

Zur Kritik an der „Theologie der Freiheit“

Keine einfachen Wahrheiten

In der Debatte über die „Theologie der Freiheit“ geht es auch um die Rolle der Moderne. Wie lassen sich die Errungenschaften von Neuzeit, Moderne und Postmoderne in eine heutige Theologie integrieren? VON KARLHEINZ RUHSTORFER

Zugegeben, unsere Welt ist komplex. Wir sind geübt in der Kunst des Differenzierens, und wir spüren die Herausforderung des Pluralismus in einer globalen Welt mit zunehmender Intensität. Der Einbruch des Anderen ins Eigene, das Eigene im Umbruch, der Abbruch des Bisherigen: Diese Erfahrungen wären leicht zu illustrieren mit Verweis auf die Gegenwart von Geflüchteten, auf den Gestaltwandel der je eigenen religiösen und ethischen Verbindlichkeiten und auf die scheinbar ersatzlose Auflösung gewohnter kirchlicher und sozialer Strukturen.

Klar ist, dass in dieser Welt Sehnsüchte nach vergangenen Einheiten, nach alten Klarheiten und bewährten Gewohnheiten, kurz, nach starken Identitäten und Autoritäten erscheinen, um die vermeintlichen Verworrenheiten zu beseitigen. Im Kontext des aktuellen weltweiten Autoritarismus und Traditionalismus, der sich in unterschiedlichen Ausprägungen quer über den Globus sowohl politisch als auch religiös und kulturell manifestiert, ist die aktuelle Grundsatzdebatte zur „Theologie der Freiheit“ angesiedelt.

In Karl-Heinz Menkes Buch mit dem Titel „Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr?“ (Regensburg 2017) wird dabei eine Alternative aufgemacht, die auf eine einfache und klare Antwort zielt, die zugleich vom Gewicht der biblischen Autorität gestützt zu sein scheint: „Die Wahrheit macht frei“ (vgl. Joh 8,32). Die alternative These wird für falsch und verderblich erklärt, und zugleich wird ihre Herkunft aus der sogenannten „Moderne“ angegeben. Diese Epoche, die bereits mit dem spätmittelalterlichen „Nominalismus“ eingesetzt habe und bis in die Gegenwart reiche, zeichne sich aus durch

die „Wende zum Subjekt“ und *Immanuel Kants* programmatischen „Aufruf zur Selbstbefreiung aus selbst verschuldeter Unmündigkeit“ (12). Zu Recht habe das katholische Lehramt den – angeblichen – „Agnostizismus“ und „Immanentismus“ als „Modernismus“ verurteilt (16), da diese Haltungen zu einem ethischen und theologischen Relativismus führen, in dem letztlich das endliche „Ich“ willkürlich darüber bestimme, was Sünde sei und was nicht (44). Als Gegenmittel wird eine „theonome Autonomie“ (17) im Sinne der Theologie des *Thomas von Aquin* empfohlen, der noch eine objektive Ordnung der Dinge kenne, rational begründe und ethisch fordere. Thomas nehme noch Bezug auf den unabhängig von der menschlichen Vernunft existierenden „Logos“ (19), der letztlich – wie auch die Offenbarung – vom katholischen Lehramt verwaltet werde (100 ff.).

Auch *Benedikt Paul Göcke* bezieht sich in seinem Diskussionsbeitrag (vgl. HK, Februar 2018, 30–33, 31) auf die Autorität des kirchlichen Lehramts, das mit Verweis auf *Thomas von Aquin* die objektive Erkenntnis Gottes und seiner Ordnung vorschreibe. Nun ist in der Tat die Behauptung, man befinde sich heute schließlich in „der Moderne“ und man könne deshalb nicht mehr metaphysisch denken, noch kein Argument. Hier ist Göcke durchweg Recht zu geben. Doch ist auch der bloße Verweis auf das Lehramt kein Argument! Der lehramtliche Antimodernismus hat sich als ein fataler Irrweg erwiesen.

„Moderne“ differenziert betrachten

Zunächst sei eine kleine Richtigestellung erlaubt. Kant ist weder Agnostiker noch Immanentist (16). Gott ist für ihn in keiner Weise ein Konstrukt des Den-

kens, sondern die höchste Idee der Vernunft. Den Aufweis der Existenz Gottes im Sinne eines Postulats der praktischen Vernunft als eine bloße Wunschvorstellung zu diskreditieren, kommt einer Verachtung der sittlichen Vernunft gleich. Ebenso führt der kategorische Imperativ in keiner Weise zum Relativismus, sondern gerade zur Allgemeingültigkeit der individuellen Maximen. Es kommt in allem darauf an, sich von der kontingenten und damit beliebigen Seite des eigenen Selbst methodisch zu distanzieren. Der Gesetzgeber ist die Vernunft, die als Vermögen der Prinzipien das Innerste meiner Selbst ist und zugleich göttlichen Rang hat.

Der späte Kant kann formulieren: „Wir schauen uns nach dem Transsc. Idealismus des Spinoza in Gott an. Der kategorische Imperativ setzt nicht eine höchst gebietende Substanz (d.h. Gott) voraus die ausser mir ist sondern in meiner Vernunft liegt“ (Opus postumum, AA XXII, Berlin 1968, 56). Der gebietende Anspruch Gottes offenbart sich in meiner Vernunft! So bleibt Religion für Kant unverzichtbar im Sinne der „Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote“ (Kritik der praktischen Vernunft, AA V, 128). In der von absoluter Freiheit gestifteten Sittlichkeit ist Gott in uns: „Diese Idee ist das Gefühl der Gegenwart der Gottheit im Menschen“ (Opus postumum, AA XXII, 108).

Die klassische Neuzeit von ihren Anfängen im Spätmittelalter sollte nicht gemäß altem Vorurteil als Phase der Säkularisierung oder gar des Antichristentums denunziert werden. Vielmehr müssen wir diese Phase als eine eigene Ausprägung des Christlichen verstehen. Der Konstruktionspunkt des Wissens befindet sich allerdings nicht mehr in der objek-

Karlheinz Ruhstorfer

wurde 1963 geboren und ist Professor für Dogmatik an der Universität Freiburg. 1997 wurde er promoviert, 2003 für die Fächer Dogmatik und Religionsphilosophie habilitiert. Von 2006 bis 2013 war Ruhstorfer Professor für systematische Theologie an der Universität Koblenz-Landau, von 2013 bis 2017 Professor für systematische Theologie an der Technischen Universität Dresden. 2015 wurde er zum Vorsitzenden der Deutschen Sektion der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie gewählt.

tiven Gegebenheit Jesu, sondern in der Gegenwart des Geistes Jesu im menschlichen Subjekt. Die Wahrheit wird hier nicht nur als objektive Substanz, sondern auch als Subjekt betrachtet (*Hegel*). Gott ist nicht nur Ursache und der Mensch Wirkung, sondern Gott und Mensch werden – vermittelt durch den christlichen Kerngedanken: die Menschwerdung Gottes – in Gemeinschaft oder Wechselwirkung gedacht. Es besteht ein dialektisches Grundverhältnis. Nur in diesem Horizont macht die Rede von unbedingter Freiheit oder absoluter Vernunft überhaupt Sinn. Hier realisiert sich der von Menke eingeforderte Logos zwar nicht mehr kraft jenseitiger Autorität, wohl aber in der freien und mithin autonomen Tätigkeit der Vernunft.

Es geht nicht um die gleichermaßen äußerliche wie autoritäre Forderung eines „Nach-Kant-kann-man-nicht-mehr“, sondern um eine vorurteilslose Anerkennung der Argumente der dezidiert neuzeitlichen Metaphysik. Diese können einer katholischen Wahrheitssuche dann in der Tat nicht gleichgültig sein – gerade wenn in neuer Weise die Rationalität des christlichen „Logos“ gefordert wird, wie Menke und Göcke dies tun. Kant selbst ging es einerseits darum, die innere Wahrheit des Christentums auf der Höhe der Zeit neu zu interpretieren. Dass es dabei zu einer gewissen Engführung auf Moral kam, soll hier gar nicht bestritten werden. Andererseits wollte er die Metaphysik auf der Basis des Subjektgedankens erneuern (zum Beispiel: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft auftreten können, 1783). Damit wurde er zur Steilvorlage für den deutschen Idealismus, in dessen Denken sich die philosophische Fassung des Christentums innerhalb der Neuzeit erfüllte. Kant, *Fichte* und *Hegel* wussten allerdings, dass sie diese Aufgabe nur erfüllen konnten, weil ihnen im Äußeren der Geschichte Jesus Christus den Weg wies (Brief an Friedrich Heinrich Jacobi vom 30. August 1789, AA, Bd. 11, 76).

Von der Affirmation des Christlichen in der neuzeitlichen Metaphysik sollte das nun in der Tat nachmetaphysische Denken des 19. und 20. Jahrhunderts deutlich unterschieden werden. Nicht zuletzt *Ludwig Feuerbach* markiert eine Trennlinie zwischen Metaphysik der Neuzeit und Antimetaphysik der Moderne. Dadurch werden zwar die gewöhnlichen Kontinuitäten in Frage gestellt, doch treten durch die Unterscheidung von Neuzeit und Moderne die Eigentümlichkeiten beider Sphären deutlicher ans Licht, und die üblichen Konfusionen werden vermieden. Verwendet man

Moderne im Sinn von moderner Kunst, moderner Musik oder moderner Literatur, dann tritt der Unterschied zur neuzeitlichen Klassik deutlich hervor. Anders als diese ist jene nämlich in der Tat nicht mehr theologisch, sondern anthropologisch fundiert.

Waren neuzeitlich gedacht Vernunft und Freiheit die dialektischen Manifestationen Gottes in uns, so werden Vernunft und Freiheit im modernen Verständnis zu anthropologischen Vermögen des rein weltlichen Menschen. Das spekulative Band zwischen Gott und Mensch ist zerschnitten. Dieser radikal gewandelten Logik entspringen sowohl der Existenzialismus (*Kierkegaard*, *Heidegger*, *Camus* und andere) als auch die analytische Tradition (*Frege*, *Wittgenstein*, *Ryle* und andere). Wenn man diese Brüche in den gewachsenen Logiken verheimlicht, entsteht die größte Verwirrung. Denn in der Tat sind weder Thomas noch Hegel mit den Mitteln des anthropologischen Verstandes zu begreifen. Stets wird man deren Argumente für „unlogisch“ halten.

Die gründliche Rezeption neuzeitlicher Autonomie, Demokratie und Liberalität bleibt ein dringendes Desiderat.

Man denkt gering von der nachmetaphysischen Welterfahrung, wenn hier nur ein reines Negativum gesehen wird. Gewiss führt die industrielle Moderne in bis dato ungeahnte Abgründe. Aber auch neue Mittel und Wege werden hervorgebracht, um die Welt zu einem menschlicheren und damit besseren Ort zu machen, um hier nur an die medizinischen und naturwissenschaftlichen Fortschritte zu erinnern. Zudem hat der moderne Atheismus die ethische Dimension des Menschseins gerade nicht nachhaltig geschädigt. Menschen, die nicht an Gott glauben, sind nicht per se unmoralischer als fromme Christenmenschen.

Und bezüglich der politischen Abgründe der Moderne ist zu bemerken, dass sich zwar in Deutschland der Katholizismus gegenüber dem Nationalsozialismus als quantitativ widerständiger zeigte als protestantische oder atheistische Milieus, worauf Menke hinweist (115). Doch darf diese Tatsache nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Katholizismus in der Moderne eine fatale Neigung zum Faschismus hatte. In Österreich, Ungarn, Spanien, Italien, der Slowakei oder Kroatien zeigte sich der antidemokratische und in diesem Sinn antineuzeitliche Geist des Katholizismus. Gerade deshalb bleibt die gründliche Rezeption neuzeitlicher Autonomie, Demokratie und Liberalität ein dringendes Desiderat besonders für die in mittelalterlichen Strukturen festsetzende katholische Kirche. Wenn Menke nun gegen den Komplex von Neuzeit und Moderne

eine Art neues Mittelalter postuliert, so hat dies brandgefährliche politische Implikationen.

Die anthropologische oder industrielle Moderne ist nun wiederum zu unterscheiden von der sogenannten Postmoderne. Deren Denkart gilt vielen bis heute als Inbegriff des Relativismus. Doch ist gerade auch die Dekonstruktion in ihrem eigenen Ethos wertzuschätzen. *Wolfgang Ißbach* hat darauf hingewiesen, dass die drei „Modernitätskatastrophen“ Gulag, Auschwitz, Hiroshima zu den ethischen Problematisierungen Anlass gegeben haben, die allgemein als postmodern qualifiziert werden (Gegenwart, Epoche, Felder und Legitimität. Modi moderner und postmoderne Anschauungen, in: *Magnus Striet* [Hg.], „Nicht außerhalb der Welt“. Theologie und Soziologie, Katholizismus im Umbruch 1, Freiburg 2014, 33–61, 57). Wie man angesichts des damit verbundenen Endes „eines blanken modernistischen Pathos“ auf der naiven Zwingkraft einer Modernität beharren kann, ist mir dann freilich unklar. Postmodernes Denken richtet sich gerade gegen alle möglichen totalitären Versuchungen. Jedes „man muss“ oder „man kann nicht mehr“ wird ebenso in Frage gestellt, wie die Totalität der Rede von „der Logos“ oder „die Moderne“.

Heilsgeschichtliche Metaphysik?

Vielleicht ist es tatsächlich an der Zeit, auch den anti-metaphysischen Grundzug der Moderne im oben definierten Sinn und den dekonstruktiven Zug der Postmoderne als Varianten von metaphysischem Denken zu sehen. Denn auch die Aussage, man könne keine Aussage über das Ganze machen, ist eine Aussage über das Ganze. Es zeichnet sich ab, dass der kritische Impuls der Dekonstruktion (Heidegger) und der Dekonstruktion (*Jacques Derrida*) von „Metaphysik“ sich erschöpft hat. Es wird dadurch aber möglich, die Anti-Metaphysiken in ein neues und weiteres Konzept von Metaphysik einzuordnen und deren Erträge für eine zeitgenössische Theologie fruchtbar zu machen. Die eingangs erwähnte, gewiss hochproblematische Sehnsucht unserer Zeitgenossen nach Identität, nach neuem Realismus (*Maurizio Ferraris*, *Markus Gabriel*) und klarer

Orientierung mag äußeres Indiz dafür sein. Auch der in unserem Kontext von beiden Konfliktparteien zitierte Philosoph *Holm Tetens* versucht – in unverdächtigter Weise – für unsere Zeit eine theistische Metaphysik zu entwerfen, deren Kernthesen lauten: „Es gibt Gott als unendliches vernünftiges Ich-Subjekt. Gott schafft uns (freie) Menschen als endliche geistige Ich-Subjekte und will unbedingt unser Heil“ (Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie, Stuttgart 2016, 80). Erstaunlicherweise trägt dieser Theismus idealistische Züge: „Gott denkt sich selbst durch den Menschen (...) Religion sei das ‚Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes‘“ (82).

Tetens' pantheistische Metaphysik der Freiheit ermutigt mich, unverkrampft von einer neuen heilsgeschichtlichen Metaphysik zu sprechen. Wenn Metaphysik die Frage nach dem Unendlichen ist, kommt alles darauf an, dass ein neuer Metaphysikbegriff nicht einen bestimmten Rationalitätstyp verabsolutiert, gleich ob es sich um eine neoliberale Theologie der Freiheit oder eine neothomistische Theologie der Wahrheit handelt. Eine neue Metaphysik muss insbesondere auch auf die Geschichtlichkeit und damit auch auf die Relativität von historisch gewachsenen Normen und Denkformen reflektieren und mit Pluralitäten und Heterogenitäten zurande kommen. Gerade christliches Denken sollte sich – im Horizont der Fleischwerdung des Logos – der geschichtlichen Dynamik der Wahrheit bewusst sein.

Dabei ist schon der Beginn der Metaphysik keineswegs der Anfang eines totalitären Einheitsdenkens, wie immer wieder unterstellt wird. Vielmehr manifestiert sich erstmals das Wesen kritischer Vernunft: „Ich erforschte mich selbst“ (DK22, B101), spricht *Heraklit*, und er fand den Logos, der alles durchwaltet (B72), der allgemein ist, und der lehrt, dass alles eines ist (B50). Andererseits aber wird alles vom Gegensatz beherrscht (B67), der Streit ist der Vater aller Dinge (53), und alles ist im Fluss. Es kommt darauf an, die Harmonie in der Spannung der Gegensätze zu sehen (B19). *Parmenides* hat darauf aufmerksam gemacht, dass Wahrheit durch Widerspruchsfreiheit gekennzeichnet ist,

dass Wahrheit gedacht werden kann und dass Wahrheit und Schein unterschieden werden können, wobei auch die kontingenten Meinungen ihr Recht haben. Der platonische Idealismus und das aristotelische Wissenschaftsgefüge jedenfalls gelten sowohl als Anfang der europäischen Wissenskultur als auch als Grundlage dessen, was als Sphäre der *ratio naturalis* eingeschätzt wurde. Bis heute spielt diese Tradition im strittigen Begriff „Naturrecht“ eine zentrale Rolle. Die Kraft der Vernunft und der Wissenschaft sollten deshalb nicht vorschnellen Denunziationen ausgesetzt werden – gerade in Zeiten von „post-truth“!

Das Christentum ist bis in seine biblische Basis von griechischer Rationalität durchtränkt (LXX Ex 3,14; Joh 1,1). Freilich setzt die christliche Metaphysik die „reine“ Philosophie an die zweite Stelle des Wissensgefüges. Der Vernunft ist die Offenbarungswahrheit übergeordnet, die das letzte Ziel des Menschen ebenfalls objektiv, ebenfalls unwandelbar festlegt. Offenbarungstheologisch ist die neue Bestimmung des Menschen in Jesus Christus gegeben. An Gewissheit ist diese neue Metaphysik schwächer, da sie wegen der Weltüberlegenheit Gottes und der geschichtlichen Vergangenheit seiner Offenbarung in Jesu nicht mehr bei ihrer Sache anwesend sein kann. Die eigentliche Sache der traditionell christlichen Metaphysik bleibt dennoch der transzendente Gott und seine immanente Offenbarung in Jesus von Nazareth. Doch gerade wegen dieser Spannung bildet sich die entsprechende hypothetische Denkform aus: der Glaube. Der Glaube bleibt seinerseits bedingt durch Gnade und freie Zustimmung des Subjekts und ist die Bedingung für die eschatologische Erkenntnis Gottes und für die damit verbundene Befreiung.

Die dritte Art von Metaphysik wird von zahlreichen Zeitgenossen nicht mehr in ihrer inneren Christlichkeit anerkannt. Doch hat sich das neuzeitliche Denken selbst als Erfüllung der christlichen Heilsgeschichte verstanden. Der hier maßgebliche Wechsel der Perspektive vom objektiven zum subjektiven Standpunkt verändert zunächst nichts am metaphysischen Charakter der Denkweise, wohl aber an der Stellung von Vernunft und Freiheit, die sich mehr und mehr als

das dialektische Andere zur göttlichen Vernunft und Freiheit erweisen. Der Übergang vom Glauben zum Einsehen (1 Kor 13,12) wird bereits gegenwärtig möglich – quasi-mystisch. In wunderbarer Präzision spricht sich die Metaphysik der Freiheit bei Fichte aus. Das Absolute oder Gott setzt die von ihm verschiedene endliche Freiheit als absolute Unabhängigkeit, jedoch erschafft er „nicht etwa eine Freiheit ausser sich, sondern es ist selber (...) diese seine eigne Freiheit ausser ihm selber“ (Die Anweisung zum seligen Leben, in: Werke, Band 5, 399–580, 512). Die dialektische gottmenschliche Gemeinschaft geht hier potenziell auf alle Menschen über. Wer die Freiheit ergreift, wer die Sittlichkeit realisiert, wer sich in Gott begreift, in dem ist Christus, und Christus ist in ihm. Hier entspringt die neuzeitliche Rede von Autonomie, denn hier gilt in der Tat: Die Freiheit macht wahr!

Gewiss liegt genau hier die Trennlinie zu einem Denken, das sich selbst nicht mehr als metaphysisch begreift, eben weil das spekulative Band zwischen Gott und Mensch getrennt ist. Seit dem frühen 19. Jahrhundert wird die Sphäre der Weltlichkeit systematisch erschlossen. Die Einsicht in die Notwendigkeit, die Lebensbedingungen der Menschen prinzipiell und strukturell zu verbessern, kann auch aus theologischer Perspektive nicht gleichgültig sein, denn schließlich ist Gott um des Heiles der Menschen willen zur Welt gekommen.

Die moderne Negation Gottes bleibt auch hier eingebunden in einen heilsgeschichtlichen Prozess, denn auch das Nicht- und Widergöttliche wird vom unendlichen Gott umfasst. Gerade das Kreuz Christi gibt uns ein Modell an die Hand, den geschichtlichen Tod Gottes theologisch zu deuten. Gewiss, der moderne Mensch lebt – *etsi Deus non daretur*. Und auch noch für heutige Menschen bleibt die reale Erfahrung der Gottferne eine stete Möglichkeit. Doch kommt es darauf an, Gott auch dort zu finden, wo er nicht ist.

So haben postmoderne Autoren wie *Gianfranco Vattimo* und *Jean-Luc Nancy* gezeigt, dass sich in der metaphysischen Schwächung Gottes Heilsgeschichte realisiert. Gerade in dieser Schwäche manifestiert sich die Stärke christlichen Gottdenkens. War die nachmetaphysische Moderne in besonderer Weise – trinitarisch gedacht – mit dem entgöttlichten Sohn des toten Gottes verbunden, so ist die Postmoderne dem Geist assoziiert, der nun den offenen Zwischenraum markiert. Der Geist der Postmoderne ist nicht einfach als Synthese zwischen der metaphysischen Affirmation des trinitarischen Gottes und der nachmetaphysischen Negation der Göttlichkeit zu verstehen, sondern als Dispersion Gottes. Die Streuung Gottes führt dazu, dass Gott im Anderen zu finden ist – jenseits aller Kategorien und Normen. Freiheit bedeutet nun, anders sein und anders werden zu können (*Michel Foucault*). Doch hat diese

Dynamik ihre Grenze in der Andersheit des Anderen, der seinerseits anerkannt sein will. Die Differenz wird zur Quelle der Ethik. Es gilt, die Schwachen zu schützen. Die neue Wertschätzung für Minderheiten, abweichende Gruppen, marginalisierte Individuen, kurz: die Ethik der Alterität ist kein Relativismus. Wahrheit in der Postmoderne heißt Spurensuche. Gesucht wird Gott – auf dem Antlitz des Anderen.

Wenn wir die hier angedeutete Geschichte als Heilsgeschichte sehen können – und das ist nicht unmöglich –, ergibt sich eine neue Gelassenheit, die es uns erlaubt, Engführungen zu überwinden und hoffnungsfroh in die Zukunft zu blicken. Wir sehen Strukturen in den Spuren, die Gott im Denken hinterlassen hat – Spuren der Freiheit. Die Deutung dieser Freiheit kann für eine erneuerte Metaphysik zur Aufgabe werden – jenseits von Neoliberalismus und großer Regression. Die heilsgeschichtliche Metaphysik sucht das Unbedingte im Gefüge des Wissens im Interesse der Lebensmöglichkeiten der Menschen. Doch gerade dadurch wird der Rückfall in anachronistische, autoritäre und identitäre Modelle verhindert. Für katholische Theologie und Kirche kann eine derartige Metaphysik nicht gleichgültig sein. Sie gewinnen so einen neuen Zugang zur Gegenwart. Auch wenn diese gegenwärtige Wahrheit nicht einfach ist, führt sie doch zur Wahrheit des Einfachen. ■