

Selbstursprünglichkeit der Freiheit?

Karlheinz Ruhstorfer

1. Ausgangspunkt: Krise der Freiheit

1.1 Das politische Problem

Eine Diskussion der Frage nach Faktizität und Geltung eines unbedingten und mithin absoluten Freiheitsbegriffs darf in unseren Tagen nicht politisch naiv geführt werden. Gesellschaftsmodelle, die auf der Basis der Freiheit des Individuums gründen, sind unter Druck geraten. Allerorten bedrohen Autoritarismus, Nationalismus und religiöser Fundamentalismus liberale Gesellschaftsmodelle. Gleichwohl gilt es hinzuzufügen, dass auch das westliche Konzept der Freiheit ein äußerst heterogenes Phänomen ist und zudem seinerseits seine Unschuld längst verloren hat. Wir dürfen nicht vergessen: Im Namen der Freiheit wurden Völker unterworfen, Städte bombardiert und Menschen gefoltert. Ebenso wurden soziale Sicherungssysteme abgebaut, Solidaritätsstrukturen zerschlagen und dem Individuum und seiner persönlichen Verantwortung und Freiheit die ganze Last des Daseins aufgebürdet. Gerade die globale Entfesselung eines neoliberalen Radikalkapitalismus kann heute noch als eine wichtige Ursache für die Bedrohung der offenen Gesellschaften angesehen werden. Die amerikanische Philosophin Nancy Fraser ist überzeugt davon, dass wir „Vom Regen des progressiven Neoliberalismus in die Traufe des reaktionären Populismus“ geraten sind.¹ Die drei genannten Phänomene Autoritarismus, Nationalismus und Fundamentalismus können als Reaktion auf ein falsches Verständnis von Freiheit gedeutet werden.

¹ N. Fraser, Vom Regen des progressiven Neoliberalismus in die Traufe des reaktionären Populismus, in: H. Geiselberger (Hg.), Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit, Berlin²2017, 77–92.

1.2 Das theologische Problem

Vielleicht bildet diese gesellschaftliche Stimmung auch den Hintergrund für innertheologische Konflikte um den Begriff und die Tragweite der Freiheit. Hier finden wir einen freiheitsradikalen Neo-Kantianismus im Konflikt mit einer gnadenbetonten Traditionstheologie. Oberflächlich betrachtet bildet sich dabei ebenfalls ein Konflikt zwischen progressiven und reaktionären Kräften ab. Doch wie schon der politische und vor allem ökonomische Neoliberalismus gerade nicht fortschrittlich ist, müssen wir uns auch im theologischen Kontext vor vorschnellen Zuordnungen hüten. Es geht in unserem Kontext eben nicht um vordergründige Titeleien und oberflächliche Sortierungen. Vielmehr kommt es darauf an, den Begriff der Freiheit zu klären, ihn vor Missbrauch zu schützen und für die Lösung gegenwärtiger politischer und theologischer Konfliktlagen fruchtbar zu machen. Dabei stellt sich die Frage, ob ein zeitgemäßer Begriff der Freiheit notwendig zur Verabschiedung zahlreicher bewährter Theologoumena führen muss. Aktuelle Kandidatinnen für den theologischen Ruhestand sind die klassische Gnadenlehre und die Lehre von der Erbsünde. Weitere Anwärter sind der Begriff der Allmacht und der Begriff der Allwissenheit Gottes.² Vor einer vorschnellen Stilllegung und Stillstellung dieser großen Theoreme würde ich aber warnen. Zunächst wäre ein wirklich zeitgenössischer Begriff der Freiheit zu klären. Deshalb möchte ich in einem ersten Schritt eine kurze Genealogie der Freiheit wagen. In einem nächsten Schritt wäre der Begriff der Selbstursprünglichkeit bzw. Selbstursprünglichkeit der Freiheit in gebotener Kürze zu bestimmen. Schließlich gilt es noch einmal auf die eingangs erwähnte Krise der Freiheit zurückzukommen.

² Siehe dazu K. Ruhstorfer, Unwandelbarkeit oder Freiheit. Zum Verhältnis von göttlichem Wissen und menschlichem Willen, in: *ders.*, Freiheit – Würde – Glauben. *Christliche Religion und westliche Kultur*, Paderborn u. a. 2015, 127–174.

2. Genealogie der Freiheit

2.1 Von der Antike ins Mittelalter

Von alters her heißt Freiheit, Ursache sein können. Aristoteles spricht davon, dass der Grund (*aitia*) bzw. die Ursache (*arché*) im Falle einer freien Handlung im Handelnden selbst liegen müsse.³ Diese Definition bleibt auch im christlichen Zeitalter erhalten. Die Kirchenväter übernehmen die Überzeugung, dass der Mensch für seine Handlungen verantwortlich und dass die Freiheit Voraussetzung dafür ist. Auch Augustinus arbeitet sich zeit seines Lebens am Freiheitsbegriff ab, beginnend mit seinem Frühwerk „*De libero arbitrio*“. Noch in seinem Spätwerk betont Augustinus mit Verweis auf die Heilige Schrift, dass der Mensch einen freien Willen habe. Ohne Freiheit würden göttliche Gebote nichts nützen und der Mensch könne für seine Taten nicht zur Rechenschaft gezogen werden.⁴ Wenn nun Augustinus im Zuge der Ausbildung seiner Gnaden- und Erbsündenlehre diese Freiheit deutlich einschränkt bzw. genauer betrachtet neu definiert, dann darf dabei nicht übersehen werden, dass bei ihm wie schon vorher bei Paulus die Lehre von der Sünde lediglich ein Sekundäreffekt ist. Weder Paulus noch Augustinus wollen zeigen, dass der Mensch unfrei ist, sondern dass die Ursache für seine Erlösung nicht primär der freie Wille, sondern das Wirken des Gottessohnes Jesus ist. Ausgangspunkt für die Freiheitslehre beider ist die Grundüberzeugung von der Erlösung in Jesus Christus. Diese soteriologische Notwendigkeit wiederum hat ihren Grund in der epochal neuen Transzendenz Gottes.

Spätestens mit Plotin betritt eine radikal neue Fassung Gottes die philosophisch-theologische Weltbühne. Der Sinn von Sein ist nicht mehr Anwesen bzw. Dasein, sondern Geben. Alles ist gegeben. Dieser Grundsatz prägt auch die patristische Schöpfungs- und Gnadenlehre. Anders als bei Aristoteles ist dem Menschen nun eine Gegenwart beim ersten Prinzip von sich aus nicht mehr möglich. Bei Aristoteles war Gott als erste Ursache zugleich erste Substanz. Den Menschen war, da sie gewissermaßen nur akzidentell *sind*, eine partielle Gegenwart beim ersten Prinzip und eine partielle Identität mit

³ Vgl. *Aristoteles*, Nikomachische Ethik, 1110b2 und 1110b4.

⁴ Vgl. *Augustinus*, Über die Gnade und den freien Willen, II, 2.

ihm möglich. Im christlichen Kontext jedoch kann der Mensch von sich aus nicht in diese Gegenwart und Einheit gelangen. Die Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf ist schlechthin absolut – ontologisch und moralisch. Gott nun ist primär zu fassen als die transzendente höchste Ursache und nicht mehr als die präsenste erste Substanz. Dieser unendlichen Ursache kommt es nun zu, die absolute Differenz des endlichen Geschöpfes zu ihm zu vermitteln. Mittler ist aber – nach christlicher Überzeugung – Jesus Christus. Der Mensch selbst ist so beschaffen, dass er die ontologische und moralische Differenz durch seine Freiheit nicht überbrücken kann. Er bedarf der Initiative, und das heißt, der Gnade Christi.

Die Lehre von der Erbsünde hat in diesem Kontext ihren Ort. Die Differenz zu Gott wird dadurch radikalisiert, dass Augustinus und mit ihm die weitere christliche Tradition nicht nur von der Möglichkeit der Sünde des Menschen, sondern qua Erfahrung von der Wirklichkeit der Sünde ausgehen. Dass der endliche Mensch in der ihm eigenen Verstricktheit in Sünde selbstursächlich die Einheit mit Gott – und allein auf diese kommt es an – erreichen kann, wird bei Paulus und Augustinus kategorisch ausgeschlossen. Die Selbstursächlichkeit des Menschen für die Erlangung des Heils in der göttlichen Gegenwart ist nicht möglich. Dennoch bleibt die menschliche Freiheit auch für die Erlangung des Heils entscheidend, jedoch nicht mehr als erste Ursache, sondern als zweite: „*Prima est igitur gratia, secunda opera bona*“.⁵ Gott, der die Menschen ohne ihre Mitwirkung geschaffen hat, wollte sie nicht ohne ihr freies Mittun erlösen.⁶

2.2 Vom Mittelalter zum Zenit der Neuzeit

Diese Beziehung von Ursache und Wirkung, Erstursache und Zweitursache ändert sich prinzipiell im späten Mittelalter. Vor allem in der Deutschen Mystik wird die absolute Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf relativiert. Gott wohnt im Innersten des Menschen. Christus ist im Selbst der individuellen Seele bereits zur Welt gekommen.⁷ Meister Eckhart etwa geht von der gottmenschlichen

⁵ Augustinus, Ad Simplicianum, 1,2,3.

⁶ Vgl. Augustinus, Sermo 169, 11,13.

⁷ Vgl. Meister Eckhart, Deutsche Werke, Stuttgart 1958, Bd. 1, 110: Jeder Mensch,

Einheit des Menschen als solchem aus.⁸ In diesem Kontext bekommt die Rede von der Selbstursächlichkeit der Freiheit einen radikal anderen Klang. Das Selbst des Menschen muss fortan mit Unterschied gedacht werden. Es behält zum einen die Seite der Endlichkeit und Sündigkeit, gewinnt aber zum anderen die Seite der potentiellen Unendlichkeit und Vollendung in sich. Das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf wird nicht mehr als Ursache und Wirkung gefasst und die menschliche Freiheit nicht mehr nur als Wirkung Gottes im Sinne der Schöpfung. Sie darf aber ebenso wenig lediglich als Wirkung Gottes im Sinne der Wiederherstellung der gefallenen Menschheit durch die Gnade vorgestellt werden. Vielmehr besteht zwischen Schöpfer und Geschöpf eine epochal neue Wechselwirkung oder Gemeinschaft. Deshalb kann die Freiheit selbst in den Rang der Erstursache aufrücken. Dies wird aber nur in einem dialektischen Prozess möglich. Freiheit muss als primär endliche und – *post lapsum* – sündige zunächst negiert werden. Dies ist der Grund, warum Martin Luther die endliche Freiheit des Menschen radikal negiert, um die neuartige, dialektische Freiheit eines Christenmenschen zu gewinnen.⁹ Eben weil der Mensch Gott gegenüber vollkommen unfrei ist, kann er sich selbst als radikal frei begreifen. Er steht in einer

zumindest jeder Christenmensch ist in derselben Weise Sohn Gottes wie Christus: „dar umbe wücket er mich sînen eingebornen sun âne unterscheit.“

⁸ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, Werke 16, Frankfurt a. M. 1969: „Ältere Theologen haben diese Tiefe [des spekulativen Begreifens Gottes; KR] auf das innigste gefasst, während bei den jetzigen Protestanten, die nur Kritik und Geschichte haben, Philosophie und Wissenschaft ganz auf die Seite gesetzt worden sind. Meister Eckhart, ein Dominikanermönch, sagt unter anderem in einer seiner Predigten über dies Innerste: ‚Das Auge, mit dem mich Gott sieht, ist das Auge, mit dem ich ihn sehe, mein Auge und sein Auge ist eins. In der Gerechtigkeit werde ich in Gott gewogen und er in mir. Wenn Gott nicht wäre, wäre ich nicht; wenn ich nicht wäre, so wäre er nicht. Dies ist jedoch nicht not zu wissen, denn es sind Dinge, die leicht missverstanden werden und die nur im Begriff erfasst werden können.‘“

Der Vollender neuzzeitlicher Metaphysik der Freiheit zitiert von Eckhart jene Stelle, die in besonderer Weise die Wechselwirkung oder Gemeinschaft von Gott und menschlichem Individuum veranschaulicht (*Meister Eckhart*, Deutsche Werke, Bd. 1, 162): „Daz ouge, dâ inne ich got sihe, daz ist daz selbe ouge, dâ inne mich got sihet; mîn ouge und gotes ouge daz ist éin ouge und éin gesiht, und éin bekennen und éin minnen.“

⁹ So müssen wir nach Luther glauben, „dass er [Gott] alles mit unwandelbarem, ewigem und unfehlbarem Willen vorhersieht, beschießt und ausführt. Durch die-

neuartigen Unmittelbarkeit zu Gott und glaubt mit völliger Gewissheit Gott in sich am Werk. Luther reagiert damit auf die frühneuzeitliche Einschätzung der menschlichen Freiheit als Selbstursächlichkeit, die zusammen mit Gott das Heil wirkt. Doch kommt alles darauf an, dass die Heilsgewissheit durch Gottvertrauen und nicht durch Selbstvertrauen erlangt wird. Was nun zunächst in die Dunkelheit eines absoluten Glaubens führt, setzt schließlich in der Dynamik der neuzeitlichen Philosophie die Dialektik zwischen Notwendigkeit und Freiheit frei. Der tiefste Grund der absolut gewordenen Gnade wird sich als die göttliche Freiheit erweisen, die selbst nur die andere Seite der menschlichen ist.

Auch im katholischen Bereich entwickelt sich eine neue Verhältnisbestimmung von göttlichem und menschlichem Wirken. Bei Luis de Molina wirkt die Gnade nicht mehr auf die Freiheit ein wie im patristisch-scholastischen Kontext.¹⁰ Die Freiheit wird ebenso erstursächlich wie die Gnade. Beide befinden sich in einem *concursum simultaneum*, gewissermaßen wie zwei Pferde, die eine Kutsche ziehen. Damit stärken die katholischen Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts scheinbar die Freiheit. Doch bleibt sie immer relativ, denn ein Verständnis absoluter Freiheit kann sich im katholischen Bereich nicht entwickeln. Man bleibt zumindest vordergründig dem hypothetischen Gefüge von Gnade und Freiheit verbunden. Es gilt, den Schein des Primats von Offenbarung, Amt und Gnade, kurz des *Gegebenseins* von Allem zu wahren, auch wenn sich die Freiheit des neuzeitlichen Individuums gerade im jesuitischen Kontext *zu setzen* beginnt.

Im Protestantismus jedoch wird sich die neuartige Philosophie der Freiheit entwickeln, da Luther sowohl die Vernunft als auch die Freiheit vom Rechtfertigungsgeschehen und letztlich vom religiösen Grundverhältnis ausgeschlossen hat. Die aus ihrer Dienstfunktion entlassene Philosophie sucht sich ein neues Prinzip und einen neuen, autonomen Zugang zum Absoluten. Es ist kein Zufall, dass Kant Lutheraner war. Seine Religionsschrift beginnt denn auch mit dem

sen Blitzschlag wird der freie Wille vollständig zur Strecke gebracht und vernichtet“ (De Servo Arbitrio, in: *M. Luther*, WA 18, 615).

¹⁰ Vgl. K. Ruhstorfer, Der Gnadenstreit „De auxiliis“ im Kontext, in: Dominik Burkard (Hg.), *Der Jansenismus – eine „katholische Häresie“ der frühen Neuzeit?* (Reformationsgeschichtliche Studien), Münster 2014, 57–70.

radikal Bösen in der menschlichen Natur.¹¹ Kant lässt keinen Zweifel daran, dass der Mensch gewissermaßen von Natur aus böse ist.¹² Doch führt seine Fassung der Erbsündenlehre nicht dazu, dass der Mensch seine Selbstursächlichkeit verliert. Denn ohne die verbleibende Freiheit gäbe es keine Verantwortung und keine Moralität.¹³ Wenn er nun die überkommene Lehre von der Erbsünde und mithin vom unfreien Willen ablehnt, dann ist genau hinzusehen. Der Begriff der Freiheit hat bei Kant definitiv eine absolute Bedeutung gewonnen. Dennoch finden wir auch bei Kant die Notwendigkeit, Vorherbestimmung, Gnade und stellvertretenden Sühnetod¹⁴ denken zu müssen, auch wenn diese unbegreiflich bleiben und mithin lediglich Parerga des Vernunftgeschäfts sind.¹⁵ Dabei erhalten alle diese Begriffe eine neue, dialektische Bedeutung auf der Basis der unbedingten Freiheit. Zunächst ist festzustellen: Freiheit ist nicht gegeben, sondern gesetzt. Sie ist absolut selbstursächlich. Um die Freiheit in dieser absoluten Bedeutung zu gewinnen, trennt Kant „Ding an sich“ und Erscheinung.¹⁶ Das transzendente Subjekt wird nicht mehr unmittelbar durch eine außersubjektive Wirklichkeit geprägt, denn die Wirklichkeit selbst ist vom Subjekt gesetzt. Von der gegebenen Welt bleibt lediglich das leere und unbestimmte „Ding an sich“. Die Ursächlichkeit des Subjekts beginnt, absolut zu werden. Alle Objektivität bleibt lediglich „an sich“ erhalten. „Für mich“ verliert sie weitgehend ihre ursächliche Prägekraft, lediglich in theoretischer Hinsicht kann das „Ding an sich“ eingeschränkt das Wissen bestimmen. In praktischer Hinsicht aber begreift sich der Mensch als absolut frei, weil er die unbedingte Ursache seiner Handlungen, genauer:

¹¹ Vgl. *I. Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, B 3 und B 28.

¹² Vgl. ebd., B 38.

¹³ Vgl. ebd., B 48: „Was der Mensch im moralischen Sinn ist, oder werden soll, gut oder böse, dazu muss er *sich selbst* machen, oder gemacht haben. Beides muss eine Wirkung seiner freien Willkür sein; denn sonst könnte es ihm nicht zugeordnet werden, folglich er weder *moralisch* gut noch böse sein.“

¹⁴ Vgl. ebd., B 99 und B 116–118.

¹⁵ Die vier Stücke der Religionsschrift enden jeweils mit einer „allgemeinen Anmerkung“, deren Inhalte als Beiwerke der Vernunftreligion zwar nicht zu begreifen, wohl aber zu denken sind. Siehe dazu *U. Roth*, Gnadenlehre, Paderborn u. a. 2013, 106–112.

¹⁶ *I. Kant*, Kritik der reinen Vernunft, B 27.

seiner Absichten ist.¹⁷ Zwar kann er die Welt, die Natur, nicht vollkommen ursächlich prägen, wohl aber seine Gesinnung. Hier ist nun eine Reihe von Konsequenzen zu bedenken. Zum Ersten bleibt Kant dem Gedanken der Schöpfung gegenüber skeptisch. Streng genommen sind für den menschlichen Verstand die absolute Ursächlichkeit Gottes und die absolute Freiheit des Menschen nicht vereinbar. Der Gedanke führt in eine Aporie und letztlich zu einem Geheimnis.¹⁸ In letzter Konsequenz muss die sittliche Kraft des Menschen, seine Freiheit, als unerschaffen gedacht werden. Damit aber kommt der Selbstursächlichkeit der Freiheit das göttliche Attribut der Ewigkeit zu. Zum Zweiten bleibt auch die moralische Rechtfertigung (Genugtuung) des Menschen aporetisch.¹⁹ Einerseits muss sich der Mensch selbst sittlich qualifizieren, andererseits kann er es nicht. Es ist Christus in uns, der die moralische Genugtuung für uns leistet. Drittens bleiben Prädestination und Begnadung für die kantische Vernunft im Dunkeln.²⁰ Denn auch für ihn ist die Erlangung des Höchsten Gutes nur aufgrund von Erwählung denkbar. Diese muss zwar gedacht werden, bleibt aber theoretisch vollkommen unbegreiflich. Kant kann also nur an der Selbstursächlichkeit des Menschen festhalten, wenn menschliche Freiheit (endliche oder einzelte Ursache) und göttliche Freiheit (unendliche oder allgemeine

¹⁷ Vgl. ebd., B 828f.

¹⁸ Vgl. *Ders.*, *Die Religion* (s. Anm. 11), B 215f.: „Es ist aber für unsere Vernunft schlechterdings unbegreiflich, wie Wesen zum freien Gebrauch ihrer Kräfte erschaffen sein sollen: weil wir nach dem Princip der Causalität einem Wesen, das als hervorgebracht angenommen wird, keinen anderen inneren Grund seiner Handlungen beilegen können als denjenigen, welchen die hervorbringende Ursache in dasselbe gelegt hat, durch welchen (mithin durch eine äußere Ursache) dann auch jene Handlung desselben bestimmt, mithin dieses Wesen selbst nicht frei sein würde also lässt sich die göttliche, heilige, mithin bloß freie Wesen angehende Gesetzgebung mit dem Begriff einer Schöpfung derselben durch unsere Vernunftseinsicht nicht vereinbaren, sondern man muss jene schon als existierende freie Wesen betrachten welche nicht durch ihre Naturabhängigkeit vermöge ihrer Schöpfung, sondern durch eine bloß moralische nach Gesetzen der Freiheit mögliche Nötigung, d. i. eine Berufung zur Bürgerschaft im göttlichen Staate, bestimmt werden. So ist die Berufung zu diesem Zwecke moralisch ganz klar, für die Spekulation aber ist die Möglichkeit diese Berufenen ein undurchdringliches Geheimniß.“

¹⁹ Ebd., B 216.

²⁰ Ebd., B 217.

Ursache) dialektisch vermittelt sind. Diese Vermittlung bleibt bei Kant im Dunkeln eines undurchdringlichen Geheimnisses, das aber von Fichte und Schelling gelüftet wird.

Fichte gibt den Begriffen Selbstursprünglichkeit und Selbstursächlichkeit eine absolute Bedeutung. Das Selbst wird nun gefasst als „Ich“. Schlechthin alles wird vom Ich gesetzt. Es setzt sich selbst, es setzt das „Nicht-Ich“, ²¹ und es setzt sich selbst als gesetzt durch das „Nicht-Ich“. Dieses Selbst wird also zum Grund seiner selbst und zum Grund für schlechthin alles Andere – auch für das kantische „Ding an sich“. Hier ist nun zu bemerken, dass dieses radikal selbstursprüngliche Ich nicht einfach identisch ist mit dem empirischen Ich. Schon das transzendente Ich Kants ist nicht mit dem phänomenalen Ich der materialen Realität zu verwechseln. Was sich bei Kant andeutete, wird nun begriffen: Die innerste Mitte des individuellen, phänomenalen und empirischen Ichs ist das allgemeine, noumenale und transzendente Ich. Der allgemeine Grund in mir kann aber nicht anders vorgestellt werden als der „Gott in uns“. Was bei Meister Eckhart im Glauben vorgedacht war, wird nun von der Vernunft gedacht. Unbedingte Freiheit impliziert, absolute Ursache zu sein. Absolute Ursache kann aber dem Begriff nach nur Gott sein. Hier finden die Geheimnisse bzw. die Aporien Kants ihre disjunktive Fortbestimmung. Eine externe Schöpfung durch einen außer-subjektiven Gott wird durch die genetische Ableitung von allem aus dem absoluten Ich bzw. beim späten Fichte aus dem überichlichen Absoluten ersetzt. ²² Es ist diejenige Instanz, die sich selbst durch einen ursprünglichen Freiheitsakt gewissermaßen selbst prädestiniert. Gnade als göttliche Ursächlichkeit und Freiheit als menschliche Ursächlichkeit stehen in einer Wechselwirkung. „[...] und dasselbe noch schärfer ausgedrückt: das absolute Seyn stellt in diesem seinem Daseyn sich selbst hin, als diese absolute Freiheit und Selbstständigkeit, sich selber zu nehmen, und als diese Unabhängigkeit von seinem eignen innern Seyn; es erschafft nicht etwa eine Freiheit ausser sich, sondern es ist selber, in diesem Theile der Form, diese seine eigne Freiheit ausser ihm selber; und es trennt in

²¹ J. G. Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, in Fichtes Werke, Bd. 1. Berlin 1971, 83–329, dort 91–123.

²² Ders., Erste Wissenschaftslehre von 1804. Hg. v. H. Gliwitzky, Stuttgart u. a. 1969.

dieser Rücksicht allerdings sich in seinem Daseyn – von sich in seinem Seyn, und stösst sich aus von sich selbst, um lebendig wieder einzukehren in sich selbst.²³ Fichte denkt die Selbstursächlichkeit oder Freiheit in absoluter Bedeutung seitens der Subjektivität des Ich, Schelling seitens der Objektivität der Natur.

Für Schelling ist die Welt als Ganze, d. h. schlechthin alles von Gott erfüllt. In seiner Freiheitsschrift macht er klar, dass das Dasein einer objektiven Welt oder Natur der absoluten Selbstursprünglichkeit nicht widerspricht. Weil Gott selbst es ist, der in allen Dingen wirkt, und weil alle Dinge in Gott sind, deshalb ist absolute Freiheit möglich. Ja, mehr noch: Freiheit und absolute Determination sind nur zwei Seiten derselben Medaille.²⁴ Dabei kommt alles darauf an, zu sehen, dass das innerste Selbst der unbedingten Ursächlichkeit oder Freiheit nichts anderes als Gott selbst ist. Nur Gott selbst ist in letzter Konsequenz frei und selbstursächlich: „Gott selbst ist das, was in sich ist und allein aus sich selbst begriffen wird; das Endliche aber, was notwendig in einem anderen ist und nur aus diesem begriffen werden kann.“²⁵

Noch einmal: Nur das göttliche Moment in mir ist unbedingt selbstursprünglich und selbstursächlich. Doch wegen dieses disjunktiven oder dialektischen Grundverhältnisses zwischen dem innersten menschlichen Selbst und Gott kann es keinen Widerspruch zwischen göttlicher und menschlicher Ursächlichkeit geben. Die Freiheit und Ursächlichkeit des Menschen sind gerade kein gottfreier Raum: „Sagen, Gott halte seine Allmacht zurück, damit der Mensch handeln könne, oder er lasse die Freiheit zu, erklärt nichts: Zöge Gott seine Allmacht einen Augenblick zurück, so hörte der Mensch auf zu sein. Gibt es gegen diese Argumentation einen anderen Ausweg, als den Menschen mit seiner Freiheit, da sie im Gegensatz der Allmacht undenkbar ist, in das göttliche Wesen selbst zu retten, zu sagen, dass der Mensch nicht außer Gott, sondern in Gott sei und dass seine Tätigkeit selbst mit zum Leben Gottes gehöre? Gerade von diesem Punkt aus sind Mystiker und religiöse Gemüter aller

²³ Ders., Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre (1806), in: Fichtes Werke, Bd. 5, Berlin 1971, 399–580, hier 512.

²⁴ F. W. J. Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Frankfurt a. M. 1975, 35, 75, 89.

²⁵ Ebd., 37.

Zeiten zu dem Glauben an die Einheit des Menschen mit Gott gelangt, der dem innigsten Gefühl ebensosehr oder noch mehr als der Vernunft und Spekulation zuzusagen scheint. Ja, die Schrift selbst findet eben in dem Bewusstsein der Freiheit das Siegel und Unterpfand des Glaubens, dass wir in Gott leben und sind. Wie kann nun *die* Lehre notwendig mit der Freiheit streiten, welches so viele in Ansehung des Menschen behauptet haben, gerade um die Freiheit zu retten.“²⁶

Gewiss fordert gerade die Suche nach dem Grund des Bösen die höchste Sorgfalt der Spekulation, zumal wenn die Freiheit ihrerseits ihren Grund in Gott hat. Schelling unterscheidet in Gott Abgrund und Grund, vorreflexives Dunkel und Reflexion, Natur bzw. Materie und Geist. Abgrund, Dunkel, Natur, Materie sind die Möglichkeitsbedingung für den Eigenwillen.²⁷ Dieser ist zunächst blinder Wille, bloße Sucht oder Begierde. Doch bestimmt sich diese erste Seite durch ihre Einheit mit Grund, Reflexion, Licht und Geist zum Universalwillen und zur Sittlichkeit fort. In Gott sind beide Seiten – Partikularwille und Universalwille – immer schon eins und untrennbar verbunden. Weshalb Gott auch nicht zum Bösen fähig ist, obwohl er zuhöchst frei ist.²⁸ Die Möglichkeit zum Bösen ergibt sich beim Menschen, insofern er das Band mit dem Universalwillen zerbrechen kann.²⁹ Das Böse bleibt immer eigene Wahl des Menschen. Zugleich wendet sich Schelling in aller Entschiedenheit gegen einen Begriff der Freiheit als Vermögen „von zwei kontradiktorisch Entgegengesetzten, ohne bestimmende Gründe, das eine oder das andere zu wollen“.³⁰ Freiheit meint gerade nicht Zufall und Willkür, sondern sie ist zuhöchst Notwendigkeit. Das zeigt sich vor allem in der göttlichen Notwendigkeit, das Gute zu tun. Darin aber manifestiert sich ein dialektisches Verhältnis von Freiheit und Determination, das auch bezogen auf den Menschen relevant wird:³¹ „Aber jene innere Notwendigkeit ist selber die Freiheit, das Wesen des Menschen ist wesentlich *seine eigene Tat*; Notwendigkeit und Freiheit stehen inei-

²⁶ Ebd., 36.

²⁷ Ebd., 56f.

²⁸ Ebd., 58f.

²⁹ Ebd., 60.

³⁰ Ebd., 74.

³¹ Ebd., 76f.

ander, als ein Wesen, das nur von verschiedenen Seiten betrachtet als das eine oder andere erscheint, an sich Freiheit, formell Notwendigkeit ist.“³²

Wenn aber die menschliche Freiheit wirklich selbstursächlich im unbedingten Sinn ist, dann reicht sie an die Freiheit Gottes heran, allerdings mit einem einschneidenden Unterschied. Der Mensch kann sündigen. Doch ist auch diese Tat nicht einfach Willkür. Die erste böse Tat des Menschen reicht zurück bis an den Rand der Ewigkeit, wo Freiheit und Notwendigkeit noch in göttlicher Einheit verbunden sind. Der Mensch ist im Zentrum der Schöpfung erschaffen. Sein eigenes innerstes Leben reicht zurück bis an den Anfang der Welt, weshalb er selbst freier und ewiger Anfang ist. Die Sünde des ersten Menschen fällt mit der Sünde des jeweils Einzelnen zusammen. So wird gerade wegen dieses Ursprungs des Bösen am Anfang der Zeit auch der Gedanke der Erbsünde für Schelling zentral: Ich selbst bin für die erste Sünde verantwortlich. Weil aber die anfänglich böse Tat unvertretbar eine Tat des einzelnen Menschen ist, widerspricht die Erbsünde der Freiheit des Menschen nicht. Die Freiheit wird auch durch die Ursünde nicht vernichtet, vielmehr erklärt letztere den bewusstlosen und in gewissem Sinn unwiderstehlichen Hang zum Bösen.³³ Einerseits kann sich der einmal in die Sünde gefallene Mensch nicht wieder von dieser allein durch sich selbst befreien, sondern er ist auf Gott angewiesen. Weil aber Gott gerade in uns ist, wie die Möglichkeit und die Wirklichkeit des Bösen, führt nach Schelling die rettende Wirkmacht Gottes nicht zur Heteronomie. Die Freiheit ist das Göttliche in uns und die Religiosität führt den Menschen zur Freiheit. Beide menschlichen Grundvermögen, Freiheit und Vernunft, öffnen den Menschen für Gott, da Gott Freiheit und Vernunft in uns ist: „Denn Gott ist in uns die klare Erkenntnis oder das geistige Licht selber, in welchem erst klar alles andere klar wird, weit entfernt, dass es selbst unklar sein sollte.“³⁴ Die Einheit des Menschen, ja der gesamten Natur mit Gott ist Ziel der gesamten Schöpfung. Es kommt Schelling darauf an, „dass Gott sei Alles in Allem“, wie er mit 1 Kor 15,28 klarmacht. Das biblische Wort für diese Differenz-Einheit ist „Liebe“. Sie ist der „höchste

³² Ebd., 77.

³³ Ebd., 79.

³⁴ Ebd., 84.

Punkt“, auf den allein es ankommt.³⁵ Hier kommt die neuzeitliche „Disjunktion“ von göttlicher und menschlicher Natur und damit von göttlicher und menschlicher Freiheit zu sich selbst.³⁶ Selbstursächlichkeit der Freiheit meint nun auch Verursachung durch Gott.

2.3 Von der frühen Moderne in die Gegenwart

Freiheit als Selbstursprünglichkeit kann nur so lange radikal und absolut gedacht werden, wie Gott selbst mit im Spiel ist. Wenn der Mensch seinen theo-logischen Grund verliert, wird auch unbedingte Freiheit undenkbar. Sie kann nicht mehr vernünftig begriffen werden, wohl aber kann sie paradoxerweise *erfahren* werden. Der moderne Mensch des 19. und 20. Jahrhunderts befindet sich in einer vollkommen anderen Grundsituation als der Mensch des metaphysischen Zeitalters. Nach dem deutschen Idealismus ist aber der göttliche Grund für die Vernunft und für die Freiheit entfallen. Der modernen Lebenserfahrung liegt nicht die Überzeugung von der Wirklichkeit des Vernünftigen und der Vernünftigkeit des Wirklichen zugrunde. Der weltlich gewordene Mensch ist von „entfremdenden Gesellschaftsformationen [Marx] beziehungsweise Lebensstadien [Kierkegaard, KR]“ vorgeprägt, aus denen es sich zu befreien gilt.³⁷ Jürgen Habermas charakterisiert diese nachmetaphysische Konstellation durchaus treffend: „Kants ‚Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit‘ nimmt vielmehr die konkrete Gestalt des Kampfes gegen Repression und Ausbeutung [Marx] bzw. der verzweifelten Überwindung eines depressiven Selbstverlusts [Kierkegaard, KR] an. Der Schmerz der Emanzipation ist die Bedingung, unter der sich das nachmetaphysische Denken das idealistische Erbe der vernünftigen Freiheit aneignet.“³⁸

³⁵ Ebd., 97.

³⁶ Ebd., 98. Nach dem kategorischen Verhältnis von Substanz und Akzidens der ersten Epoche, nach dem hypothetischen Verhältnis von Ursache und Wirkung in der zweiten Epoche, haben wir hier nun die disjunktive Relation oder die Wechselwirkung von Gott und Mensch.

³⁷ J. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Bd. 2 *Vernünftige Freiheit*. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin 2019, 802.

³⁸ Ebd., 803.

Nach Karl Marx prägen materielle und mithin auch gesellschaftliche Bedingungen das Individuum unausweichlich. Eine unbedingte bzw. absolute Freiheit des Einzelnen wird undenkbar. Jede Form von Freiheit ist bedingt und relativ, d. h. bezogen auf Lebensumstände. Freiheit erscheint im Kontext der Warenzirkulation. Die Ware muss „ihren natürlichen Leib“ abstreifen und vorgestelltes Gold zu wirklichem Gold werden. Diese „Transsubstantiation“ der Ware fällt ihr schwerer „als dem Hegelschen ‚Begriff‘ der Übergang aus der Notwendigkeit in die Freiheit oder einem Hummer das Sprengen seiner Schale oder dem Kirchenvater Hieronymus das Abstreifen des alten Adam.“³⁹ So viel zum Zusammenhang von Erbsünde und idealistischer Freiheit bei Marx. Unbedingte Selbstursächlichkeit ist für ihn per se illusorisch. Wirkliche Freiheit findet sich stets im Kontext etwa der Frage nach dem Arbeitslohn.⁴⁰ Eschatologisch gesehen bleibt „Freiheit“ durchaus eine Zielvorstellung.⁴¹ Doch was kann Freiheit hier bedeuten? „Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehen, dass der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehn.“⁴²

Nur durch eine Revolution der gesellschaftlichen Verhältnisse kann sich der Mensch aus der herrschenden Enteignung befreien. Diese Befreiung gründet aber nicht in der individuellen Entscheidung, sondern sie vollzieht sich wie ein vollkommen determinierter Naturprozess. Allerdings sieht Marx auch diesen Zustand noch als „Reich der Notwendigkeit“ an. Das „Reich der Freiheit“ erhebt sich erst jenseits dieser Welt rationaler Bedürfnisbefriedigung. Jenseits davon „beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf je-

³⁹ K. Marx, Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Bd. 1 (MEW 23), Berlin 1974, 118.

⁴⁰ Ebd., 562.

⁴¹ Ebd.

⁴² Ebd.

nem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstags ist die Grundbedingung.⁴³

Kierkegaard wiederum psychologisiert den Begriff der Freiheit. Die Unbedingtheit der Freiheit gründet nun nicht mehr luzide in Gott, sondern wurzelt in der Abgründigkeit der existenziellen Lebenserfahrung des Menschen, konkret in der Erfahrung der Angst. Der tiefste Abgrund findet sich mythisch formuliert in der Erzählung vom Sündenfall. Die Sünde und die Freiheit haben die Erfahrung der Grundlosigkeit oder des Nichts gemeinsam.⁴⁴ Insofern berührt die Freiheit das Unendliche und ist in gewissem Sinn selbst unendlich. Entscheidend ist dabei, dass es sich um die Sünde und die Freiheit des je einzelnen Menschen handelt. Freiheit wird auch hier zum Epiphänomen des endlichen Menschen in seiner weltlichen Verstricktheit. Freiheit und Angst gehen miteinander einher. Dabei führen Freiheit und Angst unmittelbar an den Abgrund, den Abgrund der Schuld. „Im gleichen Maße wie er die Freiheit entdeckt, im gleichen Maße ist die Angst der Sünde über ihm im Zustand der Möglichkeit. Nur die Schuld fürchtet er; denn sie ist das einzige, das ihn der Freiheit berauben kann.“⁴⁵

Die Sünde kommt durch eine ursprüngliche Tat in die Welt. Der einzelne Mensch ist gleichzeitig mit Adam: „Durch den qualitativen Sprung kam die Sünde in die Welt, und so kommt sie beständig herein.“⁴⁶ Die Freiheit ist auch hier mehr und anderes als ein libertarisches Wählenkönnen.⁴⁷ Dies gilt von der Freiheit vor dem Sündenfall und erst recht von der gefallenen Freiheit. Es gibt keine Alternative. Ist der Mensch einmal in die Sünde gesprungen, kann er nicht mehr zurück. Obwohl er letztlich einzig durch sich selbst gebunden ist, kann er sich nicht selbst lösen und befreien.⁴⁸ Der un-

⁴³ Ebd.

⁴⁴ S. Kierkegaard, *Der Begriff der Angst. Eine schlecht und recht psychologisch-hinweisende Überlegung in Richtung auf das dogmatische Problem der Erbsünde von Vigilius Haufniensis 1844*, in: *ders.*, *Die Krankheit zum Tode. Furcht und Zittern. Die Wiederholung. Der Begriff der Angst*, hg. v. H. Diem u. W. Rest, München 2017, 441–640, hier 576: „Die Freiheit ist unendlich und entspringt aus dem Nichts.“

⁴⁵ Ebd., 572.

⁴⁶ Ebd., 575.

⁴⁷ Ebd., 576.

⁴⁸ *Ders.*, *Philosophische Bissen*, Hamburg 1989, 14.

freie Mensch ist auf Hilfe von außen angewiesen, auf Christus als den Retter und Erlöser.⁴⁹ Das spekulative Grundverhältnis wird von Kierkegaard negiert. Der Erlöser ist zwar der menschgewordene Gott, doch Gott selbst ist die absolute, nicht dialektisch überbrückbare Differenz zum Menschen. Das disjunktive oder dialektische Band zwischen Gottheit und Menschheit, wie wir es in der klassischen Neuzeit wie etwa bei Kant finden, ist hier zerschnitten. Kierkegaard betont dementsprechend die „Knechtsgestalt“ Christi. Christus ist nicht der inkarnierte Logos, sondern das Inkognito des verborgenen Gottes. Kierkegaard erneuert und radikalisiert die Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf, wie sie die patristisch-scholastische Denkart kannte. Doch eine spekulative Gotteserkenntnis, wie sie auch noch in der neuzeitlichen Philosophie gedacht wurde, lehnt er ab. Und so wird für die Grund-Erfahrung des Menschen die Abständigkeit von Gott maßgeblich. Aus dem Schellingischen „Ungrund“⁵⁰ wurde ein „Abgrund“. Es bleibt das absolute Paradox.⁵¹ Der einzelne Mensch erfährt sich gleichsam in die Welt geworfen, entfremdet, zu absoluter Freiheit, genauer betrachtet, zu absoluter Unfreiheit verdammt, ohne selbstursächlich die Versöhnung bewirken zu können. Er bleibt als Einzelner auf die Einzelheit des Erlösers angewiesen.⁵² Dabei könnte es allerdings sein, dass wir diesen Erlöser nur selbst gedichtet haben. Ja, die Gottesfurcht selbst könnte den Gott hervorgebracht haben.⁵³ Damit aber wäre der weltliche Mensch selbst letzter Grund, was aber nichts anderes bedeutet, als dass Selbstursächlichkeit absolut auf den Menschen in seiner Endlichkeit zurückfiele.

Diese nachmetaphysische Grunderfahrung wird durch Nietzsche, Heidegger, Sartre und andere noch in je eigener Weise weitergedacht. Stets ist die prekäre Freiheit dabei eine Wesenseigenschaft des endlichen, phänomenalen, sinnlichen Menschen in

⁴⁹ Ebd., 16: „Nennen wir ihn einen *Retter*, denn er rettet ja den Lernenden aus der Unfreiheit, rettet ihn von sich selbst; einen *Erlöser*, denn er bindet ja den los, der sich selbst zum Gefangenen gemacht hatte, und niemand ist ja so unglaublich gefangen, und aus keiner Gefangenschaft ist es so unmöglich auszubrechen, wie aus derjenigen, worin das Individuum sich selbst gefangen hält!“

⁵⁰ F. W. J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 98f.

⁵¹ S. Kierkegaard, *Philosophische Bissen*, 46.

⁵² Ebd., 46.

⁵³ Ebd., 44.

seiner Existenz. Das Subjekt oder das Selbst, dem die Ursächlichkeit der Freiheit eigen ist, befindet sich selbst nicht mehr in Wechselwirkung oder Gemeinschaft mit der absoluten und allgemeinen Subjektivität Gottes. Wohl aber wird das moderne Selbst im Kontext eines Kollektivs gedacht. Freiheit lässt sich dann nur gesellschaftlich verwirklichen, wie es eine sozialistische Grundüberzeugung ist. Die andere kollektive Weltanschauung der Moderne, der Faschismus, kennt nur eine Freiheit, die sich in der Volksgemeinschaft verwirklichen lässt. Die Folgen für die Freiheit des Einzelnen und des nicht zur herrschenden Klasse oder Rasse Gehörenden sind allgemein bekannt.

Wenn aber dieses nachmetaphysische Subjekt mit dem transzendentalen Subjekt neuzeitlicher Metaphysik verwechselt wird, droht eine hybride Überhöhung der Endlichkeit. Das endliche Ich bzw. das kollektive Wir nimmt nämlich dann für sich Prädikate des ehemaligen Gottesbegriffs in Anspruch. Aus der unbedingten Freiheit und Selbstursächlichkeit wird dann ein Wille zur individuellen oder kollektiven Macht. Die moralische Autonomie dieses endlichen Subjekts bleibt ambivalent. Sittlichkeit als Realisierung der Dialektik von persönlicher Maxime und allgemeiner Gesetzgebung (Kant) kann nicht mehr aus „reiner Vernunft“ gedacht werden. Die Begriffe der „Unbedingtheit“ und der „Reinheit“ erhalten eine empirische Dimension und werden bei ihrer konkreten Realisierung in der Welt potentiell totalitär und gewalttätig. Die Geschichte der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts belegt dies eindeutig. Wenn sich das empirische Selbst absolut setzt, dann immer nur gegenüber einem Anderen, das ihm entgegensteht und zum Inbegriff für unbedingte Unfreiheit wird: der Bourgeois bei Marx, der Vertreter des falsch verstandenen Christentums (die Christenheit) bei Kierkegaard, aber auch die Juden, die Ausländer, die Fremden, die Asozialen, die Missgebildeten etc. Die jeweilige Verabsolutierung des Selbst führt zur Vergötzung desselben und zur Vernichtung des Anderen.

Diese Vergottung des weltlichen Menschen und die damit verbundene Ausgrenzung haben in aller Konsequenz die Denker der Postmoderne entdeckt. Eben deshalb verabschiedet Michel Foucault das nun empirisch und weltlich gewordene ehemalige transzendente Subjekt. Einen strengen Begriff des Selbst kann es nach dem Tod Gottes nicht mehr geben. Foucault macht unmissverständlich klar, dass der moderne Mensch, der Mörder Gottes, sein Opfer nicht lan-

ge überleben würde.⁵⁴ Es zeichnet sich ab, dass die ehemals göttlichen Attribute wie „Unbedingtheit“ und „Absolutheit“ für den bedingten und relativen Menschen der Moderne schlechthin ungeeignet, ja, dass sie brandgefährlich sind. Deshalb ändert sich hier die grundsätzliche Denkrichtung. Für die postmodernen Autoren verweist jedes Selbst immer auf Anderes. Das Eine wird durch das Andere konstituiert und nicht umgekehrt. Die Selbstursächlichkeit der Freiheit ist für Foucault nicht nur schlechthin unmöglich, sondern sie hat ihre Unschuld verloren. Wenn das menschliche Selbst Ursache für alles sein will und sich selbst in letzter Konsequenz als unbedingt setzt, wird es totalitär. Foucault hat erkannt, dass auch der Wille zur Wahrheit des endlichen Selbst nur ein Wille zur Macht ist. Wahrheit und Freiheit bleiben dennoch für Foucault verbunden. Die Wahrheit befreit. Und die Freiheit muss sich bewahrheiten. Allerdings kann dies nur in einer radikalen Öffnung und Streuung geschehen. Wahrheit und Freiheit müssen stets reversibel bleiben und dürfen sich gerade nicht ein für alle Mal festsetzen. Dem endlichen Selbst prinzipielle Unbedingtheit und Selbstursächlichkeit zuzusprechen, heißt, für sich selbst absolute Macht zu fordern. Wenn aber das Selbst der Freiheit nicht mehr der Mensch eines modernen Humanismus sein kann, dann muss es neu bestimmt werden.⁵⁵ Dies leistet Foucault in seinem umfangreichen Werk. Es geht ihm stets um die offene oder sagen wir dekonstruktive Bestimmung des Selbst.⁵⁶ „Zuerst, ich denke tatsächlich, dass es kein souveränes, be-

⁵⁴ Siehe M. Foucault, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt a. M. 1973, 301 und *ders.*, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a. M. 1974, 462.

⁵⁵ Entsprechend hart fällt die Kritik am Humanismus der Moderne aus. S. M. Foucault, *Wer sind Sie, Professor Foucault?* in: *ders.*, *Schriften*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 2001, 770–793, hier 788: „Sie wissen, dass derselbe Humanismus, der 1948 zur Rechtfertigung des Stalinismus und der Hegemonie der Christdemokraten gedient hat, auch der Humanismus ist, den wir bei Camus und in Sartres Existenzialismus finden. Letzten Endes war dieser Humanismus in gewisser Weise die kleine Hure des gesamten Denkens, der gesamten Kultur, der gesamten Moral, der gesamten Politik der letzten zwanzig Jahre. Ich finde, wenn man uns diesen Humanismus heute als Inbegriff der Tugend vorhält, dann ist das die Provokation.“

⁵⁶ M. Foucault, *Subjekt und Macht*, in: *ders.*, *Schriften*, Bd. 4, Frankfurt a. M. 2005, 269–293, hier 269: „Zunächst möchte ich sagen, welches Ziel ich in den letzten 20 Jahren in meiner Arbeit verfolgt habe. Es ging mir nicht darum, Machtverhältnisse zu analysieren oder die Grundlagen für solch eine Analyse zu

gründendes Subjekt gibt, keine universelle Form des Subjekts, die man überall wiederfinden könnte. Ich bin sehr skeptisch und sehr feindselig gegenüber dieser Konzeption des Subjekts. Ich denke im Gegenteil, dass sich das Subjekt über Praktiken der Unterwerfung [*assujétissement*] konstituiert oder, in autonomerer Weise, über Praktiken der Befreiung, der Freiheit, wie in der Antike, ausgehend – richtig verstanden – von einer bestimmten Anzahl von Regeln, Stilen, Konventionen, die man im kulturellen Umfeld wiederfindet.“⁵⁷

Selbstursächlichkeit der Freiheit bedeutet für Foucault vor allem: Arbeit an sich selbst. Der Philosoph fordert eine „asketische Praxis“ im weiteren Sinn des Worts. Es geht darum, sich selbst zu transformieren. Daraus resultiert eine Ethik der Selbstsorge, die zugleich eine Praxis der Freiheit darstellt.⁵⁸ Auch Foucault bemerkt dabei natürlich eine Realität der Unfreiheit. Bestimmte Machtverhältnisse oder Herrschaftsformen verhindern die freie Arbeit an sich selbst. Freilich geht Foucault dabei nicht von einer gewissermaßen gefallenen Natur des Menschen aus. Es gibt also keinen Zustand *ante lapsum*. Auch sind Macht- und Herrschaftsstrukturen nicht per se böse, vielmehr müssen sie als unvermeidbar vorgestellt werden. Die Machtbeziehungen werden durch die Freiheitspraxis der Ethik jedoch stets modifiziert und transformiert. Statische Herrschaftszustände sollen aufgebrochen werden. Dies kann keinesfalls willkürlich geschehen, denn Befreiung und Ethik bedingen sich gegenseitig. Hier kommt ein durchaus kantisches Moment ins Spiel, wenn Foucault formuliert: „Die Freiheit ist die ontologische Bedingung der Ethik. Aber die Ethik ist die reflektierte Form, die die Freiheit annimmt.“⁵⁹ Transzendente Überlegungen sucht man bei Foucault allerdings vergeblich. Foucault ist auf die Praxis und nicht auf die Theorie der Freiheit fokussiert. Doch will auch die Praxis reflektiert sein. Damit aber diese Reflexion der Freiheit stattfinden kann, be-

schaffen. Vielmehr habe ich mich um eine Geschichte der verschiedenen Formen der Objektivierung des Menschen in unserer Kultur bemüht. Und zu diesem Zweck habe ich Objektivierungsformen untersucht, die den Menschen zum Subjekt machen.“

⁵⁷ M. Foucault, Eine Ästhetik der Existenz, in: *ders.*, Schriften, Bd. 4, Frankfurt a. M. 2005, 902–909, hier 906.

⁵⁸ Zum Folgenden siehe M. Foucault, Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit, in: *ders.*, Schriften, Bd. 4, Frankfurt a. M. 2005, 875–901, hier 876ff.

⁵⁹ Ebd., 879.

darf es einer Analyse der Wahrheit. Selbstsorge ist mit Selbsterkenntnis untrennbar verbunden. Selbsterkenntnis bleibt auf die Kenntnis „einer bestimmten Anzahl von Verhaltensregeln oder von Prinzipien, die zugleich Wahrheiten und Vorschriften sind,“ verwiesen.⁶⁰ Damit sich diese stets relative Selbstursächlichkeit der Freiheit ereignen kann, muss die Ethik der Sorge um sich mit dem „Spiel der Wahrheit“ verbunden bleiben.⁶¹

3. Zurück zum Ausgangspunkt: Die Krise der Freiheit

3.1 Das politische Problem

Foucaults kritische Kontextualisierung der Freiheitsthematik und der Ethik – damit ist also auch die Frage nach Gut und Böse, Tugend und Sünde im Spiel – findet ihre Weiterentwicklung in der gegenwärtigen Philosophie etwa von Judith Butler oder Achille Mbembe. Damit aber kommen wir wieder zum Ausgangspunkt unserer Überlegungen zur Freiheit zurück. Wir haben die Reise mit der Einsicht in das politische Problem der Freiheit begonnen. Eine Diskussion um die Frage nach Faktizität und Geltung eines starken Freiheitsbegriffs darf in unseren Tagen nicht politisch naiv geführt werden.

Schon die frühe Judith Butler zeigte sich kritisch gegenüber der Vorstellung von einer vorgängigen Existenz eines Selbst, das dann ursächlich werden könne, sei es im politischen Bereich, sei es in einer Ethik im Sinne Foucaults. Das Selbst konstituiert sich erst im diskursiven Prozess.⁶² Dies ist wichtig, wird doch gerade die Identifikation der Geschlechter (*gender*) als ein statischer Herrschaftszustand ange-

⁶⁰ Ebd., 881.

⁶¹ Ebd.

⁶² J. Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a. M. 1991, 209: „Die fundamentalistische Argumentation der Identitätspolitik tendiert zu der Annahme, dass zuerst eine Identität da sein muss, damit die politischen Interessen ausgearbeitet werden können und dann das politische Handeln einsetzen kann. [...] Es geht hier nicht um eine Rückkehr zur existenzialistischen Theorie des Selbst, das sich durch seine Akte konstituiert. Die existenzialistische Theorie hält sowohl für das Selbst wie für seine Akte an einer vordiskursiven Struktur fest. Dagegen hat mich gerade die diskursiv veränderliche Konstruktion dieser beiden Faktoren und durch den anderen interessiert.“

sehen,⁶³ dem mit performativer Subversion zu begegnen sei.⁶⁴ Es ist wohl nicht völlig falsch, wenn wir Butlers Kampf für eine Befreiung der Geschlechter von einer entfremdenden, weil unterdrückenden Praxis in seiner Analogie zur Überwindung eines faktischen Übels ansehen, wie wir sie im biblischen Sündenfall- und Erlösungsmythos präfiguriert und noch im Grundsatz der Aufklärung, den Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit herauszuführen, wirksam sehen können. Nicht nur die Geschlechterhierarchie (*gender hierarchy*), nicht nur die Zuschreibung des Übels an das weibliche Geschlecht (*female trouble*), sondern auch die bipolare Geschlechterzuschreibung wird als Übel (*trouble*) erfahren.⁶⁵ In diesem Kontext bekommt die Frage nach der Selbstursprünglichkeit eine ganz neue Dimension angesichts des Problems, dass Gender weder vollkommen dem Belieben des Subjekts entspringt noch der harten Gegebenheit der objektiven Biologie oder der objektiven Gesellschaft. „Was ich als das ‚eigene‘ Gender bezeichne, erscheint manchmal als etwas, dessen Urheber ich bin oder das ich sogar besitze. Die Bedingungen, die das eigene Gender kreieren, liegen jedoch von Anfang an außerhalb meiner selbst, wurzeln außerhalb meiner selbst in einer Sozialität, die keinen einzelnen Urheber kennt (und die Idee der Urheberschaft selbst grundlegend infrage stellt).“⁶⁶

Es geht Butler aber nicht nur darum, über einen Unrechtszustand bezüglich der Geschlechterrollen und -identitäten aufzuklären. Vielmehr werden die Auswirkungen von „Bewegungen, die mit Transgender, Transsexualität, Intersexualität und ihren komplizierten Beziehungen zur feministischen schwul-lesbischen Theorie befasst sind,“ auf die Frage nach dem Menschlichen und dessen Rechten untersucht.⁶⁷ Denn immer wieder werden „bestimmte Menschen als eingeschränkt menschlich erkannt, und diese Form der eingeschränkten Anerkennung führt nicht zu einem bewältigbaren Leben“.⁶⁸ Dabei ist sich Butler der Problematik bewusst, dass westliche Ideen wie „Zivili-

⁶³ Ebd., 9.

⁶⁴ Ebd., 190–208.

⁶⁵ Ebd., 8f.

⁶⁶ *Dies.*, Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen, Frankfurt a. M. 2011, 9.

⁶⁷ Ebd., 13.

⁶⁸ Ebd., 10.

sation“, „Moderne“, „Fortschritt“ und „Aufklärung“ nicht einfach universalisiert und mit Macht oder gar mit Gewalt durchgesetzt werden dürfen. Die Sensibilität gegenüber Differenzen muss sich nicht nur im Genderdiskurs, sondern auch im interkulturellen und postkolonialen Kontext bewähren. Dabei kann Butler die aktuelle Aufgabe mit Verweis auf die indische tribale Feministin Mahasweta Devi in überraschender Terminologie formulieren. Butler ist sich sicher, „dass die Möglichkeiten des langfristigen globalen Überlebens, einer langfristigen radikalen Umweltpolitik und der Gewaltlosigkeit als einer politischen Praxis nicht von einer körperlosen Vernunft abhängen, die unter dem Namen der Universalität auftritt, sondern von der Ausarbeitung des Sinns des *Geheiligten* [K. R.]“.⁶⁹

In einer kulturell vielschichtigen und hybriden Welt bedarf es eines neuen Konzepts von Menschenrecht, Menschenwürde und damit verbunden von Freiheit. Die Welt müsse zu einem gemeinsamen Ort kontinuierlicher politischer Arbeit werden.⁷⁰ Die Kategorie der Heiligkeit gibt dem Menschen ein Maß an Unverfügbarkeit und Würde, wie es in den kritischen Diskursen der westlichen Kultur selten geworden ist. Möglicherweise ist auch bei Butler das Heilige der Grund von Freiheit und Ethik.⁷¹

Gerade die politische und sozialetische Dimension ihrer Untersuchungen lassen Butler dafür sensibel werden, dass die Begriffe Freiheit und Selbstverantwortung in unseren Tagen grobem Missbrauch ausgesetzt sind. Der herrschende Neoliberalismus und neuere Formen des politischen und ökonomischen Individualismus haben sich dieser Ideen bemächtigt. Die „wilden Ideologien individueller Verantwortlichkeit“, die das höchste Lebensziel in der Verpflichtung sehen, den eigenen Marktwert zu maximieren, verweisen die Menschen radikal auf eine Eigenständigkeit, deren ökonomische Grundlagen gerade unterminiert werden.⁷² Dennoch und deshalb

⁶⁹ Ebd., 363.

⁷⁰ Ebd., 365f.

⁷¹ Vgl. dazu H. Joas, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Frankfurt a. M. 2015.

⁷² J. Butler, *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, Frankfurt a. M. 2015, 24ff. und 23: „Die neoliberale Vernunft fordert Autarkie als moralisches Ideal, während gleichzeitig neoliberale Machtformen genau diese Möglichkeit auf der ökonomischen Ebene zunichte machen.“

besteht die Verpflichtung zu handeln, wenngleich die prekäre Selbstursprünglichkeit, die in der zeitgenössischen „Fantasievorstellung eines Selfmade-Individuums“ gipfelt, in eine Paradoxie führt. Einerseits können wir nicht handeln, weil die Bedingungen dazu nicht gegeben sind, andererseits müssen wir handeln, um gerade diese Bedingungen zu schaffen.⁷³ Damit aber führt die Praxis der Freiheit in einen performativen Widerstand gegenüber den Perversionen einer Theorie der unbedingten Selbstursächlichkeit.

Der kamerunische Philosoph Achille Mbembe arbeitete heraus, dass die Neuzeit als die Epoche der Freiheit eine dunkle Seite hat: den europäischen Rassismus. Nicht allen Menschen wurde durch die Aufklärung das volle Menschsein zugesprochen. Den Völkern bestimmter Kontinente wurde das volle Menschsein,⁷⁴ das auf männliche, heterosexuelle zum Opfer bereite Europäer (Derrida) beschränkt wurde, abgesprochen. Die Rasse als materielle und phantasierte Grundkategorie wird in der Folge zu einer besonderen Ausprägung des Übels, wie Menschen es anderen zufügen.⁷⁵ Der transatlantische Sklavenhandel entwickelt sich im Verlauf der Neuzeit und ist eine Grundlage für die wirtschaftliche Blüte der europäischen Kolonialmächte.⁷⁶ Paradoxerweise hat der Handel mit schwarzen Menschen seinen Höhepunkt im Zenit der Neuzeit, also in jenem Moment, an dem die Freiheit in den politischen Systemen Frankreichs und der USA sowie in den philosophischen Systemen Kants und des Deutschen Idealismus absolut wird. Der neuzeitliche und mehr noch der moderne, weil biologisch imaginierte Rassismus wird zur „Ursache unerhörter psychischer Verheerungen wie auch zahlloser Verbrechen und Massaker“.⁷⁷ Doch endet der Rassismus, dieses Erbübel Europas und Amerikas, nicht mit der Abschaffung der Sklaverei, der Überwindung des Nationalsozialismus und der Apartheid im 20. Jahrhundert, sondern hat ein mehr oder weniger kryptisches Nachleben auch im dritten Jahrtausend unter dem Vorzeichen der „Globalisierung der Märkte, der Privatisierung der Welt unter der Ägide des Neoliberalismus, der wachsenden Komplexität

⁷³ Ebd., 26.

⁷⁴ A. Mbembe, Kritik der schwarzen Vernunft, Frankfurt a. M. 2017, 30.

⁷⁵ Ebd., 13.

⁷⁶ Ebd., 35.

⁷⁷ Ebd., 13.

des Finanzsystems, des postimperialen militärischen Komplexes und der elektronischen und digitalen Technologien.“⁷⁸ Es ist nun sehr bemerkenswert, dass Mbembe, der wie Butler stark von den Theorien Foucaults geprägt ist, nun gerade den Irrsinn des Neoliberalismus mit der Rationalität der Offenheit Foucaults in Verbindung bringt. Während Foucault und Butler die unendliche Möglichkeit, sich ohne festes Selbst immer von sich zu unterscheiden und zu modifizieren, ja sich selbst erst hervorzubringen, affirmieren, sieht Mbembe darin ein Problem: „Verdammt zu lebenslangem Lernen, zur Flexibilität, zur Herrschaft des Augenblicks, muss er seine Lage als auflösbare und fungibles Subjekt hinnehmen, um der Forderung zu entsprechen, die ständig an ihn gestellt wird: ein anderer zu werden.“⁷⁹

Mbembe scheint in neuer Weise die unverzichtbare Bedeutung der in sich ruhenden Identität des einzelnen Menschen zu entdecken und das Problem ihres Nichtvorhandenseins zu beklagen. Darüber hinaus drängt er auf einen Universalismus des Menschseins, der sich der Differenzen und der kulturellen und mithin partikularen Vorprägungen aller möglichen Allgemeinbegriffe zwar bewusst ist, aber dennoch deren Unverzichtbarkeit postuliert. Mit Frantz Fanon betont er, dass in jeder menschlichen Person etwas Unbezähmbares stecke, das keine Form der Herrschaft zu eliminieren, einzudämmen oder vollständig zu unterdrücken vermöge.⁸⁰ Damit erreicht Mbembe in neuer Weise die religiöse Dimension des Menschseins.

3.2 Die religiöse Dimension

Wie schon Butler verweist Mbembe im postkolonialen Kontext auf das Heilige als Streben nach dem Geheimnis.⁸¹ Am Beispiel von Nelson Mandela arbeitet er heraus, dass die Suche nach dem Heiligen zum Widerstand ermächtigen kann. Das Geheimnis steht in Verbindung mit dem Tod. Dieser Grundform der Abreise und des Abschieds ins Auge zu blicken, befreie und gebe Kraft, auch angesichts der Gefahren für Leib und Leben beim Kampf um die Befreiung der Menschen. Gegenüber der Partikularität des Rassismus, die eine besondere

⁷⁸ Ebd., 15.

⁷⁹ Ebd., 17.

⁸⁰ Ebd., 311.

⁸¹ Ebd., 312.

Art des Menschseins privilegiert, hebt Mbembe die angeborene und durchweg auch religiös begründete Würde jedes Menschen hervor. Die wesenhafte Ähnlichkeit und Nähe zwischen den Menschen sowie die Einheit der Menschheit – nicht die Differenz – gelte es zu betonen.⁸² Mbembe spricht in diesem Kontext auch von einer asketischen Arbeit, einem Wirken für die Würde der Menschheit. Die „tieferen Quellen“ dieser Arbeit befinden sich unter anderem auch in den religiösen Traditionen. Die prophetische Dimension der Religion wie auch die produktiven Potenzen der Kunst bilden „oft die letzte Bastion gegen die Kräfte der Entmenschlichung und des Todes“.⁸³

Metaphysik und Ästhetik, Religion und Kunst nähren die Hoffnungspotentiale. Die politische Befreiung, aber auch jede Art von Freiheitspraxis, von Kampf gegen die Übel der Welt, von Sehnsucht nach Erlösung leben von den „imaginären Ressourcen“ der Religion im Allgemeinen und des Christentums im Besonderen. Es geht dabei aber gerade nicht nur um eine reine Selbstursächlichkeit der Befreiung, sondern das Eingebettetsein in die göttliche Heilsökonomie. Es ist eben das Vertrauen auf das Heilshandeln Gottes, auf sein Eingreifen, das die Freiheit befreit und motiviert. Inkarnation, Kreuzigung und Auferstehung Christi geben dabei die notwendige Anschauung für das Wirken des Gottes des Heils. Auch angesichts der „Brutalität, der Ausraubung und der Gewalt“. Es ist eine Wette auf einen noch kommenden und damit offenen Sinn.⁸⁴

Die menschliche Freiheitspraxis braucht die Verheißungen, die einstmals in den theologischen Grundmotiven, zu denen ohne Zweifel auch die Erbsünden- und die Gnadenlehre gehören, gegeben waren. Die Rede von der radikalen Sündigkeit des Menschen darf eben nicht als deprimierende oder denunzierende Verleumdung des Menschen betrachtet werden, sondern als realistische Beschreibung des Weltzustands. Die Gnadenlehre darf nicht die Spontanität und Produktivität der Freiheit schwächen, sondern muss als motivationaler Schub in die Freiheit begriffen werden. Wenn aber gerade durch die Christologie die Einheit der göttlichen und menschlichen Wirklichkeit imaginierbar wird, dann verschwinden die unfruchtbaren Alternativen von menschlicher Freiheit und göttlicher Gnade. Beides be-

⁸² Ebd., 315.

⁸³ Ebd., 316.

⁸⁴ Ebd., 319.

dingt sich gegenseitig. Mbembe schreibt mit einem Verweis auf Martin Luther King, dass durch Christus sowohl Gott als auch der Mensch sagen können, „dass der eine im anderen und für den anderen sei. Indem Christus das Negative in Sein verwandelt, vernichtet er den Tod selbst.“⁸⁵

Wir brauchen heute mehr denn je die motivationalen Ressourcen einer Religion, die Hoffnungspotentiale über die menschlichen Begrenzungen hinaus denkwürdig und glaubwürdig erscheinen lässt. Jürgen Habermas hat dies zuletzt noch einmal eingeschärft.⁸⁶ Dadurch kann eine vernünftige Freiheit in ihrer weltverändernden Kraft freigesetzt und gestärkt werden. Aus religiöser Perspektive aber dürfen Freiheit und Vernunft nicht nur als göttliche Gaben, sondern als Manifestationen Gottes selbst aufgefasst und angenommen werden. Weder egozentrisches Selbstvertrauen noch ein fatalistisches oder blauäugiges Systemvertrauen helfen uns weiter.⁸⁷ In einer Kultur der Singularitäten (Reckwitz), in einer Risikogesellschaft (Beck) und in einer Gesellschaft des Zorns (Koppetsch), in der neoliberale Bestrebungen dem Einzelnen die gesamte Verantwortung aufgebürdet haben, sollten wir neu über Selbstursprünglichkeit nachdenken, indem wir sie als Gottesursprünglichkeit entdecken. Denn eine Welt, die jeden Gedanken auf die weltverklärende Macht Gottes aufgegeben hat, droht zu entgleisen.⁸⁸ Wir brauchen die unendliche und transzendente Vollkommenheit Gottes mehr denn je. Gerade deshalb gilt paradoxerweise: Es liegt an uns.

Literatur

Aristoteles, Nikomachische Ethik.

Augustinus, Ad Simplicianum.

Augustinus, Sermo 169.

Augustinus, Über die Gnade und den freien Willen.

Butler, Judith, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung, Frankfurt a. M. 2015.

Butler, Judith, Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a. M. 1991.

Butler, Judith, Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen, Frankfurt a. M. 2011.

⁸⁵ Ebd., 320.

⁸⁶ J. Habermas, Auch eine Geschichte (s. Anm. 37), 803f.

⁸⁷ Ebd., 807.

⁸⁸ Vgl. ebd., 807.

- Fichte, Johann Gottlieb, Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre (1806), in: Fichtes Werke, Bd. 5, Berlin 1971, 399–580.
- Fichte, Johann Gottlieb, Erste Wissenschaftslehre von 1804, hg. v. H. Gliwitzky, Stuttgart u. a. 1969.
- Fichte, Johann Gottlieb, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, in: Fichtes Werke, Bd. 1, Berlin 1971, 83–329.
- Foucault, Michel, Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit, in: ders., Schriften, Bd. 4, Frankfurt a. M. 2005, 875–901.
- Foucault, Michel, Archäologie des Wissens, Frankfurt a. M. 1973.
- Foucault, Michel, Die Ordnung der Dinge, Frankfurt a. M. 1974.
- Foucault, Michel, Eine Ästhetik der Existenz, in: ders., Schriften, Bd. 4, Frankfurt a. M. 2005, 902–909.
- Foucault, Michel, Subjekt und Macht, in: ders., Schriften, Bd. 4, Frankfurt a. M. 2005, 269–293.
- Foucault, Michel, Wer sind Sie, Professor Foucault? in: ders., Schriften, Bd. 1, Frankfurt a. M. 2001, 770–793.
- Fraser, Nancy, Vom Regen des progressiven Neoliberalismus in die Traufe des reaktionären Populismus, in: H. Geiselberger (Hg.), Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit, Berlin ²2017, 77–92.
- G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, Werke 16, Frankfurt a. M. 1969.
- Habermas, Jürgen, Auch eine Geschichte der Philosophie. Bd. 2 Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin 2019.
- Joas, Hans, Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Frankfurt a. M. 2015.
- Kant, Immanuel, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hg.), Bd. 6 (1–202), Berlin 1914.
- Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hg.), Bd. 3 (1–594), Berlin 1911.
- Kierkegaard, Sören, Der Begriff der Angst. Eine schlecht und recht psychologisch-hinweisende Überlegung in Richtung auf das dogmatische Problem der Erbsünde von Vigilius Haufniensis 1844, in: ders., Die Krankheit zum Tode. Furcht und Zittern. Die Wiederholung. Der Begriff der Angst, hg. v. H. Diem u. W. Rest, München ⁷2017, 441–640.
- Kierkegaard, Sören, Philosophische Bissen, Hamburg 1989.
- Luther, Martin, De Servo Arbitrio, Weimarer Lutherausgabe, Bd. 4.2.18 (551–787), Weimar 1823.
- Marx, Karl, Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Bd. 1 (MEW 23), Berlin 1974.
- Mbembe, Achille, Kritik der schwarzen Vernunft, Frankfurt a. M. 2017.
- Meister Eckhart, Deutsche Werke, Bd. 1., Stuttgart 1958.
- Roth, Ulli, Gnadenlehre, Paderborn u. a. 2013.

Ruhstorfer, Karlheinz, Der Gnadenstreit „De auxiliis“ im Kontext, in: D. Burkard (Hg.), *Der Jansenismus – eine „katholische Häresie“ der frühen Neuzeit? (Reformationsgeschichtliche Studien)*, Münster 2014, 57–70.

Ruhstorfer, Karlheinz, Unwandelbarkeit oder Freiheit. Zum Verhältnis von göttlichem Wissen und menschlichem Willen, in: ders., *Freiheit – Würde – Glauben. Christliche Religion und westliche Kultur*, Paderborn u. a. 2015, 127–174.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Frankfurt a. M. 1975.