

## Freiheit (katholisch)

Freiheit stellt, da sie wesentlich zum Menschen gehört, einen anthropologischen Kernbegriff dar. Dass der Mensch frei ist, sich für oder gegen eine Handlung zu entscheiden, wird in allen Kulturen und von allen Rechtssystemen vorausgesetzt. Sie ist der Grund dafür, dass Menschen für ihr Handeln verantwortlich gemacht und zur Rechenschaft gezogen werden können.

Von diesem *anthropologischen* Begriff der »Wahl-Freiheit« ist jener der *gnadenhaften personalen Freiheit* und jener der *äußeren* (politischen und rechtlichen) *Freiheit* zu unterscheiden. In der europäischen Geistesgeschichte wird das Freiheitsverständnis maßgeblich durch die Vermittlung der christlich-jüdischen Traditionen mit jenen der klassischen griechischen Ethik geprägt. Beide Traditionsstränge, der biblische und der philosophisch-ethische, gehen sowohl von einem *anthropologischen* als auch von einem *äußeren politischen* und *rechtlichen* Freiheitsbegriff aus. Das christliche Freiheitsdenken führt darüber hinaus, da es eine durch die Gnade, d. h. durch göttliches Wirken, ermöglichte *innere Freiheit* kennt.

*Anthropologisch* bezeichnet Freiheit jene Eigenschaft des Menschen, die ihn von anderen Lebewesen unterscheidet, insofern er die Ursache seiner eigenen Handlungen ist. Die Fähigkeit, zwischen verschiedenen, vor allem auch moralischen Alternativen zu wählen, bildet die Voraussetzung dafür, dass jemand für seine Handlungen zur Verantwortung gezogen werden kann. Diese *Wahl-* und *Entscheidungsfreiheit* kann jedoch, wie die Erfahrung zeigt, durch physische und psychische Zwänge (Gewalt, Furcht usw.) begrenzt, eingeschränkt, ja aufgehoben werden. Sie setzt zudem die Fähigkeit des Handelnden voraus, über seine Ziele, Wege und Mittel nachzuden-

ken, also ein differenziertes Wissen über das Richtige und Gute, ebenso wie eine vernünftige Einschätzung der Lage zu entwickeln (Klugheit, *prudentialia*). Ebenso gehört zur Wahlfreiheit der Wille, Handlungen tatsächlich zu setzen oder eben nicht zu setzen. Die Vernunft und der Wille sind so wesentliche Voraussetzungen für freies Handeln. So schreibt Thomas von Aquin: »Der Mensch ist durch seine Vernunft und seinen Willen Herr seiner Handlungen. Daher wird die Freiheit eine ›Fähigkeit des Willens und der Vernunft‹ genannt. Es gibt keine menschlichen Handlungen im eigentlichen Sinne, die nicht aus einem freien Willen kommen. Andere Handlungen können wir als Handlungen des Menschen (*actiones hominis*) bezeichnen, aber nicht als menschliche Handlungen (*actiones humanae*)« (STh I-II q. 1 a. 1). Diese Aussage zeigt nicht nur die innere Verbundenheit von Wahlfreiheit, Wille und Vernunft, sondern unterscheidet zudem zwischen Routinehandlungen (*actiones hominis*) und moralischen, mit Überlegung und Willenseinsatz getroffenen menschlichen Handlungen (*actiones humanae*). Freiheit, Wille und Vernunft sind auch jene drei Eigenschaften, die in vorzüglicher Weise die Gottesebenbildlichkeit des Menschen ausmachen.

Die Freiheit als *Wahl-* bzw. *Entscheidungsfreiheit* bildet die Voraussetzung dafür, dass Freiheit sich im Lebensvollzug im Sinne einer Zunahme der *personalen* oder *inneren Freiheit* entfalten kann. Freiheit in diesem dynamischen Sinn stellt eine zweite Dimension der Freiheit dar. Sie setzt eine gesamtpersonale Orientierung am Guten, bzw. an Gott, voraus, durch die der Mensch in der Freiheit wachsen kann. Diese personale innere Freiheit verhält sich zur Wahlfreiheit (als jedem Menschen zukommende schöpfungsmäßige Freiheit) wie die Natur zur Gnade. Sie wächst durch das Zusammenwirken von Gott und Mensch in der Seele des Menschen. Von Seiten des Menschen verlangt sie das Festhalten an der einmal getroffenen Entscheidung für das Gute. Diese Treue gegenüber dem als richtig Erkannten vermehrt den menschlichen Freiheitsspielraum. Eine Freiheitstheorie, die nur die Wahlfreiheit als Freiheit anerkennt, muss annehmen, dass Freiheitsentscheidungen, vor allem moralische sowie Lebensentscheidungen, den Freiheitsspielraum verringern. Das menschliche Leben würde dann umso enger und ärmer, je mehr sich der Mensch festlegt. Dies ist jedoch offenbar nicht der Fall. Die Festlegung der Person und ihres Handelns im Guten (Tugend) und ihre Ausrichtung auf Gott führen vielmehr zu einem Wachstum der *personalen inneren Freiheit*. Das Tun des Schlechten (des Lasters) hingegen vermindert sie. In diesem Sinne kann Paulus sagen, dass Christen nicht mehr »Skaven der Sünde« (Röm 6,6.16f), sondern zur »Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes« (Röm 8,21) befreit sind. Dieses dynamische und personale Verständnis von Freiheit sieht den Menschen

als ein Geschöpf, das gerufen ist, in der Gottebenbildlichkeit zu wachsen und so Christus, dem vollkommenen Ebenbild Gottes, ähnlich zu werden (vgl. STh I q. 93 a. 4). Ein ähnliches Freiheitsverständnis findet sich im Osten bei Maximos dem Bekenner, für den Freiheit die eigentlich göttliche Weise des Menschen zu sein bedeutet, weil sie es ihm ermöglicht, hin zur Vergöttlichung (*theosis*) zu wachsen (vgl. H. U. von Balthasar, »Kosmische Liturgie« Einsiedeln <sup>2</sup>1961). Das Zusammenwirken von Gott und Mensch als dynamischer Prozess, der die Befreiung der Person durch Gnade und eigenes Tun zum Ziel hat, stößt freilich immer wieder auf die nie ganz zu überwindende existenzielle Unfreiheit des Menschen als Folge individueller und kollektiver Schuld, die so zum eigentlichen Gegenspieler personaler Freiheit wird.

Im Neuen Testament steht die *innere* bzw. *personale* Freiheit im Vordergrund. Jesus setzt sich bewusst von jenen Gruppen seiner Zeit und Umwelt ab, die vorrangig die *politische Freiheit* als Freiheit vom Joch der römischen Fremdherrschaft anstreben (Zeloten etc.). Sein Ziel ist die göttliche Befreiung des Einzelnen aus materieller Not, aber auch von jenen inneren Zwängen, die durch die Schuld entstehen (Lk 4,18f). Auch in der paulinischen Theologie der Freiheit steht jene Freiheit im Vordergrund, zu der Christus die durch die Taufe ihm Angehörnden befreit hat, als Freiheit vom Tod (durch die Auferstehung), von der Sünde und – vom jüdischen Gesetz. Diese Freiheit verpflichtet sie, das »Gesetz Christi« als Gesetz der Liebe zu erfüllen (Röm 13,8, vgl. auch Joh 14,21).

Das frühchristliche Freiheitsdenken ist wie die Ethik jener Zeit stark von der Stoa beeinflusst und steht in Auseinandersetzung mit der deterministischen bzw. libertinistischen Gnosis. Die politische und rechtliche Dimension der Freiheit tritt auch hier gegenüber der durch Überwindung der Leidenschaften zu erringenden personalen Freiheit in den Hintergrund. Dieser Primat der inneren Freiheit zeigt sich auch am Umgang mit der Sklaverei im Neuen Testament: Sklaverei wird als Rechtsinstitut zwar nicht grundsätzlich abgelehnt, aber der Sklave ist in der Gemeinde dem Freien gleichgestellt. Auf diese Weise wird die eschatologische Ordnung der neuen Schöpfung vorweggenommen (1 Kor 12,13; Gal 3,27f). Die Sklaven sind schon jetzt Freigelassene des Herrn, ihr weltlicher Herr soll sie als Brüder annehmen (so im Brief des Paulus an Philemon). Dass darüber hinaus jedoch der äußeren Freiheit ein eigener Wert zukommt, zeigt sich darin, dass der Loskauf von christlichen Sklaven verbreitete frühchristliche Praxis war.

Die endgültige ewige Freiheit ist die Freiheit bei Gott nach dem Tod, in der der Mensch ganz auf das Gute hin festgelegt ist. Die Vollendung der Freiheit ist somit nur eschatologisch möglich. Diese vollkommene Freiheit

ähnelt jener Gottes, die nicht Wahlfreiheit zwischen Gut und Böse, sondern allein Freiheit zum Guten ist.

In der Geschichte der westlichen Theologie findet ab dem 13. Jh. eine Debatte darüber statt, ob die Ausrichtung am Guten wesentlich zur Freiheit gehört oder der Wille frei ist in der Wahl seiner eigenen Ziele. Dabei standen sich die aristotelisch geprägte Position des Thomas von Aquin († 1274) und der neue Voluntarismus von Johannes Duns Scotus († 1308) und von William von Ockham († 1347) gegenüber. Letztere behaupteten eine Freiheit des Willens im Hinblick auf die Ziele. Theologisch drückt sich dies darin aus, dass Gott nicht – wie die frühere Theologie behauptete – an das Gute gebunden ist, sondern frei darüber verfügen kann, was als gut bzw. schlecht zu gelten hat. Er kann in absoluter Freiheit, was falsch ist, richtig und, was schlecht ist, gut nennen. Willkür wird so zu einem Merkmal Gottes, eine Sichtweise, die dem biblischen Gottesbild diametral entgegengesetzt ist. Da die menschliche Freiheit analog zur göttlichen Freiheit gedacht wird, wird auch die menschliche Freiheit zur Willkürfreiheit, auch wenn sie in der Theorie von Ockham an die Gottesliebe als letztem und obersten ethischen Prinzip rückgebunden bleibt. Nun ist es in der Tat so, dass der Mensch sich auch frei für das Böse entscheiden kann. Diese Entscheidung beruht auch nicht nur, wie die griechische Ethik meinte, auf einem Irrtum, sondern kann bewusst getroffen werden. Doch wenn Freiheitsentscheidungen für das Schlechte irrtümlich oder bewusst getroffen werden, haben sie für den Handelnden negative Konsequenzen und zerstören letztlich seine Freiheit, da sie ihn zum »Sklaven der Sünde« machen. Die Wahl des Schlechten ist daher nicht neutral im Hinblick auf die personale Freiheit, sondern verringert sie.

Die voluntaristische Linie setzt sich in der modernen Philosophie fort. So macht z. B. für Descartes die Unbegrenztheit der Freiheit des Willens den Menschen Gott ähnlich. Die Freiheit wird hier zum Absolutum, das nicht mehr durch die guten Ziele der praktischen Vernunft eingeschränkt ist. Die Endlichkeit der Freiheit und mit ihr die Kreatürlichkeit des Menschen geraten zunehmend aus dem Blick oder werden in der modernen Philosophie bewusst abgelehnt (z. B. Jean-Paul Sartre). Diese Sicht der Freiheit als oberster und absoluter Wert führt notwendig zum Subjektivismus und moralischen Relativismus.

Die wohl wichtigste moderne Freiheitsphilosophie ist jene von Kant: Sein transzendentaler Freiheitsbegriff im Sinne von »Autonomie« (griech. Selbstgesetzgebung) bleibt als eigenverantwortliche Regelung der eigenen Lebensführung an das Wohl des Nächsten als übergeordnete Norm, bzw. als oberstes Gut, gebunden. Der kategorische Imperativ stellt – obwohl Kant sich dagegen verwahrte – eine Formalisierung der Goldenen Regel dar:

»Handle so, als ob deine Maxime zugleich als Prinzip zum allgemeinen Gesetz (aller vernünftigen Wesen) dienen sollte« (I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 83 f). Die Verpflichtung des Handelnden auf Regeln, die für alle vernünftig einsehbar sind, zeigt, dass Autonomie nicht subjektive Willkür ist (sonst wäre der Begriff »Auto-nomie« verfehlt), sondern eine eigenverantwortliche Selbstbindung an das Gute im Sinne universaler ethischer Normen meint. Das Problem besteht darin, dass der kategorische Imperativ ein kulturell vermitteltes Wissen um das Gute voraussetzt. Fehlt dieses im Fall der europäischen Ethik durch eine lange christliche Geschichte geprägte Wissen um das Gute, geht die Vernunftoperation des kategorischen Imperativs ins Leere. Denn das, wovon ich wollen kann, dass es allgemeines Gesetz sei, muss mir zuerst einsehbar sein. Es setzt ein Wissen um die Würde des Menschen als Gottes Ebenbild voraus, und erst die damit gegebenen anthropologischen und moralischen Einsichten ermöglichen eine inhaltliche Füllung der Normen der Selbstgesetzgebung.

Das christliche Freiheitsverständnis steht in einer Frontstellung gegen deterministische Theorien, die die menschliche Wahlfreiheit negieren, und libertinistische Ansätze, die sie absolut setzen. Dies gilt für den antiken Fatalismus ebenso wie für den Libertinismus der Gnosis, aber auch für ein innerchristliches Prädestinationsdenken, das die menschliche Freiheit aufhebt, da das Schicksal des Einzelnen durch die Vorsehung Gottes festgelegt ist (so tendenziell im Calvinismus).

Für den Marxismus ist der Mensch durch das Gesetz der Geschichte bzw. deren materielle Produktionsbedingungen determiniert. Freiheit ist erst nach Überwindung der Entfremdung in der klassenlosen Gesellschaft als dem »Reich der Freiheit« möglich, das »in der Tat erst da [beginnt], wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört« (K. Marx, Das Kapital, MEW Bd. 25, Berlin 1969, 828). Diese innerweltlich gedachte vollkommene Freiheit wird als unbegrenzte Wahlfreiheit gedacht (z. B. täglich einen anderen Beruf ausüben zu können). Sie soll zugleich die innere Befreiung des Menschen mit sich bringen, der mit sich selbst, mit den anderen und der Natur versöhnt ist und daher keinen Staat und keine Zwangsordnung mehr braucht. Das Erbe dieses marxistischen (materiellen) Determinismus wird heute vom Evolutionismus und Biologismus übernommen, die durch die immensen Fortschritte in der Biologie, Biogenetik und Hirnforschung an Plausibilität gewinnen. Die ideologische Basis bildet die auf soziale Verhältnisse hin uminterpretierte Evolutionstheorie Darwins († 1882), für die der Mensch das stammesgeschichtliche Produkt einer Evolution ist, in der sich durch natürliche Selektion der jeweils Stärkere durchsetzt und so zur Höherentwicklung der menschlichen

Gattung beiträgt. Freiheit wird so zur »kollektiven Illusion«. Doch die Rückgebundenheit menschlichen Handelns an eine naturale Basis (*physis*) ist nicht gleichbedeutend mit seiner Determiniertheit. Menschliche Freiheit liegt offenbar auf einer anderen als der biologischen Ebene. Darüber hinaus steht jeder Sozialdarwinismus vor der bereits im platonischen Gorgias zwischen Sokrates und Kallikles erörterten Frage, worin denn die Stärke des Stärkeren bestehe, in seiner physischen Kraft, seiner Schlaueit oder seiner Tugend.

### Politische und rechtliche Freiheit

Im Alten Testament wird Freiheit als politische Freiheit, die die Folge göttlicher Befreiung (bzw. Erlösung) ist, verstanden. Der Glaube daran, dass Gott Israel aus dem Sklavenhaus Ägypten herausgeführt hat (Exodus), bildet das Grunddatum der Geschichte Israels und ist prägend für sein Gottesbild. Freiheit als politische Selbstbestimmung aufgrund des gnadenhaften Handelns Gottes wird dabei an die moralische Verpflichtung gebunden, die von Gott am Sinai vertraglich festgelegte Rechtsordnung und ihre Gebote zu halten (Ex 19–24; Dtn 12–26; Dtn 30). Verfehlungen gegen die rechtliche und soziale Gottesordnung ziehen notwendig den Verlust der politischen Freiheit nach sich. Dies ist der wesentliche Topos der vorexilischen Propheten (Amos, Jeremias). Politische Freiheit ist so für ihren Bestand auf die rechte Ausübung der moralischen Freiheit angewiesen, d. h. auf die Achtung der Person des Anderen und seiner Rechte. Unrecht und Schuld schränken – ebenso wie dies das NT für die Einzelperson zeigt – auch politisch die Freiheit ein und zerstören sie letztendlich (Exil).

Auch für die klassische griechische Ethik ist Freiheit zuerst ein politischer Begriff. Die Polis konstituiert sich aus der Gemeinschaft der Freien (im Unterschied zu den Sklaven) und setzt politische Freiheit als staatliche Selbstbestimmung voraus. Hierin zeigt sich ein doppelter Inhalt der politischen und rechtlichen Freiheit als äußere Freiheit: Sie steht im Gegensatz zur Fremdherrschaft und zur Sklaverei. Ihr Subjekt ist der freie Bürger, d. h. jener, der über seine eigenen Angelegenheiten bestimmen kann.

Die klassische Idee der politischen Freiheit wird in der Philosophie der Aufklärung, aufbauend auf christliche Inhalte (vor allem das christliche Gleichheitspostulat) zur Idee der universalen Menschenrechte als Freiheitsrechte. Ihre Verwirklichung im demokratischen Rechtsstaat wird zur (dritten) Dimension politischer und rechtlicher Freiheit. Diese umfasst die Freiheit des Staates von Fremdherrschaft, die Freiheit des Einzelnen von Sklaverei und willkürlicher Behandlung durch staatliche Organe und Gesetze. Grundlage der politischen Rechte als Freiheitsrechte sind das Recht auf

Leib und Leben (Verbot der Folter, der willkürlichen Enteignung, Recht auf gerechtes Gericht u. Ä.), auf freie Religionsausübung (Religions- und Gewissensfreiheit) und freie Meinungsäußerung. Diese Rechte, die durch die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (1948) und die Folgedokumente internationalisiert wurden, können gegenüber dem Staat und teils auch gegenüber überstaatlichen Institutionen (z. B. Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte) geltend gemacht werden. Die Menschenrechte als Freiheitsrechte wurden in der westeuropäischen Geschichte durch das Christentum vorbereitet. Dazu gehört vor allem die seit dem 11. Jh. gegen politische Einflussnahme auf innere kirchliche Angelegenheiten erkämpfte *libertas Ecclesiae*. Aufgrund ihrer säkularen, im französischen Raum auch kirchen- und christentumsfeindlichen Genese, aber auch aufgrund der Schwierigkeit, religiösen Pluralismus zu akzeptieren, wurden die Freiheitsrechte von der katholischen Kirche im 19. Jh. abgelehnt bzw. nur begrenzt anerkannt.

Die endgültige Anerkennung erfolgte auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965). Zentral dafür war jene des Rechts auf Religions- und Gewissensfreiheit durch die Erklärung über die Religionsfreiheit »*Dignitatis humanae*« (1965). Die Freiheit, sich für eine Religion zu entscheiden, gehört demnach zur Würde der menschlichen Person, welche »die menschliche Vernunft durch die Erfahrung der Jahrhunderte vollständig erkannt« hat (DH 9). Ihr entspricht die Pflicht, sich ernsthaft um die Wahrheit zu bemühen (DH 3). Die theologisch schon immer anerkannte Freiheit von Zwang im Glauben (vgl. STh I–II q. 19 a. 5) wird so zum staatlichen Recht, da dies der Würde des Menschen besser entspricht als staatlicher Religionszwang, der notwendig die Diskriminierung anderer Bekenntnisse nach sich zieht. Der Einsatz der katholischen Kirche für die Religionsfreiheit bildet seither den Kern ihres sozialen Engagements weltweit. Die Anerkennung der Freiheitsrechte (und damit der Demokratie) durch die katholische Kirche ist jedoch keinesfalls gleichzusetzen mit der Übernahme eines weltanschaulichen Liberalismus (Agnostizismus, Relativismus) oder eines ökonomischen Liberalismus.

Neben dem Liberalismus entstanden im 20. Jh. totalitäre politische Systeme, die die Freiheit des Einzelnen grundsätzlich ablehnten und aufgrund des dem Menschen inhärenten Freiheitsstrebens zu immer radikaleren Gewalt- und Vernichtungsmaßnahmen greifen mussten (Nationalsozialismus, Stalinismus).

Das Verhältnis von personaler und äußerer (politischer und rechtlicher) Freiheit ist komplex. Sie sind nicht identisch, d. h. die äußere, politische und rechtliche Freiheit bringt nicht von sich aus die innere, personale Freiheit hervor. Andererseits ist der von äußeren Zwängen belastete, dennoch inner-

lich völlig freie Mensch gleichfalls ein Grenzfall bzw. ein Ideal. Die rechtliche und politische Freiheit kann demnach die innere Freiheit fördern, sie aber nicht herstellen. Sie schafft Räume der Selbstbestimmung, die es dem Einzelnen ermöglichen sollen, ohne Gefahr für sein Leben seinem Gewissen zu folgen. Ihre Förderung als christliche Pflicht ergibt sich aus den obersten christlichen Werten der Liebe und Gerechtigkeit.

**Literatur:** A. Anzenbacher, Einführung in die Ethik, Düsseldorf 2002; I. Gabriel (Hg.), Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik, Ostfildern 2008; Th. Gertler, Bundestheologie und Religionsfreiheit, Würzburg 2009; K. Hilpert, Menschenrechte und Theologie. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte, Freiburg u. a. 2001; E. Schockenhoff, Theologie der Freiheit, Freiburg u. a. 2007.

*Ingeborg Gabriel*