

Henryk Machoń

Freiheit durch Gott retten? : die Freiheitsproblematik in Schellings Schrift Über das Wesen der menschlichen Freiheit und in den Werken von Wolfhart Pannenberg

Diametros nr 20, 62-76

2009

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Freiheit durch Gott retten? Die Freiheitsproblematik in Schellings Schrift *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* und in den Werken von Wolfhart Pannenberg

Henryk Machoń

Einleitung

War die Antike die Zeit der Kosmologie und das Mittelalter die Zeit der Theologie, so ist die Neuzeit die Zeit der Anthropologie¹. Im Mittelpunkt der Reflexion, sowohl der Philosophie als auch der Theologie, steht heute der Mensch. Ebenso oft ist er der Ausgangspunkt der Reflexion anderer Disziplinen. Und es in der Anthropologie gibt kein anderes Thema, das so brandaktuell wäre wie die menschliche Freiheit. Sie wurde nicht nur auf die Fahnen der Französischen Revolution geschrieben, sondern ist bis heute der Kernpunkt im Bewusstsein der modernen und postmodernen Gesellschaft. Darüber hinaus wurde die Freiheit niemals zuvor so verschieden und beliebig (falsch?) verstanden wie heutzutage. In diesem Kontext konstatieren viele, dass menschliche Freiheit und Gottesgedanke nur schwer zusammen zu denken seien oder sich gar gegenseitig ausschließen. Vor allem der praktische Atheismus des 20. Jahrhunderts, zu dem die populäre Form der Religionskritik des 19. und frühen 20. Jahrhunderts beigetragen hat, ist ein klares Zeichen dafür².

In diesem Artikel sollen die Auffassungen des Freiheitsproblems von Schelling und von Pannenberg geschildert werden. Auf den ersten Blick sind zwei derart verschiedene Verfasser – ein Philosoph und ein Theologe; ein Vertreter des deutschen Idealismus und ein protestantischer Denker – nicht so ohne weiteres zu vergleichen. Ein Vergleich ist hier auch nicht die erste Aufgabe. Vielmehr soll aufgezeigt werden, dass man auf zwei Denkwegen zum selben Ziel kommen kann: Freiheit und Gott nicht antinomisch darstellen zu müssen. Besonders das, was bei den Verfassern gemeinsam und ähnlich ist, soll hier gedeutet werden.

¹ Vgl. W. Pannenberg, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Göttingen 1962, S. 5.

² Vgl. V. Dreshen, W. Gräb, B. Weyel (Hrsg.), *Kompendium Religionskritik*, Göttingen 2005, S. 5.

1. Schelling

1.1. *Das System und die menschliche Freiheit*

Obwohl das Thema der Freiheit im deutschen Idealismus sehr bedeutend war, wurde es selten – wie Schelling es tut – direkt betrachtet oder im Titel genannt³. Seine „Untersuchungen“, wie er selbst seine Schrift nennt, sind eine Polemik aus dem Geiste des Idealismus. Man kann sogar sagen, dass die Freiheitsschrift aus dem Kampf entstand. Deswegen ist sie kein systematisches Werk, sondern enthält zahlreiche Abkürzungen und erhielt nie eine vollständige und ausführliche Form. Schon in den ersten Sätzen beginnt der Verfasser mit einer Kritik an Kant (Gegensatz von Natur und Geist), weil „der eigentliche Gegensatz [der] von Notwendigkeit und Freiheit [ist], mit welchem erst der innerste Mittelpunkt der Philosophie zur Betrachtung kommt“ (333). Ohne diese dialektische Spannung von Notwendigkeit und Freiheit gebe es für ihn gar keine Philosophie. Zunächst aber appelliert Schelling an das Freiheitsgefühl, das jeder kennt. Zugleich ist das Gefühl bei den Menschen so verschieden, dass er es in den philosophischen Untersuchungen klarer und tiefer beschreiben will.

Die Freiheit des Menschen kann nicht getrennt von anderen Aspekten der Wirklichkeit wahrgenommen werden, sie steht immer in einem Zusammenhang (berühmte Freiheit *von* und *an*) mit dem „Ganzen einer... Weltansicht“ (336). Nur in dieser Weise ist das Wesen der Freiheit zu beschreiben. Deswegen steht die Freiheit durch die Suche nach ihrem „richtigen Begriff“ (336) im Mittelpunkt des Systems⁴. Seit 1794 (*Formschrift*) steht für Schelling fest, dass die einzige wissenschaftlich verantwortbare Form der Philosophie das System sei. In seiner Freiheitsschrift fragt er, „ob das Sein als Ganzes von der Freiheit her gedacht werden kann“⁵. Und seine Hypothese lautet: System und Freiheit bestehen, „wenigstens im göttlichen Verstande“ (337), zusammen.

Den Weltzusammenhang kann man als System betrachten und er hat einen Grund – das Absolute. Ist es aber für den Menschen möglich, das Ganze zu erkennen? Schelling meint, dass man hier nicht ohne ein Prinzip der Erkenntnis auskomme. Er findet es in einer „ganz alte[n] Lehre...“, dass Gleiches von Gleichem erkannt werde“, und im Philosophen, „mit dem Gott in sich den Gott außer sich

³ F.W.J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Stuttgart 1995 (abgekürzt UWF). Hier wird entsprechend den Nummern dieser Ausgabe der Werke Schellings zitiert.

⁴ Vgl. H.M. Baumgartner, *Zur Einleitung: Übersicht, Aufbau und Problemanzeigen*, in O. Höffe, A. Pieper (Hrsg.), *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlin 1995 (abgekürzt WK), S. 40–41.

⁵ G. Vergauwen, *Absolute und endliche Freiheit. Schellings Lehre von Schöpfung und Fall*, Freiburg 1975 (abgekürzt AEF), S. 105.

begreife“ (337). Dieses Prinzip bezieht sich nicht nur auf die menschliche Erkenntnisfähigkeit, sondern es ermöglicht eine Perspektive, durch die das Wesen der menschlichen Freiheit gewonnen wird. Die Frage nach der Freiheit erscheint als die Frage nach ihrer Begründung in der *absoluten* Freiheit⁶. Wie jeder die Freiheit kennt, weil er das Freiheitsgefühl in sich selbst spürt, so ist ihr Grund für ihn genauso durch Gott zu erkennen, der in ihm die Erkenntnis ermöglicht.

Schellings Denken lässt keine Alternative zwischen Freiheit oder Vernunft zu. Erstere preiszugeben wäre pure Herrschaft der Notwendigkeit, letztere aufzugeben wäre Flucht.

1.2. *Freiheit im System*

Den Konflikt zwischen dem System und der Freiheit formuliert Schelling in Bezug auf das Pantheismusproblem. Spinozas Philosophie steht ihm hierfür Modell. Er analysiert verschiedene Interpretationen des Spinozismus: Immanenz der Dinge in Gott (Gott ist alles); Identifikation Gottes mit den Dingen (Alles ist Gott); die Dinge sind nicht.

Für Schelling muss Pantheismus nicht unbedingt Fatalismus (keine Freiheit mehr) bedeuten. Er erwähnt eine Denkmöglichkeit, bei der „individuelle Freiheit... fast mit allen Eigenschaften eines höchsten Wesens in Widerspruch scheine“ (339). In diesem Sinne lässt „absolute Kausalität in Einem Wesen... allen anderen nur unbedingte Passivität übrig“ (339). Anders formuliert: die Allmacht Gottes bedeutet die Ohnmacht des Menschen. Eine Konzeption, die die Allmacht Gottes preisgäbe, damit die menschliche Freiheit möglich würde, ist nicht möglich. Ein ohnmächtiger Gott wäre kein Gott mehr, oder wie Schelling schreibt: „Zöge Gott seine Macht einen Augenblick zurück, so hörte der Mensch auf zu sein“ (339). Die Gegenkonzeption aber, die auf die menschliche Freiheit verzichten wollte, wäre ebenfalls falsch. Die Freiheit, deren Gefühl jeder kennt, prägt den Menschen elementar⁷; ein unfreier Mensch ist kein Mensch mehr. Die Antwort lautet: „den Menschen mit seiner Freiheit... in das göttliche Wesen selbst zu retten...“ (339). Schelling beruft sich auf die Mystiker und religiösen Denker. Er zitiert die Apostelgeschichte, in der Paulus in Athen zu den Griechen sagt: „Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir...“ (Apg 17,28). Hier ist die Freiheit selbst das „Siegel und Unterpfand“ (340), dass in Gott der Mensch *mit* seiner Freiheit sein kann. Und vor allem die Mystiker schätzen das Freiheitsgefühl. Auch sie begleitet die tiefe Intuition, dass man nur in der Einheit mit Gott wesentlich (also frei) leben

⁶ Vgl. ebd. S. 106–107.

⁷ Vgl. UWF, 336, 337.

kann. In einer solchen Begründung der Schellingschen These – die er weiter entwickeln wird – wird seine christliche Wende deutlich sichtbar⁸. Gott ist also keine einzige Substanz, weil in ihm die freie menschliche Existenz möglich ist.

Wenn man unter Pantheismus die Identifikation Gottes mit den Dingen versteht, so meint man – ist Schelling überzeugt – nicht dasselbe wie Spinoza. Eine solche falsche Erklärung bedeute eine „Vermischung des Geschöpfs mit dem Schöpfer“ (340). Zwischen göttlicher Substanz aber, die „in sich ist und allein aus sich selbst begriffen wird“, und ihrer Modifikation, die „in einem anderen ist und nur aus diesem begriffen werden kann“ (340), besteht ein wesentlicher Unterschied. Spinozas Fehler, den Schelling später bekannt macht, liegt nicht in diesem Punkt.

Auch eine weitere häufig auf Spinoza bezogene Vorstellung, dass nämlich jedes einzelne Ding Gott sei, trifft nicht den Kern seiner Lehre. Der Fehler dieser Interpretation beruhe, wie Schelling meint, auf einem Missverständnis hinsichtlich des Gesetzes der Identität. Ein Beispiel dafür ist der Satz: Der Körper ist blau. Dieser Satz bedeutet nicht, der Körper „sei in dem und durch das, worin und wodurch er Körper ist, auch blau“, sondern: „dasselbe, was dieser Körper ist, sei... auch blau“ (341). Identität von Subjekt und Prädikat (Grund und Folge) ist nicht zu verstehen als Einerleiheit oder unvermittelter Zusammenhang, sondern sie „verweist darauf, dass beide, S und P, wiederum als Prädikate eines zugrunde liegenden X zu verstehen sind“⁹.

Es bleibt noch eine dritte Interpretation des Pantheismus: die Dinge seien nichts. Das würde bedeuten, dass „dieses System alle Individualitäten aufhebt“ (343). Wie kann man aber Gott mit etwas, was nichts ist (Dinge), vermischen? – fragt Schelling. Nicht nur die Individualität scheint im Gegensatz zu diesem System zu stehen, sondern auch die Freiheit ist dann im Pantheismus verloren gegangen. Da bis zum Anfang des Idealismus „der eigentliche Begriff der Freiheit“ (345) fehlte, widerspricht sich die These selbst.

Um den „Widerspruch“ zwischen Freiheit und System zu erklären, kommt Schelling auf das Gesetz der Identität zurück. Subjekt und Prädikat stehen in einem ebensolchen Verhältnis wie Grund und Folge. Mit dem Gesetz der Identität liegt gleichursprünglich das Gesetz des Grundes vor (in meiner Erklärung: „zugrunde liegendes X“). „Das Ewige muss deswegen unmittelbar, und so wie es in sich selbst ist, auch Grund sein“ (346) von einem Abhängigen. Diese Abhängig-

⁸ Vgl. O. Marquard, *Schelling – Zeitgenosse inkognito*, in H.M. Baumgartner (Hrg.), *Schelling*, Freiburg – München 1975 (abgekürzt SK), S. 15.

⁹ H.M. Baumgartner, Zur Einleitung: Übersicht, Aufbau und Problemanzeigen, in: WK, S. 43.

keit ist aber keine Bestimmung des Wesens, sondern *eine Bestimmung des Werdens*. „...Abhängigkeit hebt Selbständigkeit, hebt sogar Freiheit nicht auf“ (346). Da das Verhältnis: Grund – Folge eine *schöpferische Einheit* und keine Einheit des Wesen bildet, stehen Abhängigkeit und Freiheit nicht in Gegensatz. Deswegen – erklärt Schelling – kann der Sohn eines Menschen nur ein Mensch sein. Eine Idee, nach der Gottes Kreatur zugleich Gottes Karikatur wäre, ist in sich widersprüchlich. „Die Folge der Dinge aus Gott ist eine Selbstoffenbarung Gottes“ und er offenbart sich nur in einem, ihm ähnlichen, „freien aus sich selbst handelnden Wesen“ (347). Der Mensch ist also der „andere“ Absolute und als solcher ist er die Repräsentation und das Abbild des Absoluten. In der menschlichen Freiheit offenbart Gott sich selbst. Die schöpferische Perspektive, in der Schelling die Freiheit beschreibt, präsentiert die menschliche Freiheit als endliche und deswegen begrenzte Freiheit. Das bedeutet aber keineswegs, dass Gott dem Menschen seine Freiheit absichtlich begrenzt hätte; vielmehr ist menschliche Freiheit innerhalb der Schöpfungsordnung geschehen, der Mensch muss daher die Naturbedingungen seines Daseins akzeptieren. Letztlich lassen sich Schellings Untersuchungen auch dahingehend verstehen, dass die absolute Freiheit nicht möglich ist, sondern jede individuelle Freiheit immer schon in einem bestimmten Kontext existiert¹⁰.

Schelling fasst diesen Teil seiner Schrift so zusammen:

So wenig widerspricht sich die Immanenz in Gott und Freiheit, dass gerade nur das Freie, und soweit es frei ist, in Gott ist, das Unfreie, und soweit es unfrei ist, notwendig außer Gott ist (347).

Der Mensch ist also dort (wesentlich) frei, wo die Quelle seiner Freiheit entspringt – in Gott. Die Trennung von Gott bedeutet die Gefährdung menschlicher Freiheit. Das menschliche Wesen „fühlt“, dass es den Ursprung seiner Freiheit nicht in sich selbst hat (begrenzte Freiheit, innere Notwendigkeit zur eigenen Natur¹¹), dass es nach einem „Schöpfer“ sucht, in dem *es selbst und seine Freiheit* ihren Ursprung nehmen. Außerhalb des Schöpfers ist seine Freiheit wesentlich begrenzt und bedeutet nicht selten ihr Gegenteil.

1.3. *Etwas Realeres*

Seine Diskussion der Erklärungen des Pantheismus und ihre Ergebnisse nennt Schelling „allgemeine Deduktion“, die für sich bleibend „ungenügend“ sei

¹⁰ Vgl. AEF, S. 112–114.

¹¹ Vgl. H. Zeltner, *Schelling*, Stuttgart 1954, S. 269.

(347). Da im Pantheismus wenigstens formelle Freiheit möglich ist, folgt aus ihm kein Fatalismus. Sein Fehler besteht nicht darin, dass er die Dinge in Gott begreift, sondern darin, dass „es Dinge sind – in dem abstrakten Begriff der Weltwesen“ (349). Schellings Fassung, in der er Gott als Schöpfer, der sich in den Geschöpfen offenbart, darstellt, steht im Gegensatz zum Spinozismus.

Die philosophischen Systeme aber, wie Pantheismus oder Idealismus, haben Probleme mit dem Begriff der Freiheit. Der Idealismus zum Beispiel verwendet nur einen sehr allgemeinen und bloß formellen Freiheitsbegriff. Der Verfasser hebt in seinem Werk einen weiterführenden Gedanken hervor, wenn er schreibt: „Der reale und lebendige Begriff [der Freiheit] aber ist, dass sie ein Vermögen des Guten und des Bösen sei“ (352). Schelling deutet hier die Grenzen des Idealismus an (zugleich aber die Grenzen des Systems überhaupt), der bloß einen formellen Freiheitsbegriff ermöglicht, d.h. die Freiheit zur allgemeinen Seinsbestimmung gemacht¹² hat.

Aber nicht nur der Freiheitsbegriff soll eine neue Form bekommen, sondern auch der Gottesgedanke. „Schelling sieht die Ratlosigkeit des Idealismus auch in einer unzureichenden Fassung des Gottesbegriffs.“¹³ Die alten philosophischen Modelle können hier nicht helfen. Auch ein Begriff, den die scholastische Philosophie mit großer Mühe ausgearbeitet hat, versagt, wenn es gilt, das Thema „Freiheit und Absolutes“ genügend auszudrücken. Im Mittelalter war Gott der „actus purissimus“ (355), der alle Potentialitäten in sich aktualisiert. In ihm ist keine Potentialität, weil er sonst kein allmächtiger Gott wäre. Gibt es unter einem solchen Gottesbegriff einen Platz für die Freiheit des Menschen? Auch neuere Ideen, in der Gott „recht weit von aller Natur“ (356) existiert, erscheinen Schelling als unzureichend. Gott ist kein deistischer Einzelgänger, der weder für die Menschen noch für andere Wesen sorgt. Er ist ebenso kein Pedant, der jede moralische Schwäche der Menschen genau wahrnimmt. Schelling schreibt:

Gott ist etwas Realeres, als eine bloße moralistische Weltordnung, und hat ganz andre und lebendigere Bewegungskräfte in sich, als ihm die dürftige Subtilität abstrakter Idealisten zuschreibt (356).

„Realeres“ bedeutet, dass in Gott die Freiheit das Gute und das Böse ermöglicht.

Hier soll nicht die weitere Entwicklung der Schellingschen Gedanken verfolgt, sondern lediglich beachtet werden, dass die nächsten Schritte der Untersu-

¹² Vgl. AEF, S. 115–116.

¹³ T. Schwanz, *Das Problem des malum morale bei Schelling 1792–1809*, (Mskr.), München 1992, S. 156

chungen (Böses und Gutes in Gott) – die allgemein eine neue Periode in seiner Philosophie eröffnen – eine Ergänzung zu den Begriffen von Gott und Freiheit bringen¹⁴. Das aber, was früher gesagt wurde und was er als „allgemein“ und „ungenügend“ bezeichnet hatte, schließt die Möglichkeit der Koexistenz Gottes und der menschlichen (formellen) Freiheit nicht aus.

2. Pannenberg

2.1. *Wirklichkeit als Prozess*

In seinen Schriften setzt Pannenberg die Freiheit in das Zentrum des platonischen Dreiecks (Welt, Mensch und Gott). Jeder von diesen „Punkten“ wird von ihm analysiert und erhält, wie man später sehen wird, eine (nicht der Freiheit widersprechende) neue Form – im Vergleich zur bisherigen Theologie.

Wie schon bei Schelling angedeutet, gewinnt die menschliche Freiheit ihre Gestalt in einem Kontext (System) und ist ohne das Ganze schwer zu denken. In diesem Punkt, meint Pannenberg, überschneiden sich die Ziele der Philosophie, die nach der Einheit des Seienden fragt, und der Theologie, die Gott als „die einende Einheit alles Seienden“¹⁵ denkt. Sowohl die Philosophie, als auch die Theologie sehen ihre Ziele und Grenzen im Spiegel des jeweils anderen.

Pannenberg kritisiert die Form von Metaphysik, die die ganze Wirklichkeit als System (vorhandenes Ganzes) betrachtete. Die Endlichkeit menschlicher Erfahrung und die Form der Wirklichkeit, die nur als Prozess gedacht werden kann, macht die Projekte der bisherigen Metaphysik unmöglich. Sein und Zeit als Dimensionen der Wirklichkeit gehören zusammen. Aus diesem Grund haben die Welt als Ganzes und ihre Prozesse keine definitive und abgeschlossene Form.

Gibt es in der Welt der alten Metaphysik einen Platz für die menschliche Freiheit? Dies ist sehr fraglich. Pannenberg schreibt:

Der Grundirrtum bisheriger Metaphysik ist also nicht schon darin zu erblicken, dass sie überhaupt Wirklichkeit im Ganzen denken wollte. (...) Aber verhängnisvoll war es, dass das Ganze alles Wirklichen als bereits vorhanden gedacht wurde. Die dem entsprechende Gestalt des Denkens war das in sich geschlossene System¹⁶.

¹⁴ Vgl. X. Tilliette, *Die Freiheitsschrift*, in SK, S. 95–97.

¹⁵ W. Pannenberg, *Christliche Theologie und philosophische Kritik*, in *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1972 (abgekürzt GMF), S. 63.

¹⁶ Ebd. S. 66.

Um das Wesen der menschlichen Freiheit zu beschreiben, muss man die Wirklichkeit auf andere Weise betrachten denn als ein vorhandenes Ganzes.

2.2. *Subjektivität und Freiheit*

Eines der wichtigsten Themen der gegenwärtigen Philosophie ist das Problem der Subjektivität. Dieser Schwerpunkt der Philosophie ermöglicht ihr die „Emanzipation von der Vormundschaft überlieferter Autoritäten“,¹⁷ besonders von der christlichen Theologie. In der Neuzeit ist die Philosophie nicht mehr *ancilla theologiae*. Die emanzipierte Subjektivität muss aber die Frage nach ihrer eigenen Freiheitskonstitution und ihrem Daseinsinhalt beantworten, d. h. die Fragen nach dem Ursprung der Freiheit.

Gleichzeitig ist diese Frage kein rein theoretisches Problem, sondern bezieht sich auf die heutige Gesellschaft. Es scheint, dass von der Autonomie des Subjekts her nur eine rein formale Freiheit erreichbar ist – eine Freiheit, die man mit der Freiheit vergleichen kann, die durch die Demokratie verwirklicht wird. Sie ist aber noch keine inhaltlich gefüllte Freiheit, sondern bloß eine *Freiheit von*, die dem Prinzip der Autonomie entspricht. In seiner Antwort auf den Vorwurf gegen die jüdisch-christliche Tradition, diese habe durch den Gedanken, dass der Mensch zur Herrschaft über die Erde bestimmt sei, die ökologische Krise mitverursacht, gibt Pannenberg ein Beispiel derart verstandener Freiheit. Die christliche Anthropologie, die die Herrschaft des Menschen über die Erde als „sohnhafte Herrschaft“ (F. Gogarten) versteht, gewährt der Natur mehr Schutz gegen ihre Ausbeutung als das neuzeitliche Prinzip der Autonomie des Menschen. Es passiert sehr oft, dass „der Autonomiegedanke nicht an einen über dem Individuum stehenden Vernunftbegriff gebunden ist, sondern mit dem neuzeitlichen Verständnis individueller Freiheit als unbeschränkte Selbstverfügung verbunden wird, die nur durch die Erfordernisse des gesellschaftlichen Zusammenlebens faktischen Beschränkungen unterliegt“¹⁸.

Die Subjektivität aber verwirklicht sich in der inhaltlich gefüllten Freiheit. Die Frage nach dieser Freiheit kann in der religiösen Thematik die ihr angemessene Bedeutung bekommen. Kann aber die christliche Theologie den Grund der Freiheit aufzeigen und die Meinung der atheistischen Denker, welche die menschliche Freiheit leugnen, widerlegen?

¹⁷ Ebd. S. 73.

¹⁸ W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983 (abgekürzt ATP), S. 76.

2.3. Gottesgedanke oder Freiheit des Menschen?

Diese Frage ist für die atheistische Kritik keine Frage mehr, sondern die Konklusion ihrer Beurteilung des Glaubens. Seit Feuerbach lautet die These dieser Kritik nicht mehr: entweder Gott oder Mensch, sondern: entweder Gott oder menschliche Freiheit. Nicht nur die philosophische Gotteslehre geht den Weg der „Anthropologisierung des Gottesgedankens“,¹⁹ sondern auch die atheistische Kritik konzentriert sich auf die Anthropologie. Die atheistische Argumentation behauptet, dass „der Gottesgedanke in keiner seiner Gestalten ein notwendig zum wachen Vollzug menschlicher Existenz gehöriger Gedanke ist“²⁰. Bei der Religion handelt es sich also um eine Illusion, die lange Zeit zur Verarmung der menschliche Existenz beigetragen hat, indem sie Gott zuschrieb, was die Menschheit als Ganzes in sich selbst trägt. Diese Lehre Feuerbachs wurde später von Nietzsche, Marx und Freud anderweitig konkretisiert, d. h. die Entfremdung fand ihren Inhalt in anderen Faktoren. Was für eine Gottesvorstellung, die die menschliche Freiheit ausschließt, steht am Beginn der atheistischen Kritik?

Schon Schelling schrieb über Gott, dass er etwas Realeres als der *actus purissimus* sei, etwas Realeres als der Gott, der sehr weit von der Natur sei. Aber bereits früher, im Mittelalter, war die Frage des Gottesbegriffs nicht problemlos. Dass die menschliche Freiheit mit dem Gottesgedanken damals nur schwer zusammenzudenken war, zeigte die Prädestinationslehre und mitsamt ihren Schwierigkeiten. Wenn der allmächtige Gott in seiner Schöpfung alles schon als Fertiges geformt hat, so gibt es für die menschliche Freiheit keinen Platz mehr. Wenn aber die Freiheit des Menschen „frei“ von Gott wäre, wäre Gott gar nicht mehr Gott, weil ihm dann nicht alles untergeordnet wäre. Schließlich bedeutet Freiheit: über das Vorhandene hinauszugehen, sich zu distanzieren. Über Gott, der analogisch zu den Dingen gedacht ist, schreibt Sartre mit Recht: „Selbst wenn es einen Gott gäbe, würde das nichts ändern“²¹. Pannenberg formuliert das Problem in folgender Weise:

Die Frage ist..., ob es sich hierbei um eine Aporie handelt, die jeden Gottesgedanken überhaupt trifft, oder ob das Verständnis der Wirklichkeit Gottes in solcher Weise entwickelt werden kann, dass Gott als Grund der Freiheit des Menschen denkbar wird und nicht mehr als ihre Negation erscheint²².

¹⁹ W. Pannenberg, *Anthropologie und Gottesfrage*, in GMF, S. 11; vgl. 12–16.

²⁰ Ebd. S. 16.

²¹ J.P. Sartre, *Ist der Existenzialismus ein Humanismus?*, in *Drei Essays*, 1989, S. 36.

²² W. Pannenberg, *Anthropologie und Gottesfrage*, in GMF, S. 23.

Wenn man Gott als Seiendes in Analogie zu den vorhandenen Dingen denkt – was der scholastischen Gotteslehre entspricht – könnte Gott nicht nur kein Grund für die menschliche Freiheit sein, sondern Freiheit wäre überhaupt nicht möglich. Da Gott der Ursprung der Freiheit ist, beschreibt die Bibel schon in den ältesten Texten des Alten Testaments (Deuteronomium), dass sich Gott als Erlöser der Israeliten offenbart, die vorher Sklaven waren und von Jahwe befreit wurden. Auch bei Paulus und Johannes bedeutet die Freiheit den Akt der Erlösung durch Gott. Wie aber kann man den Gottesgedanken und die Freiheit des Menschen zusammenstellen und die bisherigen Schwierigkeiten vermeiden?

2.4. *Freiheit in der Zukunft*

Die Zukunftsperspektive ermöglicht eine alternative Lösung für unsere Problematik. Das Künftige ist noch nicht vorhanden, obwohl es schon das Gegenwärtige bestimmt. Der Mensch orientiert sich in seinen Plänen, Erwartungen und Ängsten auf die Zukunft hin. Sowohl die Vergangenheit als auch die Gegenwart erlebt er in seinen Zukunftsprojekten. „Die Zukunft ist also wirklich, obwohl sie noch nicht vorhanden ist“²³. Die Zukunft als Gegensatz zum Vorhandenen gibt auch der Freiheit einen Platz, in dem ihre Möglichkeiten „existieren“. Die Freiheit und die Zukunft gehören also zusammen, beide sind nicht vorhanden, beide übersteigen das, was vorhanden ist.

In der Zukunftsperspektive stellt auch das Neue Testament die Gottesherrschaft dar. Die Evangelien sprechen über das Reich Gottes, das kommt. Es „ist“ schon da, in der Zukunft aber wird es vollständig vorhanden sein. Das ist nicht nur rein zeitlich zu verstehen, sondern auch als Gottes Vorsehung, Gott selbst, der sich offenbart und den Menschen die Erlösung (was besonders im Neuen Testament die Freiheit bedeutet) schenken will – Gott, der im Kommen ist. Ein anderer Aspekt, der die Macht der Zukunft enthüllt, ist die neue Interpretation des Schöpfungsgedankens, welche nicht länger in der urzeitlich vergangenen Perspektive liegt, sondern sich an der eschatologischen Zukunft orientiert. Die Vollendung aller Geschöpfe wird durch Christus realisiert werden. Er ist Gott, der im Kommen ist²⁴.

Ist die Idee des Reiches Gottes (Gott selbst) in diesem Zusammenhang problemlos? Wenn man das Wort „Gott“ ausspricht, denkt man doch gleichzeitig an „Person“. Aber auch Person und Zukunft sind miteinander verbunden. Die

²³ W. Pannenberg, *Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik*, in GMF, S. 42.

²⁴ Vgl. W. Pannenberg, *Der Gott der Hoffnung*, in *Grundfragen Systematischer Theologie*, Göttingen 1967, S. 394.

Person ist auch kein vorhandenes Sein, sondern gerade das Gegenteil. Die Freiheit des Menschen versteht sich als Möglichkeit, sich zu distanzieren, als Aspekt der Existenz, der nicht völlig vorhanden gedacht werden kann. Sonst gäbe es keinen Unterschied zwischen der Person und den Dingen. Nicht nur Gott ist kein Vorhandenes, auch der Mensch als freies Wesen ist das Gegenteil von Vorhandenem. Er ist der dritte platonische Punkt, der anders als ein Ding zu verstehen ist – nur dann entsteht zwischen ihm und der Freiheit kein Widerspruch.

Diese Feststellung hat für unser Problem bedeutende Konsequenzen. Pannenberg schreibt:

Subjektivität und Personalität des Menschen sind nicht ein Vorhandenes, obwohl sie im Vorhandenen Gestalt zu gewinnen suchen. Wird das bedacht, dann wird auch deutlich, dass der Mensch nicht durch sich selbst Person ist, nicht durch Setzung seines Ich...²⁵

Wenn man voraussetzt, dass der Mensch in sich selbst den Ursprung der Freiheit hat, sagt man gleichzeitig, dass der Ursprung in dem zu suchen ist, was der Mensch schon vor dem Akt seiner Freiheit war. Das Personsein (das Subjekt der Freiheit) ist als immer schon Vorhandenes gedacht, nicht als durch die Freiheit sich erst verwirklichende Subjektivität. Diesen Fehler machen die atheistischen Beschreibungen der menschlichen Freiheit, die die Subjektivität des Menschen als Vorhandenes darstellen (A), die sich selbst trotzdem erst in ihrem Wahlakt (B) konstituiert. Mit Recht fragt Pannenberg nach der Identität des Ich in diesen beiden Momenten (A und B). Und er konkludiert: der Ursprung der Freiheit ist in einem anderen zu suchen als im zuvor bestehenden Ich, oder mit seinen eigenen Worten: „...menschliche Freiheit ist nur als zu verdankende“²⁶ zu verstehen²⁷.

Der Raum, in dem die menschliche Freiheit ihre Form erhält (Gesellschaft, Sprache, Mitmenschlichkeit), ist gleichzeitig ein Raum, in dem die Freiheit unterdrückt ist. Obwohl die Person sich in der Begegnung mit den Anderen als freie

²⁵ W. Pannenberg, *Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik*, in GMF, S. 44.

²⁶ Ebd. S. 44.

²⁷ Es scheint, dass F. Hermanni Pannenburgs Argumentation nicht verstanden hat. Er schreibt: „...ein Wesen, dessen Dasein und Sosein Produkt eines anderen ist, kann sich nicht von Grund auf selbst bestimmen. Mit anderen Worten: Frei im Sinne absoluter Spontaneität scheint nur dasjenige Wesen, das sich selbst konstituiert...“, F. Hermanni, *Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie*, Wien 1994, S. 56. Pannenberg macht die Schwierigkeiten der Selbstkonstituierung klar, zugleich schildert er die Aporien der atheistischen Kritik. Die Schöpfung ist auch nicht als „Gottes Produktion“ zu sehen, was schon Schelling in seinen „Untersuchungen“ (vgl. S. 346–347) deutete.

gewinnt, haben die Anderen ihre Freiheit auch nicht aus sich selbst. Deswegen sucht man vergebens in der mitmenschlichen Person den Grund der Freiheit.

Freiheit als gemeinsame begründen, das könnte nur eine personhafte Wirklichkeit übermenschlicher Art leisten, die im Unterschied zur menschlichen reiner Akt der Freiheit wäre²⁸.

Mit diesen Worten postuliert unser Verfasser aber keine göttliche Person, oder Gott als Person, denn seine Analysen haben nicht die Form von „Gottesbeweisen“. Sein Formdenken kann wohl eher als ein Beweis der Endlichkeit des Menschen gelten. Das Wesentliche im Menschen (vor allem seine Freiheit) lässt sich nur schwer ohne den Gottesgedanken erklären. Die bisherigen Darstellungen der Verfasser machen klar, dass Gott und die Freiheit des Menschen nicht so anti-nomisch verstanden werden müssen, wie die atheistische Kritik meint.

2.5. *Das Gute und das Böse – Wahlmöglichkeit?*

Am Ende der Darstellung von Schellings Schrift wurde nur kurz angedeutet, dass er den formellen Freiheitsbegriff des Idealismus durch ein Vermögen des Guten und des Bösen (352) ersetzt. Dieser Gedanke ist auch von Pannenberg analysiert worden. Die theologische Tradition (z. B. Augustinus) hat Freiheit und Verantwortung sehr oft in Bezug auf die Wahlmöglichkeit (*liberum arbitrium*) zwischen dem Guten und dem Bösen (*libertas ad opposita*) erörtert. Ist aber diese Indifferenz (*indifferentia ad opposita*) überhaupt für den Menschen möglich? Von Pannenberg wurde sie als eine „künstliche, wirklichkeitsfremde Konstruktion“²⁹ bezeichnet. Zwischen dem Guten und dem Bösen besteht keine klare Alternative. Beide sind keine konkreten wählbaren Gegenstände, vielmehr hat der Mensch ein Verhältnis zu beiden. Der Wählende entscheidet sich nur für das, was ihm gut scheint, sonst würde er es nicht wählen. „Wollen und das Wählen des Gewollten sind eins“³⁰. „Das Gute“ kann objektiv das Böse sein. Damit wird das Vermögen des Willens zur Entscheidung zwischen dem Guten und dem Bösen nicht geleugnet. Es gründet sich in der menschlichen Fähigkeit zur Distanzierung von den Objekten. Die Künstlichkeit der oben erwähnten Konstruktion besteht darin, dass viele Dimensionen menschlicher Existenz nicht zur Wahl stehen. Man kann zwischen Gegenständen wählen. Die Einstellungen zur Welt, das Sichselberwollen

²⁸ W. Pannenberg, *Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik*, in GMF, S. 45.

²⁹ Vgl. ATP, S. 113, 114.

³⁰ Ebd. S. 109.

des Menschen und besonders unser Verhältnis zu Gott sind nicht mehr zu wählen. Der Mensch existiert immer schon in einer Ausgangslage, die die Bedingungen seiner Natur bilden. Die „Alternative“, das Gute oder das Böse, kann auch nicht die Verantwortung des Menschen erklären. Die wesentliche Freiheit ist nach Pannenberg im aristotelischen Freiheitsbegriff ausgedrückt, der von Thomas in folgender Definition übernommen wurde: *liber enim est qui sui causa est*, frei ist der Mensch, der um seiner selbst willen ist³¹. Der Freiheitsbegriff bezieht sich also auf die Ganzheit des menschlichen Daseins. Von ihrer Bestimmung her ist die Person verantwortlich für die Realisierung ihrer Menschlichkeit. Verantwortlich zu sein bedeutet, Bewusstsein der eigenen Identität (welche die Rolle eines Soll-Begriffs hat) zu haben und im eigenen Handeln dieses zum Ausdruck zu bringen. In seiner gegenwärtigen Lebenssituation soll der Mensch verantwortungsvoll die Bestimmung seines Selbstseins realisieren³². Hier ist besonders klar zu erkennen, dass die wesentliche Freiheit nicht darin besteht, *dass* man wählt, sondern *was* man wählt.

Als Zusammenfassung der bisherigen Analysen soll eine Stelle aus einem Brief Pannenbergs an M. Pagano vom 16.XI.1972 zitiert werden:

Se si intende la libertà, come io cerco di fare, come libertà donata (*geschenkte Freiheit*), allora il fenomeno della scelta non ha lo stesso significato che ha per il concetto tradizionale della libertà come *libertas ad opposita*. (...) Nella scelta si tratta di ponderare le possibilità, per scoprire la «migliore». Ma quale sia la possibilità migliore è cosa che dipende dalla posizione del fine, la quale precede già l'atto dello scegliere. Il fine della mia esistenza, però, non va descritto nello stesso modo come oggetto di una scelta, ma piuttosto come oggetto del processo di scoperta della mia identità (...). La responsabilità dell'uomo io non l'intendo a partire dalla situazione della scelta (nel senso di una *indifferentia ad opposita*), ma piuttosto a partire dal fenomeno dell'obbligazione etica, che deriva dal compito della realizzazione della propria identità. (...) Più chiaro è già il fatto che la società rende responsabile l'uomo, quando lo conduce in giudizio. Con questo certo la società non ha un pieno potere sull'identità dell'uomo, ma qui diviene pure chiaro che la responsabilità è espressione dell'obbligazione etica dell'uomo in rapporto alla sua identità che è da realizzare³³.

³¹ Vgl. ebd. S. 112.

³² Vgl. ebd. S. 107–113; W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 2 Göttingen 1991, S. 296–297, 298–300.

³³ M. Pagano, *Storia ed escatologia nel pensiero di W. Pannenberg*, Milano 1973, S. 231, 232.

3. Schelling und Pannenberg. Zusammenfassung

Das Ziel des vorliegenden Artikels bestand darin, Schellings und Pannenburgs Sicht auf die Freiheitsproblematik darzustellen. Im letzten Abschnitt sollen nun die Gemeinsamkeiten, aber auch die Unterschiede angesprochen und damit das Ganze zusammengefasst werden.

3.1. Schelling beweist, dass die formelle Freiheit im System möglich ist. Die Abhängigkeit widerspricht der Freiheit nicht, was in der Gottesoffenbarung besonders klar zu sehen ist (hier legt Schellings Argumentation auch die Schwächen des Spinozismus bloß). Der Mensch als Abbild Gottes ist ein freies Wesen. Seine Freiheit kann nur durch Gott gerettet werden. Wo Schelling aber den Menschen als ein Wesen, das in Gott frei ist, beschreibt, gibt er keine Argumente an, sondern begründet intuitiv (Bibel und Mystiker).

Pannenberg weist darauf hin, dass die menschliche Freiheit aus sich selbst nur schwer zu erklären ist. Die Bemühungen der alten Metaphysik (Wirklichkeit als System des Vorhandenen), deren Analysen die menschliche Freiheit zu schildern versuchten, kritisiert er mit den Argumenten der Philosophie des Prozesses. Das, was Schelling durch den Begriff der Abhängigkeit zum Ausdruck brachte, bringt Pannenberg durch die Naturbedingungen zum Ausdruck.

3.2. Schelling postuliert eine neue Form des Gottesgedankens und deutet damit auf einen neuen Begriff der Freiheit hin. Die nicht mehr bloß formelle Freiheit sieht er in der Möglichkeit des Guten und des Bösen. Primär geht es hierbei um das Theodizeeproblem. Indirekt aber sieht Schelling die Freiheit in der Wahl zwischen dem Guten und dem Bösen.

Pannenberg ist der Meinung, dass sowohl Gott als auch der Mensch anders gesehen werden sollten denn als Vorhandenes. Die wesentliche Freiheit versteht er als geschenkte Freiheit, die aber keine Alternative zum Begriffspaar Gut und Böse liefert, sondern in Verantwortung für ihr Menschsein ihre Identität (dynamische Fassung) realisiert. In der Frage nach der wesentlichen Freiheit des Menschen eröffnet Pannenberg eine neue Perspektive, in der nur Gott als der Ursprung der Freiheit gedacht werden kann (anders als im Idealismus, wo die Freiheit einer Seinsbestimmung gleicht), was aber nicht die Rolle eines Gottesbeweises spielen soll. Pannenberg zieht schließlich auch die Konsequenzen aus der formellen Freiheit (Autonomie), die nicht selten unbeschränkte Selbstverfügung bedeutet. Die zeitliche Perspektive, die bei Schelling nur in der Vergangenheit verankert ist, erlangt bei Pannenberg ihre große Bedeutung in Bezug auf die Zukunft.

Literaturverzeichnis:

Quellen:

- Pannenberg W., *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1993 (Vandenhoeck & Ruprecht; abgekürzt ATP).
- Ders., *Anthropologie und Gottesfrage*, in *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*. (S. 9–28), Göttingen 1972 (Vandenhoeck & Ruprecht; abgekürzt GMF).
- Ders., *Christliche Theologie und philosophische Kritik*, in *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*. (S. 48–77), Göttingen 1972 (Vandenhoeck & Ruprecht).
- Ders., *Der Gott der Hoffnung*, in *Grundfragen Systematischer Theologie*, Bd. 1. (S. 387–398), Göttingen 1967 (Vandenhoeck & Ruprecht).
- Ders., *Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik*, in: *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*. (S. 29–47), Göttingen 1972 (Vandenhoeck & Ruprecht).
- Ders., *Systematische Theologie*, Bd. 2, Göttingen 1991 (Vandenhoeck & Ruprecht).
- Ders., *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Göttingen 1962 (Vandenhoeck & Ruprecht).
- Schelling F.W.J., *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Stuttgart 1995 (Reclam; abgekürzt UWF).

Sekundärliteratur:

- Baumgartner H.M., *Zur Einleitung: Übersicht, Aufbau und Problemanzeigen*, in O. Höffe, A. Pieper (Hrsg.), *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (S. 35–53), Berlin 1995 (Akademie Verlag; abgekürzt WK).
- Drehen V., Gräb W., Weyel B. (Hrsg.). *Kompendium Religionskritik*, Göttingen 2005 (Vandenhoeck & Ruprecht).
- Hermann F., *Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie*, Wien 1994 (Passagen Verlag).
- Marquard O., *Schelling – Zeitgenosse inkognito*, in H. M. Baumgartner (Hrsg.), *Schelling* (S. 9–26), Freiburg/München 1975 (Verlag Karl Alber; abgekürzt SK).
- Pagano M., *Storia ed escatologia nel pensiero di W. Pannenberg*, Milano 1973 (U. Mursia & C.).
- Sartre, J. P., *Ist der Existenzialismus ein Humanismus?*, in *Drei Essays*, Ullstein 1989 (Taschenbuchverlag).
- Schwanz T., *Das Problem des malum morale bei Schelling 1792–1809*, Mskr., München 1992.
- Tilliette X., *Die Freiheitsschrift*, in H. M. Baumgartner (Hrsg.), *Schelling* (S. 95–107), Freiburg/München 1975 (Verlag Karl Alber).
- Vergauwen G., *Absolute und endliche Freiheit. Schellings Lehre von Schöpfung und Fall*, Freiburg 1975 (Universitätsverlag; abgekürzt AEF).
- Zeltner H., *Schelling*, Stuttgart 1954 (Fromman – Holzboog).