenwärtig ist. Um ihn aus katechetischer Sicht nutzen zu können, bedarf er jedoch klarer Umrisse, die von Seiten der Theologie erst noch zu markieren sind.

4. ZUSAMMENSCHAU: DIE BEDEUTUNG DER FREIHEIT IN DER DOGMATIK

Der kurze Blick auf Augustinus und Maximus Confessor zeigt – so ist unter Bezug auf den Anfang unserer Ausführungen festzuhalten – dass die Freiheitsproblematik innerhalb kirchlichen Denkens nicht erst von Professoren aufgeworfen wurde, die mit pathetischem Impetus behaupten, «nicht länger schweigen»⁵³ zu dürfen. Damit der Ruf nach Freiheit ein wirklich systembildendes Gewicht innerhalb der Theologie erlangen kann und nicht zum plakativen Schlachtruf einer amtskritischen Reserve degeneriert, ist er präzise einzuführen und konzise zu verwenden. Die Stärke der von Augustinus und Maximus vorgelegten Entwürfe liegt darin, dass sie ihre Gedankenschritte *verstehbar* entfalten und es uns dadurch ermöglichen, zu prüfen, ob diese auch unter den heutigen Gegebenheiten *nachvollziehbar* sind. Manche gegenwärtige, worthülsenartige Forderung nach Freiheit ist hingegen nicht *verstehbar* und daher auch nur schwer *nachvollziehbar*. Halten wir demgegenüber fest:

1. Auf der Ebene der Prinzipienlehre ist die Freiheit – und zwar in ihrer *thematischen* und ihrer *explikatorischen* Dimension – die Bedingung der Möglichkeit jeder theologischen Wissenschaft. Der Theologe trifft also im formalen Sinn, wenn er auf sein eigenes Tun reflektiert, auf den Freiheitsvollzug, ohne den er kein Wissenschaftler sein kann.

2. Die Freiheit bildet aber auch einen materialen Schwerpunkt innerhalb einzelner theologischer Teilgebiete und Traktate, ja sie verbindet diese sogar im Sinne eines *nexus mysteriorum*. Der vom Ersten Vatikanum beschriebene «Zusammenhang der Geheimnisse»⁵⁴ bedarf nämlich, um rational aufgezeigt werden zu können, einiger verbindender Begriffe, die den inneren Konnex der oft traktathaft isolierten Glaubensaussagen aufzeigen. Eine adäquate Freiheitskonzeption kann hierzu einen entscheidenden Beitrag leisten. Dies zeigt ein Blick in die Dogmengeschichte, für die hier exemplarisch die Entwürfe Augustins und Maximus des Bekenners standen. «Freiheit» darf dabei nicht zu einer totalitären Universalkategorie stilisiert werden, wie manche transzendentaltheologischen Ansätze es versuchen. Eine präzise verstandene Freiheitskonzeption, die einerseits an die vorwissenschaftliche Intuition anknüpft, andererseits aber von Naivitäten gereinigt ist, kann dazu dienen, das Formalobjekt theologischen Denkens, nämlich jenes Wesen, das wir Gott nennen, neu zur Sprache zu bringen. Bei einem solchen, genuin theologischen Unterfangen ist die doppelte Struktur der Freiheit – als Reflexionsgestalt und Existenzvollzug – maßgeblich: Der christliche Glaube will auf der Ebene der wissenschaftlichen Diskussion *über Freiheit* rational verantwortet und durch den Lebensvollzug der Gläubigen *in Freiheit* verwirklicht werden. Denn die «Theologie hat es mit Freiheit zu tun, weil sie es mit Gott zu tun hat. Die Theologie hätte es freilich nicht mit Gott zu tun, wenn Gott der Theologie nicht (mit ihm) zu tun *gäbe*. Die unvergleichliche

Freiheit Gottes, sich auf den Menschen so einzulassen, daß dieser es in jeder Hinsicht, also auch denkend, mit Gott zu tun *bekommt*, ist die allen Fragen nach der Freiheit der Theologie vorausgehende Antwort der Freiheit Gottes.»⁵⁵

ANMERKUNGEN

¹ Das Memorandum «Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch» vom 4. Februar 2011 wurde bisher nur im Internet veröffentlicht und liegt (noch) nicht in gedruckter Form vor. Vgl. <http://www.memorandum-freiheit.de> (Stand 10. März 2011).

² Zum Begriff der «Ideengeschichte» vgl. M. FOUCAULT, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt a.M. 1981, 195f.

³ Vgl. F. von KUTSCHERA, *Grundlagen der Ethik*, Berlin 1999, 336f., sowie U. STEINVORTH, *Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit*, Darmstadt 1987, 301ff., C. KANZIAN, *Gibt es nicht doch Handlungen?*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 108 (2001), 290–302.

⁴ Vgl. die ausführlichen Erörterungen bei R. STOECKER, *Handlungen*, Berlin 2007.

⁵ Vgl. A. DIHLE, *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, Göttingen 1985, 79.

⁶ Vgl. G. KEIL, *Willensfreiheit*, Berlin 2007, 1–14.

⁷ Zum Unterschied zwischen «tun können, was man *will*» und «wollen können, was man *will*» vgl. die Abhandlung Schopenhauers aus dem Jahr 1839: A. SCHOPENHAUER, *Preisschrift über die Freiheit des Willens*, hg. v. H. Ebeling (Philosophische Bibliothek 305), Hamburg 1978, 3–13.

⁸ Vgl. R. CHISHOLM, *Die menschliche Freiheit und das Selbst*, in: U. POTHAAS (Hg.), *Seminar: Freies Handeln und Determinismus*, Frankfurt a. M. 1978, 71–87.

⁹ Auf theologischer Seite hat Eberhard SCHOCKENHOFF einen indeterministischen Entwurf vorgelegt. Vgl. E. SCHOCKENHOFF, *Theologie der Freiheit*, Freiburg i. Br. 2007, 321–330.

¹⁰ Einen Überblick bietet KEIL, *Willensfreiheit* (s. Anm. 6), 15–49.

¹¹ Vgl. J. HENRICH, *Die Fixierung des modernen Wissenschaftsideals durch Laplace*, Berlin 2010, 222–230.

¹² Vgl. W. SINGER, *Vom Gehirn zum Bewusstsein*, Frankfurt a. M. 2006, 60f.: Dort erklärt Singer sogar aus einer evolutionsbiologischen Metaperspektive, warum einige Menschen den philosophischen Kurzschlüssen der Hirnforschung ablehnend gegenüber stehen. Zur Kritik vgl. N. FISCHER, *Philosophische Überlegungen zur Hirnforschung und zur menschlichen Freiheit*, in: *Theologie und Glaube* 100 (2010), 216–231.

¹³ Vgl. S. SELLMAYER, *Was beweisen Benjamin Libets Experimente zur Willensfreiheit?*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 114 (2007), 378–394. Vgl. auch C. ZUNKE, *Kritik der Hirnforschung. Neurophysiologie und Willensfreiheit*, Berlin 2008, 110–128.

¹⁴ Vgl. überblickshaft KEIL, *Willensfreiheit* (s. Anm. 6), 50–80.

¹⁵ Vgl. J. BRACHTENDORF, *Personalität und Freiheit. Zur Kritik des Kompatibilismus*, in: B. NIEDERBACHER u.a. (Hgg.), *Was sind menschliche Personen? Ein akttheoretischer Zugang*, Heusenstamm 2008, 161.

¹⁶ Vgl. H. G. FRANKFURT, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, in: *The Journal of Philosophy* 68 (1971), 5–20.

¹⁷ Vgl. P. BIERI, *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, Frankfurt a.M. 2006, 230–242.

¹⁸ Vgl. M. PAUEN, *Illusion Freiheit? Mögliche und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung*, Frankfurt a. M. 2006.

¹⁹ E. JÜNGEL, *Die Freiheit der Theologie*, in: DERS., *Entstprechungen. Gott – Wahrheit – Mensch* (Beiträge zur evangelischen Theologie 88), München 1980, 13. Die Hervorhebungen stammen von Jüngel.

²⁰ Vgl. M. HORKHEIMER/T. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (Theodor W. Adorno GS 3), Frankfurt a. M. 1984, 19–60.

- ²¹ Zum Begriff des Geltungsanspruchs vgl. J. HABERMAS, *Wahrheitstheorien*, in: H. FAHRENBACH (Hg.), *Wirklichkeit und Reflexion* (FS W. Schulz), Pfullingen 1973, 220–223.
- ²² H. de LUBAC, *Glaubensparadoxe* (Kriterien 28), Einsiedeln 1972, 7.
- ²³ Vgl. J. BRACHTENDORF, *Augustine's Notion of Freedom – Deterministic, Libertarian, or Compatibilistic?*, in: *Augustinian Studies* 38 (2007), 219–231.
- ²⁴ Vgl. DIHLE, *Die Vorstellung vom Willen* (s. Anm. 5), 138, sowie C. HORN, *Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffes*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 50 (1996), 113–132.
- ²⁵ Vgl. AUGUSTINUS, *De doctrina christiana* I 8 (CSEL 80 10, 5–17).
- ²⁶ AUGUSTINUS, *De Civitate Dei* XIV 24 (CCSL 48, 446–448).
- ²⁷ Vgl. J. BRACHTENDORF, *Augustins Confessiones*, Darmstadt 2005, 164–171.
- ²⁸ AUGUSTINUS, *De libero arbitrio* I 26,86 (CCSL 29 228, 54f.).
- ²⁹ Zur Analyse vgl. J. BRACHTENDORF, *Einleitung*, in: AUGUSTINUS, *De libero arbitrio – Der freie Wille* (Opera B.9), eingel., übers. u. hg. v. J. Brachtendorf, Paderborn u.a. 2006, 44–63.
- ³⁰ Vgl. die einführenden Bemerkungen bei C. HORN, *Augustinus*, München 1995, 133–138.
- ³¹ Vgl. V. H. DRECOLL, *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins* (Beiträge zur historischen Theologie 109), Tübingen 1999, 240–250.
- ³² AUGUSTINUS, *De praedestinatione sanctorum* I 8,13 (ALG 7, 266f.).
- ³³ Vgl. AUGUSTINUS, *De correptione et gratia* XII 37 (ALG 7, 218–222).
- ³⁴ Vgl. AUGUSTINUS, *De Civitate Dei* 22,30 (CCSL 48 864).
- ³⁵ Vgl. die präzise Überblicksdarstellung bei BRACHTENDORF, *Augustins Confessiones* (s. Anm. 27), 175–188.
- ³⁶ K. FLASCH, *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo – Die Gnadenlehre von 397. De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I 2 (Excerpta Classica 8), Mainz ²1990, 43f.
- ³⁷ Vgl. die Quellenstudie von R.-A. GAUTHIER, *Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain*, in: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 21 (1954), 58–71.
- ³⁸ DH 302.
- ³⁹ F. HEINZER, *Anmerkungen zum Willensbegriff Maximus' Confessors*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 28 (1981), 385. Die Hervorhebungen entstammen dem Original. Heinzers Ausführungen, die sich noch elaborierter in: *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor* (Paradosis 26), Freiburg i. Ue. 1980 finden, sind für die hier vorgelegte Deutung grundlegend. Vgl. auch J. D. MADDEN, *The Authenticity of Early Definitions of Will (THÉLESIS)*, in: *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg 2-5 Septembre 1980*, hg. v. F. HEINZER u. C. SCHÖNBORN (Paradosis 28), Freiburg i.Ue. 1982, 61–79.
- ⁴⁰ Vgl. HEINZER, *Anmerkungen zum Willensbegriff* (s. Anm. 39), 373.
- ⁴¹ MAXIMUS, *Opusculum* 1 (PG 91, 25A).
- ⁴² MAXIMUS, *Opusculum* 16, (PG 91, 192B).
- ⁴³ Zum ausführlicheren Vergleich zwischen Augustinus und Maximus vgl. auch L. MANCA, *Il primato della volontà in Agostino e Massimo il Confessore*, Rom 2002, 194–245.
- ⁴⁴ Vgl. A. WALKER, *Creation and Human Freedom in Maximus the Confessor. A Philosophical Study of Creation out of Nothing as the Metaphysical Foundation of Human Freedom in Light of Selected Works of Maximus the Confessor* (Excerpta ex dissertatione), Rom 2000, 55–59.
- ⁴⁵ R. LAFONATINE SJ, *La liberté du Saveur en agonie selon Maxime le Confesseur*, in: *Nouvelle Revue Théologique* 125 (2003), 574.
- ⁴⁶ Vgl. J. RATZINGER, *Christologische Orientierungspunkte*, in: DERS., *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie*, Einsiedeln 1984, 35f., dort v.a. Anm. 19.
- ⁴⁷ Vgl. MAXIMUS, *Epistola* 19 (PG 91, 592 D – 593 A).
- ⁴⁸ J.-M. GARRIGUES, *L'instrumentalité rédemptrice du libre arbitre du Christ chez Saint Maxime le Confesseur*, in: *Revue Thomiste* 104 (2004), 531–550.
- ⁴⁹ Vgl. die ausführliche Untersuchung Bathrellos, die in ihren Schlussfolgerungen jedoch teilweise von der hier vertretenen Ansicht abweicht: D. BATHRELLOS, *The Byzantine Christ. Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, Oxford 2004, 148–174.

⁵⁰ Eine Darstellung der folgenreichen Verbindung zwischen Enhypostasie- und Willenslehre findet sich – allerdings in Bezug auf Leontius von Byzanz – bei A. GRILLMEIER/T. HAINTHALER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2/2. Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*, Freiburg i.Br. 2004, 234–238.

⁵¹ So der Titel des Werkes, in dem Basil Studer die zentrale Rolle der Soteriologie für die Entwicklung der patristischen Theologie aufzeigt. Vgl. B. STUDER, *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*, Düsseldorf 1988, 11.

⁵² Auffälligerweise bleibt diese Sicht bei H. WINDISCH, *Art. Freiheit (praktisch-theologisch)*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 4 ³1995, 106f. völlig unbeachtet.

⁵³ Vgl. Memorandum «Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch» (s. Anm. 1)

⁵⁴ DH 3016.

⁵⁵ JÜNGEL, *Die Freiheit der Theologie* (s. Anm. 19), 12. Die Hervorhebungen stammen von Jüngel.