

Martin Laube, Die Dialektik der Freiheit. Systematisch-theologische Perspektiven, in: Ders. (Hg.), Freiheit, Themen der Theologie, Bd. 7, Tübingen 2014, 131-170

Im Beitrag „Die Dialektik der Freiheit. Systematisch-theologische Perspektiven“ gibt Martin Laube einen Überblick der zahlreichen neuzeitlichen theologischen Zugänge zur Freiheitsthematik. Dieser Überblick wird schließlich in einen systematischen Zusammenhang gebracht: der neuzeitlichen Theologie ist demnach ein zentrales Anliegen, die begriffliche Uneinholbarkeit und die Dialektik der Freiheit im Bewusstsein zu halten.

### 1. Freiheitsbegriff im Protestantismus

„Der Freiheitsbegriff gehört zu den zentralen Leitbegriffen der westlichen Moderne.“<sup>1</sup> Laube stellt hiermit den Freiheitsbegriff als zentral für die geschichtlichen Umbrüche auf dem Weg zur Neuzeit heraus. Diese für die Neuzeit zentrale Bedeutung des Freiheitsgedankens gilt auch für das Christentum. Motive wie die Befreiung aus der Knechtschaft in Ägypten oder die Befreiung von Mächten der Sünde und des Todes durch Christus zeigen dies unter anderem. Die Reformation rückt schließlich die *libertas christiana* in den Mittelpunkt ihres Glaubensverständnisses. Gleichwohl sind die neuzeitliche und die christliche Freiheitskonzeption nicht umstandslos in eins zu setzen. Vielmehr unternimmt die Theologie im Medium des Freiheitsbegriffes eine Verhältnisbestimmung von christlicher Identität und moderner Welt.

Zwar gibt es keinen dogmatischen Locus zum Freiheitsbegriff, dennoch gilt, was Eberhard Jüngel pointiert herausstellt: „Wenn die gegenwärtige Theologie überhaupt eine thematische Mitte hat, dann ist das die christliche Freiheit. Für die *libertas christiana* zu streiten, beanspruchen alle derzeitigen theologischen Richtungen von Gewicht.“<sup>2</sup> Der Freiheitsbegriff ist in allen Debattenzusammenhängen stets präsent, weshalb er nicht wie ein Lehrstück neben anderen Lehrstücken behandelt werden kann. Es gilt also, „exemplarische theologische Debatten herauszugreifen, als implizite Freiheitsdebatten aufzuschlüsseln und auf die darin sich vollziehende Selbstklärung im Verhältnis zur Moderne hin durchsichtig zu machen“<sup>3</sup>. Zentral für die vielfältigen Freiheitskonzeptionen ist dabei, dass gerade nicht eine definitive Bestimmung der Freiheit vorgenommen wird, sondern vielmehr die prinzipielle *Uneinholbarkeit* der Freiheit betont wird. Weniger eine fest fixierte Theorie der Freiheit wird intendiert, sondern vielmehr die „sensible Wahrnehmung ihrer elementaren *Dialektik und Widersprüchlichkeit*“<sup>4</sup>. Ausgehend von dieser grundsätzlichen Bestimmung rekonstruiert Laube zunächst die christentumsgeschichtliche, dann die dogmatische und schließlich die ethische Debatte um die Freiheit.

### 2. Die christentumsgeschichtliche Dimension: Die Wahrnehmung der Folgen von Freiheit

Im Abschnitt zur christentumsgeschichtlichen Debatte um die Freiheit setzt Laube ein: „Das Christentum versteht sich als Religion der Freiheit, die Moderne wiederum als Zeitalter der Freiheit.“<sup>5</sup> Dementsprechend ist jegliche Bestimmung der christlichen Freiheit zugleich eine Stellungnahme zur Moderne; ob im Modus des Widerspruchs, der Vermittlung oder der Überbietung neuzeitlicher

---

1 S. 119.

2 Jüngel, Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift, München 1991, 16.

3 Laube, 121.

4 Laube, 122.

Freiheit verortet sich die Theologie. Nach Laube gibt es dabei vier Modelle: 1. Kontinuität, 2. Diskontinuität, 3. Vermittlung und 4. Überbietung.

Das erste Modell betont die Kontinuität zwischen dem reformatorischen und dem neuzeitlichen Freiheitsgedanken. Exemplarisch für dieses Modell ist Hegel, der die Weltgeschichte als Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit versteht. Die Reformation hat hierbei eine Schlüsselstellung inne, da Luthers Widerstand gegen die römische Autorität zur Entdeckung des Subjekts geführt habe. Anstelle der sakramentalen Amtshierarchie sei hier die innere Selbstständigkeit des Glaubens getreten. An die Stelle des äußerlichen Lehrgehorsams trat also die individuelle Aneignung des Glaubens im Gewissen. Auch wenn Luthers Anliegen in erster Linie die innere Freiheit des Gewissens war, so war sein Impuls zur Reformation letztlich zentral für die folgenden Umwälzungen der Gesellschaft. Die Reformation bereitete somit der Französischen Revolution und der Neuzeit den Weg.

Im Gegensatz zu Hegel vertrat sein Schüler Marx das Modell der Diskontinuität zwischen christlicher und neuzeitlicher Freiheit. Nach Marx habe die Verinnerlichung des Glaubens gerade nicht zur Freiheit des Subjekts geführt, sondern vielmehr zur Unfreiheit des Gewissens. Freiheit ist nach Marx nicht als christlicher Grundimpuls zu verstehen – sie muss im Gegenteil gerade gegen die Herrschaft der Religion erkämpft werden. Die Durchsetzung der neuzeitlichen Autonomie kann somit nur zum Ende der Religion führen. Die gegensätzliche Auffassung von christlicher und neuzeitlicher Freiheit kann allerdings nicht nur christentumskritisch wie bei Marx verstanden werden. Ebenfalls von einer Diskontinuität ausgehend ist auch eine neuzeitkritische Lesart aus christlicher Perspektive möglich, exemplarisch hierfür ist unter anderem Friedrich Gogarten. Gogarten setzt die christlich-gebundene Freiheit als die heilvolle Alternative zur bindungslosen Autonomie der Neuzeit entgegen. Somit erscheint die wirklich gelungene Freiheit allein im Glauben, in dem der Mensch gegenüber der Welt mündig wird. In der Bindung an Gott wird dem Menschen die kritische Distanz gegenüber der Welt ebenso ermöglicht wie die Bereitschaft zum verantwortungsvollen Handeln.

Das dritte Modell vermittelt dagegen zwischen christlicher und neuzeitlicher Freiheit und nimmt die Spannungen in den Blick. Exemplarisch für dieses Verständnis ist Trutz Rendtorff, der von einer spannungsreichen Verschränkung von Christentum und Neuzeit ausgeht. Die reformatorische Freiheit betonte dabei zunächst die Freiheit als verdankte und damit gebundene Freiheit. Insofern wurde hier die Freiheit von dem Zwang, selbst die eigene Freiheit erwirken zu müssen, akzentuiert. Von diesem Verständnis grenzte sich das neuzeitliche Verständnis ab: hier wurde die Emanzipation und damit die Aufhebung aller Abhängigkeiten betont. Gleichwohl sind nach Rendtorff die beiden Konzeptionen nicht schlichtweg voneinander zu trennen. Denn gerade das protestantische Christentum hatte dezidiert auf dieses emanzipative Verständnis hingewirkt, wie die Entwicklung historischer Bibelwissenschaften sowie das Konzept der freien Privatreligion zeigen. Die historischen Bibelwissenschaften setzten eine kritische Distanzierung von kirchlicher Autorität voraus und hatten somit eine emanzipative Stoßrichtung. Das Konzept der freien Privatreligion hingegen wurde maßgeblich vom Pietismus vorbereitet: die Frömmigkeit sollte sich von kirchlichen Institutionen emanzipieren. Im Gegensatz zu Hegel betont Rendtorff also die gegenläufige Stoßrichtung beider Freiheitsbegriffe; zugleich grenzt sich Rendtorff aber auch von Marx und Gogarten ab, die von unvereinbaren Gegengrößen ausgehen. Stattdessen wird das Wechselverhältnis beider Freiheitskonzeptionen in den Blick genommen und schließlich versucht, zwischen diesen zu vermitteln. Denn auch in der emanzipativen Inanspruchnahme der Freiheit ist notwendig, dass um das Gegebensein der Freiheit gewusst wird. In dieser Vermittlung wird die dialektische Grundspannung der Freiheit deutlich: die Inanspruchnahme der Freiheit setzt bestimmte Ordnungen als Ermöglichungsgrund voraus – zugleich stehen die Ordnungen aber gegenläufig zur Freiheit.

Das vierte Modell schließlich intendiert eine christliche Überbietung des neuzeitlichen Freiheitsverständnisses; exemplarisch für diesen Ansatz ist Jürgen Moltmann. Das Moltmannsche Modell äußert zunächst eine affirmative Kritik des neuzeitlichen Freiheitsbewusstseins, der schließlich der Überlegenheitsanspruch der christlich-eschatologischen Freiheitsvision gegenübersteht. Zugleich kritisiert Moltmann aber auch den innerchristlichen Umgang mit der Freiheit: die Reformation habe sich hier mit dem Rückzug in die subjektive Innerlichkeit begnügt – die Unterwerfung unter Kirche und Obrigkeit war die Folge davon. Dagegen sei im Lichte der eschatologischen Perspektive die äußerliche Verwirklichung der Freiheit anzustreben. Die Schaffung neuer gesellschaftlicher Verhältnisse mit dem Ziel der Annäherung an das Reich der Freiheit rückt somit in den Mittelpunkt. Das Überbietungsmodell Moltmanns war wegbereitend für die Theologie der Hoffnung und weitere linksprotestantische Entwürfe. Verbindend für diese Ansätze ist der Grundsatz, im Zeichen der christlichen Freiheit für die konkret-politische Überwindung von Not, Elend und Unterdrückung einzutreten.

### 3. Die dogmatische Dimension: Die Deutung der Dialektik der Freiheit

In theologischer wie philosophischer Hinsicht markiert das Werk Kants eine tiefgreifende Zäsur. Mit Kant vollzog sich die radikale Wende des theologischen wie philosophischen Denkens vom objektiven Sein zum subjektiven Bewusstsein. Die klassische Metaphysik wurde überwunden; statt von einem objektiven Dasein Gottes zu deduzieren wurde nun vom religiösen Bewusstsein des Subjekts ausgegangen. Der Blick wendete sich von außen nach innen. Analog dazu knüpften Kant und zahlreiche Vertreter des Deutschen Idealismus in der Thematisierung des Freiheitsgedankens beim Subjekt an. Parallel zum nun einsetzenden philosophischen Freiheitspathos ereignete sich die Französische Revolution, die das Versprechen der politischen Realisierung der Freiheit beinhaltete.

Kant selbst konzipierte die Freiheit als subjektive Kategorie: demnach handelt es sich nicht um eine objektive Tatsache, sondern um eine subjektive Selbstdeutung. Als solche ist die Freiheit denkmöglich und muss im zweiten Schritt als denknötwendig erwiesen werden. Zentral hierfür ist das Problem der Freiheit zwischen Spontaneität und Selbstbestimmung. Gegen eine schlichte Spontaneität setzte Kant die rational-gebundene Selbstbestimmung: „Freiheit ist für Kant nicht willkürliche Anomie, sondern vernünftige Autonomie.“<sup>6</sup> Schelling knüpfte an den Kantschen Freiheitsbegriff an und korrigierte ihn zugleich. Hierbei betonte Schelling zunächst die Ambivalenz der Freiheit und damit das Vermögen des Guten und des Bösen. Schließlich unterschied Schelling zwischen rationaler Handlungsbegründung und affektgeleiteter Handlungsmotivation – damit korrigierte er die Kantsche Konzeption, nach der der rationale Wille und das praktische Vernunftvermögen in eins fallen. Hegel wiederum nahm Kantische Motive auf, betonte aber, dass Freiheit als subjektiv-innerliches Vermögen unterbestimmt sei. Zur Freiheit gehöre konstitutiv der nach außen drängende Impuls zur Gestaltung der Wirklichkeit, womit Hegel auch Institutionen als Ermöglichungsgrund von Freiheit in den Blick nimmt. Innere und äußere Freiheit dürfen dabei allerdings nicht auseinander fallen: „Die Freiheit des Einzelnen bedarf des Rahmens sozialer Institutionen; umgekehrt finden diese Institutionen an der Freiheit des Einzelnen ihre Grenze.“<sup>7</sup>

Die damit grob umrissenen philosophischen Freiheitskonzeptionen wurden auch in der Theologie aufgenommen. Nach der Kantischen Wende kam es zu grundlegenden dogmatischen Umbildungen. Die Theologie betont dabei, dass sich erst und allein im Gegenüber Gottes die Endlichkeit und Abgründigkeit der menschlichen Freiheit vollständig erschließt. Vor der epochalen Wende durch Kant

---

6 Laube, 144.

7 Laube, 154.

waren drei zentrale dogmatische Anliegen bezüglich der Freiheit formuliert worden: 1. Die Freiheit des Geschöpfes gegenüber der Allmacht Gottes, 2. Die Betonung der Unfreiheit des Sünders angesichts der Gnade Gottes, sowie 3. Die Befreiung des Glaubenden durch die Heilstat Gottes.

Das erste Anliegen, die Freiheit des Geschöpfes gegenüber der Allmacht Gottes, wurde in der altprotestantischen Orthodoxie mit der Unterscheidung von *causa prima* und *causae secundae* beschrieben. Gott ist demzufolge allwirksam und an allen Handlungen beteiligt, wobei der Mensch dennoch selbstständig und verantwortlich bleibt. Mit der Destruktion der Metaphysik verlor dieses Lehrstück an Plausibilität, da Gott nicht mehr als überweltlich handelnder Akteur aufgefasst wurde. Dagegen verlagerte sich der Fokus auf die Endlichkeit der Freiheit. Exemplarisch für diese dogmatische Umbildung ist Schleiermacher, der bei der Struktur des subjektiven Selbstbewusstseins ansetzt. Charakteristisch ist hier die Doppelstruktur von Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit – inneres Bewusstsein und äußere Einflüsse stehen in einem Wechselverhältnis zueinander. Dementsprechend sind Freiheit und Abhängigkeit ineinander verschränkt, mithin „gibt es keine unbedingte Freiheit ohne gegenläufige Abhängigkeit, aber auch keine unbedingte Abhängigkeit ohne eigene Freiheit“.<sup>8</sup> Das Wechselverhältnis von Freiheit und Abhängigkeit geht dem Subjekt im religiösen Gefühl auf, das von Schleiermacher als Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit beschrieben wird. In diesem Gefühl wird das unverfügbare Gegensein menschlicher Freiheit anerkannt.

Das zweite dogmatische Anliegen war die Betonung der Unfreiheit des Sünders angesichts der Gnade Gottes. Insbesondere von Luther in *De servo arbitrio* wird betont, dass der Mensch derartig in Sünde verstrickt ist, dass allein Gott ihn mit seiner Gnade (*sola gratia*) daraus befreien kann. Kierkegaard knüpfte an diesen Gedanken an und fasste ihn dogmatisch umgebildet als die Ohnmacht der Freiheit. Der Fokus rückte also auf die Unfreiheit der Freiheit selbst – die innere Dialektik und Widersprüchlichkeit der Freiheit sollte so aufgewiesen werden. Die Ambivalenzen der Freiheit fasst Kierkegaard mit den Begriffen Angst und Verzweiflung: „Entsprechend tritt an die Stelle der Angst, im Übergang zur Freiheit deren endlichen Charakter zu verfehlen, die Verzweiflung, im faktischen Gebrauch der Freiheit diese Endlichkeit immer schon verfehlt zu haben.“<sup>9</sup>

Das dritte dogmatische Anliegen, die Befreiung des Glaubenden durch die Heilstat Gottes, ist das positive Gegenstück zur Unfreiheit des Sünders und wird unter anderem in Luthers Freiheitsschrift thematisiert. Im Glauben ereignet sich Freiheit: Der Mensch ist befreit von seiner Angst, vor Gott nicht bestehen zu können, und wird dadurch frei zur selbstlosen Hinwendung zum Nächsten. Hierbei setzen die reformatorischen Traditionen unterschiedliche Akzente: betont die lutherische Seite die Befreiung vom Handeln-Müssen, so betont die reformierte Seite die Befreiung zum Handeln-Können. Bultmann nimmt das rechtfertigungstheologische Anliegen auf und bildet es folgendermaßen um: „Das christliche Verständnis von Freiheit besagt, daß Freiheit als Freiheit der Person nicht eine Qualität ist, sondern nur jeweils Ereignis sein kann. Die Möglichkeit der Freiheit wird nur in der Begegnung gegeben, die, indem sie Entscheidung fordert, Freiheit anbietet.“<sup>10</sup>

#### 4. Die ethische Dimension: Die Verantwortung für die Wirklichkeit von Freiheit

---

8 Laube, 156.

9 Laube, 159.

10 Bultmann, Der Begriff des Wortes Gottes im Neuen Testament, in: Ders., Glauben und Verstehen, Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, Tübingen 1933, 279.

In der ethischen Debatte der Freiheit rückt hingegen die Verwirklichung der Freiheit in den Mittelpunkt, entweder bezogen auf die individuelle Lebensführung oder auf Ordnungen von Staat und Gesellschaft. Gleichwohl bleibt auch hier die dialektische Polarität erhalten: „Nicht zuletzt die gängige Unterscheidung zwischen einer negativen Freiheit von etwas und einer positiven Freiheit zu etwas macht deutlich, dass dem Begriff der Freiheit selbst eine Dialektik innewohnt, die sich theoretisch weder auflösen noch stilllegen lässt.“<sup>11</sup> Die theologische Pointe liegt dabei darin, diese Spannungen nicht aufzulösen, sondern präsent zu halten. Exemplarisch für dieses Anliegen stehen drei Entwürfe: 1. Das Ineinander von Erwählung und Gebot bei Barth, 2. Die Vermittlung von Gegebensein und Geben des Lebens bei Rendtorff und 3. Die Spannung zwischen Institution und Freiheit bei Huber.

Laube interpretiert Barths Kirchliche Dogmatik als Versuch, das Ineinander von Bestimmtwerden durch Gott sowie die Selbstbestimmung des Menschen zusammenzufassen. Beispielhaft für dieses Anliegen ist die programmatische Verschränkung der Barthschen Erwählungslehre und Ethik: In der Erwählungslehre spricht Barth von „Bestimmtwerden unter Selbstbestimmung“<sup>12</sup>, die Gnade Gottes vollzieht sich also unter Einschluss des Menschen. Der gnädig gewährte Zuspruch ist aber verschränkt mit dem Anspruch, den Barth in der Ethik ausführt: „Indem der evangelische Indikativ gilt, wird der Punkt, mit dem er schließt, ein Ausrufezeichen, wird er selbst zum Imperativ.“<sup>13</sup> Die dialektische Grundstruktur der Barthschen Theologie lässt sich hieraus ableiten: das „zugleich“ von Zuspruch und Anspruch wird analog bei Gehorsam und Freiheit sowie Sollen und Dürfen konzipiert. Dagegen grenzt sich Trutz Rendtorff mit seiner Christentumstheorie und seiner Ethik dezidiert von Barth ab. Im Gegensatz zu diesem setzte Rendtorff nicht bei der Gnade und Erwählung Gottes ein, sondern bei der Lebenswirklichkeit des Menschen. Mit dem Schlüsselbegriff der Lebensführung fasst Rendtorff in seiner Ethik das Ineinander von Gegebensein und Geben des Lebens. Dieses Ineinander wird schließlich in den drei Grundelementen der Rendtorffschen Ethik ausgeführt: (1) Das Gegebensein des Lebens, (2) das Geben des Lebens sowie (3) die Reflexivität des Lebens. Mit dem ersten Grundelement wird die Vorfindlichkeit des Subjekts in einer bestimmten Lebenswirklichkeit thematisiert, das zweite Grundelement thematisiert dagegen den freien Gestaltungswillen desselben Subjekts. Abhängigkeit und Freiheit treten somit in den beiden spannungsreich zueinander stehenden Elementen zutage. Das dritte Grundelement hat schließlich die Aufgabe, die Balance zwischen den ersten beiden Elementen herzustellen.

Dagegen betont Huber die Spannung zwischen Institution und Freiheit. Huber setzt den Akzent etwas anders als Rendtorff und betont die Notwendigkeit des aktiv-gestaltenden Engagements: „Die christliche Freiheit muss politische Konsequenzen haben; sonst wird sie zum egoistischen Trost des Einzelnen.“<sup>14</sup> Dementsprechend spricht Huber von „kommunikativer Freiheit“, sodass Freiheit keine individuelle Eigenschaft, sondern ein sozialer Relationsbegriff ist. Davon ausgehend kritisiert Huber auch eine Konzeptionierung allein negativer Freiheit: vielmehr müsse die positive Freiheit zur Gestaltung des Gemeinwesens hinzugesetzt werden. Die Freiheit bedarf zudem der Institutionen, um zur Anwendung zu kommen – gleichwohl bleibt die Freiheit der kritische Geltungsgrund von Institutionen, was die eigentümlich Spannung zwischen Institution und Freiheit ausmacht.

---

11 Laube, 164.

12 Barth, Kirchliche Dogmatik, Bd. I/2, Zürich 1937, 290.

13 Barth, Kirchliche Dogmatik, Bd. II/2, Zürich 1948, 567.

14 Huber, Von der Freiheit. Perspektiven für eine solidarische Welt, hg. Von Helga Kuhlmann, München 2012, 17.

## 5. *Zur Aktualität des christlichen Freiheitsverständnisses*

Abschließend betont Laube, dass christliches und neuzeitliches Freiheitsverständnis nicht voneinander getrennt werden können, sondern bleibend aufeinander verwiesen sind. Die Leistungsfähigkeit der theologischen Ansätze besteht darin, „dass sie die Spannungen und Widersprüche der Freiheit erstens als solche präsent zu halten und zweitens als Quelle einer lebendigen Gestaltung von Freiheit wirksam werden zu lassen erlauben.“<sup>15</sup> Die christliche Deutungsperspektive der Freiheit betont dabei zunächst das Moment der Unbedingtheit und Unhintergebarkeit der Freiheit. Freiheit ist unbedingt an das tätige Subjekt rückgebunden und kann nicht als objektive Tatsache verstanden werden. Dies richtet sich gegen naturalisierende Tendenzen, etwa der Neurowissenschaften, die Willensfreiheit empirisch zu widerlegen. Die Unhintergebarkeit dagegen richtet sich gegen politische Ambitionen, die Freiheit in Reformen oder Revolutionen vollständig realisieren zu können. Zudem ist die Betonung der Endlichkeit der Freiheit ein zentrales Moment. Der christliche Freiheitsgedanke knüpft an das kreatürliche Gegebensein der Freiheit an, damit wird die Vorgängigkeit der Freiheit betont.

Zudem wird auch die dialektische Grundspannung von Freiheit und Abhängigkeit akzentuiert. Gegen libertaristische Ansätze, die sich allein auf die negative Freiheit fokussieren, ist der Theologie zudem daran gelegen, auch die positive Freiheit zu bestimmen. Ein weiteres Moment ist die Thematisierung elementarer Selbstgefährdung der Freiheit. Der Ambivalenz der menschlichen Handlung zwischen Gut und Böse ist Rechnung zu tragen – dogmatisch rückt dabei die Frage nach der Sünde und der Schuld in den Fokus. Schließlich ist noch die konkrete Verwirklichung von Freiheit ein zentrales Moment. „Das christliche Verständnis der Freiheit, wie es in der christlichen Aufklärung hervorgetreten ist, bindet die Freiheit an den konkreten Menschen, seine aktive Teilnahme, Fähigkeit und Bildung. Nicht das abstrakte Naturwesen Mensch ist frei, sondern der konkrete geschichtliche Mensch.“<sup>16</sup> In dieser Perspektive tritt die Kirche in den Dienst des Individuums und seines Glaubens: sie hat auf der einen Seite den Glauben des Einzelnen zu schützen und zu fördern, sowie auf der anderen Seite den Einzelnen zur produktiven Mitgestaltung anzuregen. Damit ist auch die Konturierung positiver Freiheit angesprochen: „Gerade weil Weltentnommenheit und Weltgestaltung im christlichen Glauben unauflöslich ineinander liegen, reicht es nicht aus, sich unter Berufung auf die je individuelle Gewissensfreiheit aller gesellschaftlichen Realisierungsfragen zu entschlängen.“<sup>17</sup>

---

15 Laube, 179.

16 Rendtorff, *Christentum zwischen Revolution und Restauration*, 31.

17 Laube, 186.