

Ralf Miggelbrink | Essen

geb. 1959, Dr. theol., Professor für Systematische Theologie an der Universität Duisburg-Essen

ralf.miggelbrink@uni-due.de



Freiheit und Wahrheit im geistlichen Leben

Zur aktuellen Kontroverse über den Freiheitsbegriff

Der Freiheitsbegriff hat in der katholischen Theologie derzeit eine langanhaltende Konjunktur.¹ Das ist begrüßenswert, weil der real existierende Katholizismus ein traditionell angespanntes Verhältnis zu dem gesellschaftlichen und anthropologischen Freiheitsideal der Aufklärung hat. Die katholische Moraltheologie des 20. Jahrhunderts musste sich mühselig zu einer Wertschätzung des autonomen ethischen Urteils freier Subjekte durchringen. Die Neuscholastik des 19. Jahrhunderts hatte ihren kausalmechanischen Schöpfungsgedanken so robust mit der Idee einer naturrechtlichen Schöpfungsordnung verknüpft, dass für eine Autonomie, die mehr wäre als die Entscheidungsfreiheit zwischen dem Bösen und dem durch die Schöpfungsordnung bekannten Guten, kein Raum blieb. Die natürliche Ordnung wies dem/der Einzelnen den Weg. Wo die Erkenntnis der natürlichen Ordnung dem/der Einzelnen schwerfällt, hilft das kirchliche Lehramt, die wahre Ordnung der Natur zu erkennen. Natur, Schöpfung und Empirie wurden problemlos identifiziert.

Freiheitstheologie im Kontext der Gegenwart

Die auf dieser Grundlage begründete Ethik stieß im 20. Jahrhundert mit den Lebensentwürfen der Zeitgenoss(inn)en hart zusammen: Das Verbot künstlicher Kontrazeption durch Papst Paul VI. wurde zur Bruchstelle des Volkskatholizismus: Nur eine Minderheit der Katholik(inn)en in den Industriegesellschaften

1 Ausgelöst wurde diese Konjunktur durch die Theologie von Thomas Pröpper, die vier Jahre vor seinem Tod (2015) in seinem Werk *Theologische Anthropologie* (Freiburg i. Br. 2011) ihre klassische Gestalt fand und die fortgesetzt wird unter anderen durch Michael Bongardt, Georg Essen, Michael Greiner und Magnus Striet.

folgte der päpstlichen Lehre. Die daraus resultierende Autoritätskrise der Kirche wuchs sich zur Kirchenkrise aus.

Ist alleine vor diesem Hintergrund ein geistlich-theologisches Plädoyer für die Autonomie des/der Einzelnen nicht mehr als geboten? Was meine persönliche Lebensgestaltung betrifft, darüber befindet ich alleine! Ich tue das im Kontext meines Wissens, meiner ethischen Überzeugungen und im Glauben an Gott. Gott begegnet mir dabei nicht als der ferne, durch die Natur zu mir sprechende Gesetzgeber, der mit dem Lauf der Gestirne auch den weiblichen Zyklus geordnet hat und der mir mit dieser Ordnung schicksalhaft mein Empfangen und Gebären auferlegt, ebenso wie die Bewährung in allen Lebenssituationen. Nein, Gott begegnet mir in Jesus Christus als Gottes ewiges, liebendes Ja zu meinem endlichen und unvollkommenen Leben, an dem Gott nicht seine Rechtheit und Geordnetheit liebt, sondern an dem der Ewige liebt, dass es mein Leben ist, ein anderes Leben als das göttliche Leben selbst, ein Leben, das ich selbst gestalte und das so als frei gestaltetes und autonom gelebtes Leben von Gott liebend angenommen und bejaht wird. In Jesus Christus erlöst Gott die Menschen, indem er sie annimmt (*acceptatio*) als die wahrhaft anderen, die er als solche will. Die Menschen sollen nicht die unterworfenen, gehorsamspflichtigen Untertanen Gottes sein, sondern Gott will sie als freie Partner: *Deus vult habere aliquos con diligentes.*²

In diesem Schlüsselvers des Johannes Duns Skotus finden die Freiheitstheologen der Gegenwart die mittelalterliche Theologenautorität, die gegen den über die Jahrhunderte so viel einflussreicherem Thomas von Aquin ins Feld geführt werden kann. Ganz nebenbei öffnet sich eine wunderbar breite Gesprächsbrücke für die Aussöhnung mit dem Protestantismus. Gott ist Liebe, will Liebe, liebt jeden Menschen in vergebender Nähe und bejaht in dieser Liebe dessen Gestaltungsfreiheit über sein eigenes Leben in der Endlichkeit seines geschöpflichen Daseins. Es geht nicht darum, dass der Mensch Gott ähnlich werde, dass gar eine *deificatio* stattfände, eine *théosis* oder *theósis*, wie sie in der griechischen Tradition als Ziel des göttlichen Erlösungshandelns gilt.³ Gott will gerade den endlichen Menschen in seiner Natürlichkeit und seinem Anderssein gegenüber Gott.

Freiheitstheologie und Missbrauchsskandal

Noch ein weiterer Kontext bringt die alte Kontroverse zwischen Skotisten und Thomisten in unseren Tagen erneut zum Glühen: Besteht nicht deutlich erkennbar ein innerer Zusammenhang zwischen kirchlichen Machtansprüchen

2 Johannes Duns Scotus, *Ordinatio III*, d. 32, q. unica, n. 6.

3 G. L. Müller, *Christologie – Die Lehre von Jesus Christus*, in: W. Beinert (Hrsg.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik*. 3 Bde. Paderborn 1995, Bd. 2, 3–301, hier: 268–270.

und sexueller Nötigung, wie er in diesen Tagen als das verborgene *skáandalon* des Katholizismus allenthalben offenbar wird? Ja, wenn die Kirche Gottes Vertreterin ist und Gott der wegweisende Gesetzgeber des/der Einzelnen, liegt es dann nicht nahe, dass Katholiken dazu neigen, insbesondere als Amtsträger übergriffige Ansprüche gegen ihre Mitmenschen zu richten? Die bürgerliche Gesellschaft hat in den letzten 250 Jahren für den Umgang mit dem autonomen einzelnen Kultur und Normen der Distanz entwickelt. Wenn der Eine zum Anderen Distanz hält, dann respektiert er, dass er kein Recht hat, sich in die Lebensplanung des Anderen, sein Empfinden und Entscheiden einzumischen. Im faktischen Katholizismus, wie ihn viele Zeitgenoss(inn)en erlebt haben, sind diese Maximen der Autonomiewahrung unbekannt bis unverständlich: Hier geht es doch gerade oft darum, Kinder, Jugendliche, Laien in ihrem Empfinden, Urteilen und Handeln zu beeinflussen. Anders als das kultivierte protestantische Bürgertum hat der Katholizismus oft keinen prinzipiellen Respekt vor der individuellen Gestaltungsfreiheit des/der Einzelnen entwickelt. Sozialethisch spiegelt sich diese Differenz der Konfessionen in der Verwendung der Begriffe „Gesellschaft“ und „Gemeinschaft“.⁴ Der Protestantismus konzediert mit Begriff und Ideal der Gesellschaft die distanzierte Freiheit des/der Einzelnen. In katholischen Kreisen wird mit dem Begriff der Gemeinschaft allenthalben die Ein- und Unterordnung des/der Einzelnen in dem hierarchischen Gesamtzusammenhang eingefordert. Selbst in eindeutig gesellschaftlichen Kontexten rutschen Katholik(inn)en gewohnheitsmäßig in gemeinschaftsmetaphorisches Denken und Sprechen.

Ist es da nicht höchste Zeit, die metaphysischen Grundlagen zu überprüfen und nach Alternativen zu suchen? Ist nicht die innerkatholische Wende hin zur franziskanischen Theologie der Liebe und der Wertschätzung des Individuums die theologische Anschlussstelle für eine endliche Ankunft des Katholizismus in Aufklärung und Moderne? Ist angesichts der Missbrauchsgeschichte im 20. Jahrhundert, die im Kern wohl vorbereitet wurde durch die Überbeanspruchung kirchlicher Autorität⁵, die Wende weg von einer intellektualistischen Aufwertung der den Menschen bindenden Erkenntnis hin zu einer voluntaristischen Aufwertung der von Gott gewollten Freiheit des/der Einzelnen ein absolutes Gebot der Stunde?

Die assoziative Bindung der Paare von Freiheit und Voluntarismus einerseits sowie Autoritarismus und Intellektualismus andererseits basiert jedoch wohl nur auf einer lange eingeübten katholischen Verwechselung: Nur weil für bestimmte

4 Die Begriffsunterscheidung wurde 1887 von dem Soziologen F. Tönnies eingeführt, der aus dem Geist der Jugendbewegung für den Wert der Gemeinschaft gegen bloße Gesellschaftlichkeit optierte (ders., *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Darmstadt 2010), wogegen bereits 1924 H. Plessner (ders., *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*. Frankfurt a. M. 2002) den Verdacht des Illusorischen wandte.

5 Die historische Illustration zu diesem Verdacht liefert: H. Wolf, *Die Nonnen von Sant Ambrogio. Eine wahre Geschichte*. München 2013.

Überzeugungen von kirchlichen Autoritäten zu Unrecht Wahrheit reklamiert wurde, ist das Konzept von Wahrheit deshalb nicht autoritär! Worüber denn könnte jeder vernünftige Mensch kraft seiner Vernunft mitsprechen, wenn nicht darüber, ob etwas vernünftigerweise für wahr zu gelten hat? Umgekehrt ist das voluntaristische Konzept von Freiheit nicht per se freiheitlich: Wo frei entschieden wird, was als richtig zu gelten hat, werden Menschen mit abweichender Auffassung der Entscheidung unterworfen. Die Verwechslung von Voluntarismus mit Freiheit und Demokratie bildet den Hintergrund der derzeit geführten Debatten über das Verhältnis von Wahrheit und Freiheit, von Erkennen und Entscheiden. Sie werden beherrscht von dem Lager der Pröpper-Schüler einerseits, die selbstbewusst für eine Theologie der Freiheit eintreten. Zum Wortführer der Opposition gegen dieses Konzept hat sich jetzt Karl-Heinz Menke aufgeschwungen.⁶ Beide Seiten betonen die politische und kirchenpolitische Dimension ihrer jeweiligen Positionierung: Insbesondere M. Striet setzt seine Interpretation eines neu belebten skotistischen Voluntarismus als Rebellion gegen überzogene Geltungsansprüche kirchlicher Autorität um. Anders als etwa Karl Rahner weist er deren Wahrheitsansprüche nicht argumentativ zurück, sondern betont deren dezisionistischen Charakter. Überwunden werden sie nur durch andere Entscheidungen, deren Herbeiführung fraglos eine Frage der Macht und nicht der Erkenntnis ist. Macht aber wird in Neuzeit und Moderne demokratisch legitimiert. So wird Striet zu einem Vorkämpfer innerkirchlicher Demokratie.

Hier setzt die Kritik von K.-H. Menke an. Menke zieht sich auf eine klassisch-intellektualistische Position zurück. Pikanterweise interpretiert er diese dann als Begründung für die individuelle Unterwerfung unter lehramtliche Entscheidungen, so dass seine Darstellung des Intellektualismus Gefahr läuft, sich der Kritik seiner Gegner anzugleichen.⁷ Dem liegt jedoch ein Missverständnis zugrunde: Wer für die Wahrheit als Grund menschlichen Handelns Partei ergreift, plädiert ja gerade eben nicht für Autorität und Entscheidung, sondern für Erkenntnis, Forschung, Argument, Dialog und Debatte. Es ist ja gerade das fundamentale Missverständnis der Neuscholastik gewesen, zu denken, die Wahrheit ließe sich durch Autorität finden und dekretieren statt durch Anschauen, Denken und Argumentieren. An dieser Stelle hat sich der thomistische Intellektualismus des 19. Jahrhunderts unter der Hand in seinen ärgsten Gegner, den dezisionistischen Voluntarismus, verwandelt, wie das bei intimen Feinden nicht selten so geschieht. Dieses Missverständnis Menkes setzt sich bei Striet mit umgekehrten Vorzeichen fort: Wer sich gegen überzogene Geltungsansprüche katholischer Hierarchen mit dem Votum für Demokratie wehrt, bestätigt aber

⁶ K.-H. Menke, *Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr? Eine Streitschrift*. Regensburg 2017.

⁷ Ebd., 77–117.

doch die Grundannahme, dass die Frage nach dem Guten und Richtigen durch Entscheidung beantwortet wird und so letztlich eine Frage der Macht wäre.

Freiheitstheologische Argumentation für die Autonomie des Einzelnen

Thomas Pröpper und nach ihm seine Schüler betonen, die Transzentaltheologie Karl Rahners erreiche nicht das neuzeitliche Freiheitsbewusstsein, welches Pröpper im Anschluss an Hermann Krings und im Rückgriff auf Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) bestimmt als das menschliche Bewusstsein prinzipiell unbegrenzter und unbedingter Freiheit. Der Mensch verfügt nicht über ein Vermögen (*potentia*) der Freiheit, das als Vermögen teleologisch immer von seinem ihm gemäßen Ziel (*télos*) her definiert wäre. Der Mensch ist selbst und verwirklicht sich selbst als das Ereignis der zum Bewusstsein ihrer selbst gelangenden Freiheit.⁸ Freiheit ist nicht für irgendetwas da. Sie ist der Inbegriff dessen, wodurch der einzelne Mensch vollkommen um seiner selbst willen da ist. Freiheit wird nicht durch etwas anderes wertvoll. Freiheit ist *eo ipso* der unbedingte Wert des Menschseins. Pröpper führt vor, wie eine wirklich anthropozentrische Theologie aussieht, für die der frei entscheidende und gestaltende Mensch die erste theologische Größe ist, die keiner ontologischen Steigerung bedarf, um vor Gott legitimiert zu werden. Um diesen resoluten theologisch-anthropologischen Zugriff durchführen zu können, müssen zentrale theologische Gehalte transformiert oder gänzlich verabschiedet werden:

1. Die augustinische Erbsündenlehre diskreditiert das faktische Freiheitsbewusstsein der Menschen und ihr konkretes Entscheiden als unter einem *Apriori* von Irrtumsbehaftung, Schwäche und Inkonsistenz stehend. Sie ist konsequenterweise für die Freiheitstheologen nicht tragbar und wird zurückgewiesen. Zwar kann man von einer gewissen tragischen Eingebundenheit des/der Einzelnen in die Menschheitsgeschichte sprechen. Aber diese ist eben gerade nicht persönliche Schuld, sondern schicksalhafte Bedingung.
2. Die theozentrische Ausrichtung der Freiheitslehre auf Gott als Ursprung und Ziel menschlicher Existenz, wie sie in dem berühmten Vers aus den augustinischen Bekenntnissen⁹ zum Ausdruck kommt, muss zurückgewiesen werden: Was wäre das für ein Freiheitsbewußtsein, dessen Subjekt sich nur in der bergenden Hingabe an Gott erfüllt fände und dem folglich die Entscheidung gegen Gott die Verfehlung der eigenen Existenz wäre? An die Stelle des Begriffes von Gott als des Ursprungs und Ziels menschlicher Existenz tritt die zentrale Bedeutung der Metapher von Gott als dem „Partner“ des Menschen.¹⁰

8 T. Pröpper, *Theologische Anthropologie*, 500–512 [s. Anm. 1].

9 Augustinus, *Confessiones* I, 1: „Unruhig ist unser Herz, bis es ruht in Dir.“

10 T. Pröpper, *Theologische Anthropologie*, 488 [s. Anm. 1].

Freiheit

3. Sünde und Erlösung sind folglich so zu denken, dass durch sie die Selbstbestimmung des Menschen nicht in Frage gestellt wird. Der autonome Mensch erfährt allerdings eine Grenze seines autonomen Entscheidens und Gestaltens, wo es auf das andere freie Subjekt trifft, das er als solches zu achten sich verpflichtet weiß. Als Mensch, der diese Achtung verweigert, erfährt er sich auch als erlösungsbedürftiger Schuldiger. Als solcher aber ist er weder in seiner Erkenntnis noch in seiner Freiheit eingeschränkt. Erlösung muss unter diesen Bedingungen nicht als ontologisches Verwandlungsgeschehen gedeutet werden. Sie kann dem im Prinzip durch die Sünde unveränderten Menschen von Gott zugesprochen werden. Das geschieht dadurch, dass Gott in Jesu Leben, Botschaft, Tod und Auferstehung das eine Geheimnis der innergöttlichen Liebe mitteilt: Gott ist unbedingt für jeden Menschen entschieden und will in dieser Entschiedenheit jeden Menschen in seiner freien Selbstbestimmung, weil er selbst in sich interpersonale Liebe der Zustimmung zu freien Anderen ist.¹¹
4. Die innergöttliche Verankerung der Erlösungsbotschaft Jesu Christi denkt die Pröpper-Schule in Adaption der Trinitätstheologie Hans Urs von Balthasars: Jesus ist der Bote Gottes, der so authentisch Gottes Entschiedenheit für die Menschen aus der Herzmitte des göttlichen Lebens übermittelt, wie nur Gott selbst dies kann. Jesus ist nicht einfach die Botschaft von der Erlösung durch göttliche Akzeptanz. Er ist selbst das freie Ereigniswerden der göttlichen *acceptatio* und offenbart so den Blick in das tripersonale Geheimnis der göttlichen Liebe.
5. Die Zentralstellung des Gedankens der Freiheit als autonomer menschlicher Selbstbestimmung, die zu bejahren der Kern der innergöttlichen Liebe ist, führt zu moraltheologischen, ekklesiologischen und kirchenpolitischen Weitungen: Wie Menschen leben wollen, müssen sie selbst entscheiden. Die Pröpper-Schule setzt hier auf das politisch erprobte Modell der Demokratie.

Freiheit und Erkenntnis

Für den Voluntaristen ist die freie Entscheidung des Menschen ein sich selbst begründender Vollzug. Der Intellektualist betrachtet diese Begründung der Freiheit aus sich selbst mit Misstrauen: Ist das, was ich will, wirklich zu wollen das Richtige? Der Voluntarist sagt: Wie sollte diese Frage anders entschieden werden als durch Untersuchung der Motivation des Entscheidenden? Prüfe Dich, ob Du aus Liebe handelst! So wie für Gott über alles entscheidend ist, dass du als Ereignis echter in sich stehender Freiheit sein kannst, so soll die Freiheit der anderen dir absolute Richtschnur deines Handelns sein!

11 T. Pröpper, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*. Freiburg i. Br. 2001, 6–13.

Der Zweifel des Intellektualisten ist alltäglich bekannter als die Liebesentschiedenheit des Voluntaristen: Was dient dem Anderen wirklich zum Guten? Auch wenn ich seine Freiheit unbedingt respektiere, so bin ich doch gerade aus Liebe zum Anderen besorgt und bekümmert, ob seine konkreten Entscheidungen wirklich gut sind. Das freie Entscheiden ist immer verwiesen auf das wissende Erkennen und wird dadurch in seiner Autonomie nicht negiert, sondern gerade eben erst möglich. Wer die konstitutive Abhängigkeit der Freiheit von der Erkenntnis behauptet, muss dadurch mitnichten Autonomie negieren, indem er etwa zwangsläufig unterstellt, dem freien Handeln sei ein göttliches Planen und Wollen vorgegeben, das er zuvor erkennen müsse. Wer so denkt, ersetzt ja den menschlichen Voluntarismus lediglich durch einen göttlichen. Statt Freiheit der Selbstbestimmung wäre dann in der Tat Unterwerfung unter den göttlichen Willen die Bestimmung des solchermaßen eben zum Gehorsam bestimmten Subjekts.

Der klassische intellektualistische Gottesbegriff vermeidet solche voluntaristischen Rückfälle: Nicht, was Gott will, sondern, was er erkennt, gibt die Norm menschlichen Erkennens und Handelns vor: Nicht der Wille, sondern das Sein (*esse*) Gottes ist entscheidend. Das Sein aber ist als Schlüsselbegriff der thomatischen Philosophie durch den Neothomismus diskreditiert, weil Teile der Neuscholastik das Sein mit der empirischen Natur identifizierten. Das Sein aber ist, wo mit ihm der Ursprung schlechthin benannt wird (*ipsum esse absolutum*), eben nicht einfach das empirisch Seiende. Mit Sein meint Thomas von Aquin die ursprüngliche Selbstgegebenheit Gottes, die als solche verstehend und wissend bei sich ist. Dieser göttliche Selbstbesitz ist Selbsterkenntnis und so auch Freiheit, aber Freiheit, deren Subjekt sich kennt und weiß, und dessen Freiheit so eben nicht als einfach setzend und entscheidend gedacht werden kann, sondern als gründend in der inneren Übereinstimmung zwischen dem eigenen Wissen und Wollen in der Tiefe des eigenen Seins.

Der Begriff des Selbst bekommt in einer radikal voluntaristischen Freiheitstheologie einen anderen Sinn: Wer ich selbst bin, entscheidet sich durch meine Taten, durch die ich mich freisetze. Wie katastrophal dieses neuzeitliche Freiheitsprogramm endet, illustriert die Geschichte des 20. Jahrhunderts. Für die solchermaßen als Schuldgeschichte erkennbare Freiheitsgeschichte hat die Freiheitstheologie keine andere Antwort als die unbedingte Entschiedenheit Gottes für den Menschen. Absolut zu recht und hellsichtig kritisiert Menke an dieser Konzeption die theologische Entwichtigung des konkreten und politischen Handelns in der Gegenwart.¹² Das Leben zerfällt in zwei Bereiche: Die ewige göttliche Gutheißung des Menschen aus göttlicher Liebe auf der einen und die freie Gestaltung des eigenen Lebens auf der anderen Seite. Beide Seiten berüh-

12 K.-H. Menke, *Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr?*, 118–146 [s. Anm. 6].

ren sich nur insofern, als der gläubige Mensch sich motiviert sieht, die göttliche Bejahung jedes Menschen für sein eigenes Handeln anderen gegenüber zur Norm zu nehmen. Die radikale protestantische Trennung zwischen einem weltlichen Diesseits und dem göttlichen Jenseits findet auf diese Weise eine katholische Adaption.

Eine intellektualistische Freiheitstheologie dagegen reflektiert den Zusammenhang von Freiheit und Erkenntnis: Die Frage „Was soll ich tun?“ impliziert ja die eigenartige Erfahrung einer gerade dem autonomen Menschen zugänglichen inneren Spaltung. Der autonome Mensch kann nur unter dem Himmel des absolut vergleichgültigen göttlichen Generalpardons die eigene Freiheit ausschließlich als souveränes Sich-Setzen denken. Wo der autonome Mensch Gott als Wahrheit, Güte, Schönheit denkt, da impliziert dieser Gedanke die intellektuelle Herausforderung, in der eigenen Gegenwart die Entsprechung dieser transzendentalen Eigenschaften Gottes aufzusuchen. Ein solches Denken schaudert vor dem Gedanken der göttlichen Rechtfertigung durch Jesus Christus aufgrund des Glaubens alleine, weil es die bleibende, ja, gerade im Glauben zu Bewusstsein kommende Differenz ahnt zwischen der göttlichen Schönheit, Güte und Wahrheit und der Beschädigtheit, Bosheit und Unwahrheit menschlichen Entscheidens und Handelns. Insofern diese Differenz als eine das Subjekt bestimmende wahrgenommen wird, eröffnet sich gerade im Glauben die Wahrnehmung des Selbst nicht nur als gesellschaftlich-kontextuell eingeschränkt. Vielmehr wird diese Einschränkung als wahre Schuld des Subjekts selbst erkannt, wenn auch deshalb nicht schon gleich als Sünde im strengen katholischen Sinn des Wortes. Die Schuld der Menschen, die ihre eigene Unzulänglichkeit im Modus der Verantwortlichkeit wahrnehmen, kommt zwar von anderen her und ist insofern keine persönliche Sünde. Sie qualifiziert einzelne Menschen aber in der Konkretheit ihres Lebens, wo das Denken, Erkennen und Entscheiden dieser Menschen hinter dem zurückfallen lässt, was diesem Menschen durch das Sein Gottes zu erkennen, zu lieben und zu tun aufgegeben ist.

Mit der Streichung des Seinsbegriffes und der mit ihm verbundenen transzendentalen Eigenschaften Gottes wird dem Gottesbegriff der metaphysische Rang abgesprochen. Gott wird auf diese Weise zum vergrößerten (menschlichen) Subjekt, an dem vor allem interessant ist, dass es die/den Einzelne(n) in seiner Freiheit bestätigt. Damit aber entdramatisiert eine entsprechende Soteriologie das Erlösungsgeschehen, das nicht mehr gedacht wird als ein das Subjektforderndes und veränderndes Handeln Gottes, sondern lediglich als göttliche Gutheibung.

Der klassisch-thomistische Intellektualismus sieht den erkennenden Menschen durch das Sein Gottes herausgefordert. In der Endlichkeit der Welt erkennt der/die Einzelne, indem er/sie in den Erscheinungen (*phantasmata*) nicht nur den gleichgültigen Strom des Endlichen wahrnimmt, sondern Wahres er-

kennt, Gutes ausmacht und Schönes benennt. So wird der Strom des Immer-Gleichen unterbrochen. Die konkrete eigene Biographie bekommt durch die Möglichkeit wahrer Erkenntnis des Guten und Schönen in den konkreten Gestalten des Lebens Würde und Bedeutung. Zugleich ist und bleibt sie bedroht von der schuldhaften Verfehlung der eigenen Bestimmung zur Erkenntnis des mir in meiner Biographie zu erkennen Aufgegebenen, weil Begegnenden. Der klassisch-thomistische Intellektualismus sieht die/den Einzelne(n) in einer Verantwortung gegenüber der Welt, die gründet in ihrer/seiner Fähigkeit, diese Welt zu erkennen. Menschen erkennen Neues in und an der Welt, weil sie als erkennende Wesen ausgerichtet sind auf die Wahrheit, die Gott selbst ist. Diese göttliche Wahrheit öffnet Menschen für je größere Erkenntnis, woher sie auch komme. So verstandene, intellektualistische Freiheit ist größere Freiheit, weil mit ihr die Befreiung des empirischen Subjekts aus der Enge seiner Vorurteile und Beschränkungen zumindest denkbar wird als ein Geschehen, das sich zuerst im Denken und Verstehen ereignet und erst danach im Handeln.

Der Vorrang der Wahrheit im geistlichen Leben

Der klassische katholische und thomistische Vorrang der Wahrheit vor der Erkenntnis betrifft die praktische Anthropologie: Ich bin nicht einfach als frei Entscheidender die letzte Instanz einer Selbstsetzung, die der erlösende Gott akzeptiert. Wo die Freiheit so fundamental wichtig gemacht wird für das Verständnis des Menschseins, fällt es schwer, überhaupt noch eine Erlösungssehnsucht des Menschen zu denken. Erlösung erscheint vielmehr als Zugabe (*superadditum*) zu einem in sich schon sinnvollen, wenn auch durch Schulderfahrungen belasteten Leben. Das führt dazu, dass Theologie im Sinne eines jenseitigen Konzeptes konstruiert wird. Das Verhältnis göttlicher und menschlicher Freiheit erscheint prinzipiell als ein Konkurrenzverhältnis, das durch Gottes Liebe und Erlösungswillen entschärft ist. Aber eine Erfüllung menschlicher Freiheit, die darin bestünde, dass der Freie die Wahrheit verwirklicht, die ihm in seiner Ausrichtung auf Gott zu Bewusstsein kommt, ist innerhalb der Freiheitstheologie nicht mehr denkbar.

Wer dagegen die unerfüllte Sehnsucht nach Wahrheit, Güte und Schönheit in das Zentrum der Anthropologie rückt, für den ist die Sehnsucht nach Gott nicht Sehnsucht nach dem gutheißen Partner, sondern Sehnsucht danach, dass Lüge, Unwahrheit und Dummheit in der Konkretheit meiner Existenz in den konkreten gesellschaftlichen Kontexten erkannt und überwunden werden. Diese Sehnsucht sensibilisiert für die Wahrnehmung des Falschen. Diese Sehnsucht muss, um nicht in die Verzweiflung zu führen, sich einüben in die eschatologische Hoffnung auf Gott. Diese Hoffnung aber steht in diesem Denken nicht als beziehungsloses Jenseits neben und über dem menschlichen Ringen

um Gottes Wahrheit, Schönheit und Güte in unserer Welt, als ein Jenseits, mit dem am Ende alle Probleme weg gewischt würden. Diese Hoffnung beseelt vielmehr das innerweltliche Ringen um Gottes Schönheit, Wahrheit und Güte. Es ruft zur sehn suchtvollen Suche nach dem Wahren und Besseren auf und wird so handlungs inspirierend.

Alles Handeln in diesem Horizont steht unter dem eschatologischen Vorbehalt, aber die Inhalte der Eschatologie bleiben nicht in der Erfahrungslosigkeit eines Jenseits. Sie ragen hinein in eine Welt, in der Menschen sich von der Wahrheit Gottes zum Handeln an dieser Welt inspirieren lassen. Dieses von Gott inspirierte Handeln und Gestalten an der Welt ist die Erfahrungsgrundlage für alles eschatologische Sprechen über die göttliche Vollendung, das so eben nicht beziehungsloses Jenseits bleibt.