

Freiheit im Widerstreit Reformatorisches Freiheitsverständnis und moderne Sittlichkeit

DIETRICH KORSCH

I. Die herkömmliche Alternative und ihre Grenzen

Dass zwischen Reformation und Neuzeit ein bestimmungsbedürftiger Zusammenhang besteht, leuchtet allen Kundigen ein. Auf der einen Seite wird man sagen können, dass die Reformation selbst in die Bewegung der Neuzeit hineinführt. Auf der anderen Seite ist es jedoch so, dass sich die Neuzeit ihrerseits von der Reformation unterscheidet. Jenen Zusammenhang und diese Unterscheidung zu artikulieren, gehört zu den beständigen Aufgaben evangelischer Theologie. Dabei hat sich in den letzten 130 Jahren ein eigentümlicher Gegensatz aufgebaut. Der sei im Folgenden an den Positionen umrissen, die sich mit den Namen Albrecht Ritschl und Friedrich Gogarten verbinden.

Für Ritschl steht es fest: Die Reformation ist der Grund des neuzeitlichen Sittlichkeitsgedankens. Ja, die reformatorische Sittlichkeit reicht sogar über den Umfang der als neuzeitlich verbindlich benannten Sittlichkeit, wie man sie etwa bei Immanuel Kant finden kann, hinaus. Und dies in doppelter Weise. Einerseits nämlich weiß die Reformation darum, dass die Sittlichkeit von einem religiösen Grund getragen ist, der nicht in deren eigene Zuständigkeit fällt. Und sie weiß auf der anderen Seite, dass der Erfolg der Sittlichkeit nicht von dem Bemühen und der Anstrengung der handelnden Individuen allein abhängt. Ritschls großes Werk »Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung« (1. Aufl. Bonn 1870-74) ist nichts anderes als das Programm einer religiösen Sittlichkeit, das aus der Bibel geschöpft wird und das sich in der Geschichte vollenden soll. Damit, so meint Ritschl, ist den Zwiespältigkeiten und Unsicherheiten der modernen Sittlichkeit aufzuhelfen, und es lässt sich zeigen, dass die christliche Religion eine für die Moderne heilende Kraft besitzt. Allerdings wird man fragen können,

ob in dieser Konzeption die Selbständigkeit der modernen Sittlichkeit, nämlich gerade ihre Selbstunterscheidung von den religiösen Herkünften – wie man es abermals bei Kant zu sehen vermag – wirklich ernst genommen worden ist. Die Folgegeschichte der Ritschl'schen Theologie scheint das Gegenteil zu belegen.

Friedrich Gogarten hat, als Schüler Troeltschs, das Ritschl'sche Programm nicht mehr geteilt. Ihm ist der Unterschied zwischen der modernen Welt und ihrer reformatorischen Vorgeschichte so deutlich geworden, dass er diesen Unterschied zu einer Konfrontation zwischen der christlichen Religion einerseits und der Sittlichkeit der modernen Welt andererseits proklamiert hat¹. Der Autonomie, und vor allem der angemäßen der Moderne, widerspricht die Wirklichkeit im christlich-religiösen Sinne. Diese Differenz ist für Gogarten darum so schroff, weil sie bis in den Grund der Sittlichkeit zurück reicht. Dem Gottesverhältnis, dem sich das reformatorische Selbstverständnis als »Bindung des wirklichen ... Menschen an den wirklichen ... Gott«² verdankt, widerspricht das auf sich selbst bezogene autonome Subjekt. Ja, dieses Subjekt kann selber als expliziter Repräsentant der Sünde verstanden werden. Darum, so Gogarten, kommen diese beiden Typen der Sittlichkeit nicht mehr überein. Auch hier liegt die Frage auf der Hand: Ist mit dieser Deklaration des Unterschiedes auch wirklich der Begriff der Differenz schon erreicht? Diese Frage verschärft sich insbesondere dann, wenn man sieht, dass beide Positionen durchaus zeitgeschichtlich motiviert sind.

Was man bei Ritschl sehen kann, ist der Versuch, das Christentum an die Entwicklung der modernen bürgerlichen Welt so anzuschließen, dass es dessen Tendenzen fortsetzt, aber seine Schwächen heilt. Was man bei Gogarten beobachten kann, ist die Bemühung darum, an den Grenzen der bürgerlichen Welt, die zumal nach dem Ersten Weltkrieg deutlich empfunden wurden, das Christentum als die große Alterna-

¹ Friedrich Gogarten, Protestantismus und Wirklichkeit. Nachwort zu Martin Luthers »Vom unfreien Willen«, 1924, in: Jürgen Moltmann (Hg.), Anfänge der dialektischen Theologie, Bd. 2, TB 17, München 1967, 191-218.

² Friedrich Gogarten, Protestantismus (wie Anm. 1), 215.

tive ins Spiel zu bringen. Beide Optionen lassen sich bei distanzierter Betrachtung schon darum rein für sich und im Verlauf der Geschichte nicht halten, weil dem Bürgertum nicht zu entkommen ist. Es lässt sich, soweit wir sehen können, bis jetzt nicht überwinden. Darum empfiehlt es sich, von einer so zeitgeschichtlich positionierten Zuordnung oder Abgrenzung zunächst einmal wieder Abstand zu nehmen und die beiden Typen reformatorischer und moderner Sittlichkeit ohne unmittelbare praktische gesellschaftsgestaltende Absicht einander gegenüber zu stellen. Dabei kann man sehen, dass es bei dem Konflikt, den man auch nicht zu verschweigen braucht, um eine alternative Bestimmung der Frage geht: Wer ist souverän?

II. Wer ist souverän?

Der Souveränitätsbegriff ist bei Carl Schmitt klassisch definiert worden: »Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand bestimmt«³. Tritt man in eine Meditation dieses Satzes ein, dann zeigt sich dreierlei. Erstens: Der Souveränitätsbegriff wird über den Gedanken des Rechtes artikuliert. Souverän ist dann also, wer darüber bestimmt, wann das Recht in Geltung zu setzen ist bzw. wann dessen Geltung aufzuheben ist. Dabei dürfte der Gedanke der Aufhebung des Rechtes darum, weil er sich auf eine möglicherweise empirische Figur bezieht, durchschlagender sein als der Gedanke der Setzung des Rechtes, wie er etwa in den frühneuzeitlichen Vertragstheorien bedacht wurde. Zweitens: Der Souveränitätsgedanke lässt das Recht dann durchaus bestehen – freilich nur unterhalb des die Rechtsgeltung begrenzenden Souveränitätsaktes. Und schließlich: Der Souveränitätsakt selbst ist ein Akt der Gewalt, also einer unmittelbaren und nicht auskunftspflichtigen Tat, und enthält damit die Möglichkeit in sich, das Recht neu zu bestimmen.

Wendet man diesen über das Recht formulierten Souveränitätsgedanken einmal auf die Sittlichkeit an, dann stellen sich ganz analog

³ Carl Schmitt, *Politische Theologie* (1922), Berlin 82004, 11.

zu den drei Aspekten der Unterscheidung drei Fragen, die weiter erörtert werden sollen. Einmal: Wer setzt die Sittlichkeit in Kraft, und wer begrenzt sie? Damit ist die Frage nach der Quelle der Sittlichkeit gestellt. Weiter: Die Souveränität muss nicht bedeuten, dass materiales Recht, dass materiale Sittlichkeit ersetzt wird. Sie kann auch zugelassen werden, ohne aus der identischen Quelle zu entspringen, der sich der Souveränitätsakt selber verdankt. Und schließlich: Souveränität hat es mit dem Durchsetzen von Sittlichkeit zu tun, also mit dem Gelingen. Diese drei Aspekte – wo die Quelle der Sittlichkeit zu finden ist, wie Sittlichkeit in ihrem Vollzug und Verlauf zugelassen werden kann und inwiefern man von einem Gelingen der Sittlichkeit reden soll – sollen im Folgenden im Blick auf Martin Luther und Immanuel Kant als den zwei klassischen Autoren für den reformatorischen und den neuzeitlichen Sittlichkeitsgedanken erörtert werden.

III. Luthers Konzept religiöser Sittlichkeit

1. Die Basis

Luthers Sittlichkeitskonzept lässt sich in klassischer Knappheit und Prägnanz anhand seiner Schrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen« rekonstruieren.⁴ Dabei muss es darum zu tun sein, die beiden widersprüchlichen Sätze dieser Schrift, die ihren Auftakt bilden und ihre Gliederung abgeben, in ihrem sachlichen Zusammenhang zu verstehen.

»Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemandem untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.« (239) Worauf dabei alles ankommt, ist, diese beiden Sätze nicht nur als ein dialektisches Nebeneinander oder als eine Differenz von Aspekten zu verstehen, sondern in ihrem

⁴ Bequem greifbar in: *Martin Luther, Werke*, hg. v. *Gerhard Ebeling* und *Karin Bornkamm*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1983, 238-263. Die folgenden Seitenzahlen im Text beziehen sich hierauf.

Zusammenhang zu begreifen. Das heißt, die Konsequenz des Lebens des äußeren Menschen als Gestalt des inneren Menschen zu verstehen. Dieses Gefälle, das zweifellos zwischen dem inneren Menschen und dem äußeren Menschen besteht, muss als ein Bestimmungsgefälle verstanden werden.

2. Wie wird der innere Mensch frei?

Die Frage nach der Freiheit des inneren Menschen ist die Frage nach der Quelle der Sittlichkeit. Wer ist eigentlich der innere Mensch? Es kennzeichnet Luthers Auffassung, dass er, anders als die platonische Tradition es nahe legt, nicht schon den inneren Menschen als die geistige Innerlichkeit versteht, über die wir zweifellos verfügen. Sondern wer und was der innere Mensch ist, das wird erst durch das Hören des Wortes Gottes aufgedeckt. Das Hören des Wortes Gottes ist ein Vorgang der religiösen Kommunikation, also einer Rede und Widerrede, eines Hörens und Verstehens im Zusammenhang menschlicher Kommunikationsvollzüge im Blick auf und in der Herkunft von Gott. Die Bestimmung des inneren Menschen erfolgt allemal auf der Basis einer Anrede, die sich differenziert: einmal nämlich unter der Redeform des Anspruchs, sodann unter der der Verheißung. Mit diesen pragmatischen Kommunikationsformen sind die logischen Figuren der Negation und der Setzung verbunden. Im Anspruch wird dem Menschen eine Grenze zugemutet, anhand derer er die Negativität seines Vermögens einsieht. In der Verheißung wird ihm eine Zusage gemacht, die ihn sich selbst neu verstehen lässt. Die klassischen religiös pointierten Kategorien für diesen logisch-pragmatischen Sprachvorgang sind die Kategorien Gesetz und Evangelium. Das ist jetzt näher zu betrachten.

Das Gesetz ist die Kategorie, die den inneren Menschen als auf sich selbst zurückgeworfen konstituiert. Das sieht folgendermaßen aus: Dass wir immer handeln müssen, ist eine unbestreitbare anthropologische Tatsache. Alle unsere Handlungen stehen aber mit uns selbst als

handelnden Personen in Beziehung, und dies näher so, dass unsere Taten gewissermaßen ein Umfeld erzeugen, in dem wir selber als Personen definiert sind. Das bedeutet freilich auch, dass die Negativität unserer Handlungen, unsere Schuldhaftigkeit, unser Versagen, auf die Bestimmung unserer Person zurückschlägt. Wollten wir uns nur aus unseren Handlungen gewinnen, würden wir nie bei uns selbst ankommen. Genau diesen Sachverhalt notiert und fixiert die reformatorische Theologie unter dem Stichwort Gesetz. Das Gesetz deckt auf, dass dem Menschen keine Bestimmung seiner selbst aus sich selbst möglich ist, weil diese Bestimmung immer nur über das Verhältnis zu den eigenen Handlungen vorgenommen werden kann.

Dagegen nimmt das Evangelium geradezu eine Verwandlung der Person vor, indem es dem Menschen eine Beziehungsrelation aufdeckt, die ihm selbst gar nicht zur Verfügung steht, nämlich dass der Mensch vor all seinem Handeln seine Bestimmung aus Gott erfährt. Für das Menschsein des Menschen gibt es also eine ursprünglichere Definitionsbeziehung als die zwischen dem Subjektsein und dem Handeln. Das Subjektsein ist selbst schon durch seine Gottesbeziehung bestimmt. Diese Gottesbeziehung aber wird erst dann rein wahrgenommen, wenn der eigentümliche und verderbliche Zusammenhang zwischen menschlichem Sein und menschlichem Handeln in der Weise unterbrochen worden ist, dass deutlich wird: Das menschliche Sein kann nicht durch das Handeln bestimmt werden. Die Bestimmung des Menschen durch das Evangelium setzt mithin die Negativitätserfahrung des eigenen Subjektseins voraus. Das Evangelium gewinnt seine Präzisierung nur im Zusammenhang und im Gegenüber zum Gesetz. Oder noch einmal anders gesagt: Gesetz und Evangelium unterbrechen die enge Verknüpfung zwischen menschlichem Sein und Handeln und bestimmen das menschliche Sein neu über die Verheißung Gottes, die wesentlich gehört werden muss. Statt »Sein aus dem Handeln« könnte man sagen »Sein aus dem Hören«.

Schaut man nun in Luthers Freiheitsschrift noch näher hin, worin die Kategorien Gesetz und Evangelium und der Wechsel ihrer Zuständigkeit sich begründen, dann kommt man auf die Figur der Stellvertre-

tung (244-247). Christus ist es, der dem in seinen Handlungen verstrickten Menschen diese Verstrickung abnimmt und ihn neu zu sich selbst in Beziehung setzt. Wie ist das zu verstehen? Eigentlich ganz einfach, wenn man davon ausgeht und berücksichtigt, dass das menschliche Personsein wesentlich ein Sein in Beziehung ist. Hier lassen sich grundsätzlich zwei Arten von Beziehung unterscheiden. Auf der einen Seite diejenige Beziehung, die durch das Tun meiner Handlungen mich ins Verhältnis zu anderen Personen setzt; und dann Beziehungen, die auf mich selbst als Person wirken, durch die ich selbst als Person bestimmt werde. In aller Regel sind diese beiden Beziehungsdimensionen unausgeglichene, ja schärfer noch: Wir können die reine Beziehungsdimension nur über die mit dem Handeln verbundene Beziehungsaufnahme bestimmen und definieren. Die Notwendigkeit, diese beiden Beziehungstypen zu unterscheiden, führt zu dem, was Luther in die Metapher des fröhlichen Wechsels fasst. Die Beziehung zu Christus ist eine Beziehung zu demjenigen Mitmenschen, der es erträgt, über die aus dem Handeln geborene Beziehung bestimmt zu werden. Indem er diese durch das Handeln unweigerlich verursachte Verdinglichung auf sich zieht, trifft jenseits dieses Vorgangs das Moment reiner Beziehung ein, die sich dieser durch Handeln verursachten Verdinglichung überhebt. Damit aber ist die Beziehung zu Christus eine solche Bestimmung der menschlichen Person, die grundsätzlich und kategorial über den Selbstgewinn aus Handeln hinausgeht. Der Personentausch, von dem auch die Rede sein kann, ist also nicht als eine Auswechslung der handelnden Person zu verstehen, sondern als ein Identitätsgewinn – und zwar insofern, als dieser Identitätsgewinn sich einer Neubestimmung der Person, nämlich der eigenen Person, verdankt.

Es ist diese Erfahrung von Christus, die sich in der Rede von Gesetz und Evangelium niedergeschlagen hat. Gesetz und Evangelium sind gewissermaßen die kategorialen Ausformungen für den rechten Umgang mit den Bestimmungsvollzügen und den Bestimmungsproblemen des Menschseins.

3. *Worin besteht die Freiheit des äußeren Menschen?*

Hier geht es nun um die Durchführung der Sittlichkeit. Schauen wir dazu das Subjektivitätsmodell noch einmal näher an, womit der Zusammenhang von Selbstsein und Handeln gemeint ist, so wie er vom Gesetz aufgedeckt wurde. Darin sehen wir Folgendes: In dieser Relation zwischen Selbstsein und Handeln liegt eine doppelte, in sich selbst widersprüchliche Bezogenheit. Einmal: Die Handlungen wirken auf uns selbst zurück, indem sie unser Selbstbild generieren und stabilisieren bzw. destabilisieren. Auf der anderen Seite sind unsere Handlungen natürlich immer im sozialen Umfeld auf andere ausgerichtet bzw. werden von anderen wahrgenommen. Nun verhält es sich so, dass diese beiden Perspektiven grundsätzlich in einem Widerstreit zueinander stehen, denn auf die anderen ausgerichtet denken und für sich selber denken, das koordiniert sich so wenig wie Nächstenliebe und Selbstliebe. Über dieses Verhältnis von Nächstenliebe und Selbstliebe ließe sich die Aporie der Sittlichkeit, wie sie durch das Gesetz aufgedeckt wird, ganz anschaulich beschreiben. In all dem, was wir um der Nächsten willen tun, geht es insgeheim doch um uns selbst, so dass man sagen muss: Die Beziehung zu sich selbst dominiert über die durchaus als moralisch intendierte Beziehung gegenüber den anderen.

Darum ist es erst der im Personentausch vorgestellte Bestimmungswechsel der Person durch Christus, der eine Differenz zwischen diesen beiden miteinander im Widerstreit befindlichen anthropologischen Perspektiven eröffnet. Diese Möglichkeit der Unterscheidung freilich wirkt sich unmittelbar als Entlastung aus – in einer Figur, in der der Selbstbezug unhintergebar ist, unüberwindlich bleibt und darum nur durch die Beziehung zu anderen aufgebrochen und verändert werden kann.

In dem Moment aber, wo durch den Beziehungswechsel der Person die Differenz zwischen diesen anthropologischen Perspektiven eröffnet ist, wo sie also unterscheidbar werden, wird ein ganz elementarer anthropologischer Sachverhalt eindeutig und klar erkennbar. Es handelt sich darum, dass Menschen einander tatsächlich immer schon

gegenseitig beanspruchten. Das Handeln für andere und auf andere ausgerichtet ist durch und durch ein Grundzug menschlicher Sozialität, der gerade in seiner Gegenseitigkeit verstanden werden muss. Nicht nur ich bin verpflichtet, für andere zu denken und für sie zu handeln. Nein, es zeigt sich auch umgekehrt, dass andere sich in ihren Handlungen auf mich beziehen und mir Gutes tun. Dieses Verhältnis der zwischenmenschlichen Verwobenheit wird nun entlastet von der immer störenden Perspektive eigener Selbstsucht. Genau diese Einsicht in die immer schon bestehende Verbundenheit macht die Verbindlichkeit einer lutherischen Ethik aus, einer Ethik jenseits des Gesetzes. Damit wird der Sachverhalt einsichtig, dass sich Menschen durch ihr gemeinsames Leben in der Welt beanspruchen und dies auf eine so tiefe und elementare Weise, dass die gesetzförmige Anrede unter dem Stichwort ›Du sollst‹ nur ein schwacher, ja einseitiger Ausdruck für diese gegenseitige Beanspruchung darstellt. Man könnte auch sagen: Diese Formel ›Du sollst‹ ist lediglich der aufs Individuum gezielte Reflex dieser allgemeinen gegenseitigen Beanspruchung. Leicht lassen sich dann auch die in dieser gegenseitigen Beanspruchung enthaltenen humanen Interaktionsbezüge reziproker Abhängigkeit feststellen. Es sind die Abhängigkeiten und die gegenseitigen Fürsorglichkeiten strukturell zu identifizieren. Sie sind in den anthropologisch gegebenen Differenzen von Eltern und Kindern, von Männern und Frauen, von Menschen und Natur gegeben – Formen der Interaktion, die sich in der sozialen und politischen Ordnung eines Gemeinwesens niederschlagen. Das ethische Grundbewusstsein ist das Bewusstsein des eigenen Eingebundenseins in diese Beanspruchung durch die Gegenseitigkeit.

Wo dieses Netz gegenseitiger Verbundenheiten und Abhängigkeiten erkannt wird, da sind die Grundvoraussetzungen für gegenwärtige Achtung und gegenseitige Hilfe gegeben. Pointiert kann man sagen: Die Wahrnehmung, dass mir schon geholfen wird, und die spontane Reaktion meinerseits zu helfen sind beide ein intensiver Ausdruck christlicher Freiheit. Diese Freiheit in der anthropologischen Gegebenheitsweise der Gegenseitigkeit ist die Grundform reformatorischer Sittlichkeit.

4. Die Christusförmigkeit der Sittlichkeit

Einer der oft zitierten, aber nicht ebenso oft verstandenen Spitzensätze in Luthers Freiheitsschrift lautet: »Wohlan, mein Gott hat mir unwürdigem, verdammtem Menschen ohne alle Verdienste, rein umsonst und aus eitel Barmherzigkeit, durch und in Christus vollen Reichtum aller Frommheit und Seligkeit gegeben, so daß ich hinfort nichts mehr bedarf als zu glauben, daß es so sei. Ei, so will ich solchem Vater, der mich mit seinen überschwenglichen Gütern so überschüttet hat, wiederum frei, fröhlich und umsonst tun, was ihm wohlgefällt, und meinem Nächsten gegenüber auch ein Christ werden, so wie Christus es mir geworden ist, und nichts mehr tun als das, wovon ich sehe, daß es ihm not, nützlich und selig ist, weil ich doch durch meinen Glauben in allen Dingen in Christus genug habe.« (260)

Was in diesem Satz ausgesagt wird, ist nichts anderes als die Realisierung der untrennbaren gegenseitigen Verbundenheit unter den Menschen. Das ist der Tauschgedanke in seiner intensivsten Form. Dass ich im Blick auf meine eigene Selbstbestimmung der Person aufgrund der von Gott erfahrenen Bestimmung nichts mehr durch Handeln bewirken muss, das macht mich frei zur Wahrnehmung dessen, was andere bedürfen und worin andere mir schon geholfen haben. Allerdings gilt auch: Genau diese humane Interdependenz, die interessenfrei sein und werden kann, gelingt nur dann, wenn sie als die praktische Präsenz Christi im Glauben verstanden wird.

Von diesem Gedanken einer durch das Evangelium begründeten und gestalteten Gegenseitigkeit der Menschen miteinander und füreinander, von dieser Basis aus lassen sich moralische und rechtliche Formationen entwickeln. Gemäß dem Gedanken des Rechts bedeutet das: Im Recht sind diejenigen gegenseitigen Ansprüche fixiert, die minimal gegeneinander erfüllt werden müssen. Gerechtigkeit heißt dann die Aufdeckung der verbindlichen, und zwar für alle verbindlichen, Gegenseitigkeit. Im Gedanken der Sittlichkeit steckt dagegen das Moment, dass diese rechtlichen Verbindlichkeiten sich nur dann einhalten lassen, wenn eine grundsätzliche, nämlich über das einfache Maß der Ver-

pflichtung hinausgehende Zugewandtheit zum Anderen gegeben ist. Sittlichkeit heißt, die Nöte des Anderen wahrnehmen können und die eigenen Nöte anderen präsentieren können mit Aussicht auf positive Reaktion; auch dann, wenn diese gegenseitigen Ansprüche nicht auf der Basis äquivalenter Verbindlichkeit gegeben sind. Zur Sittlichkeit gehört gerade die Realisierung der Asymmetrie der Verantwortlichkeit.

Kann man denn sagen, dass dieser Typus einer reformatorischen Sittlichkeit jenseits der moralgesetzlichen Formulierung des ›Du sollst‹ Anspruch auf Allgemeinheit besitzt? Einerseits ja, denn die Beschreibung des sittlichen Problems, nämlich die Konfusion der Perspektive der Selbstbeziehung und der Beziehung auf andere, das ist ein Phänomen, das sich für alle möglichen und denkbaren Beschreibungen der Sittlichkeit geben lässt. Nein, sofern die konkrete Lösung der sich selbst einstellenden Unterscheidung zwischen mir als durch das Handeln definiertem Subjekt und mir als dem durch die Christusbeziehung definierten Subjekt sich nicht von selbst versteht, sondern ein spezifisches Merkmal der Christenmenschen ist. Aber schließlich drittens noch einmal ja, denn es ist allen Menschen unbenommen, es ist eben nichts anthropologisch Sonderbares, ein Christenmensch zu sein, sondern diese Unterscheidung zwischen mir selbst als handlungsgeneriertem Subjekt und mir selbst evangeliumsbestimmtem Subjekt ist eine Unterscheidung, die allen Menschen zugute kommen kann, wenn sie sie denn hören. Insofern enthält die Verkündigung der reformatorischen Sittlichkeit ein Moment der Verallgemeinerbarkeit in sich, wie es sonst nur härtesten deontologischen Theorien eigen ist.

IV. Kants Idee verpflichtender Moral

1. Die Basis

In seiner »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«⁵ aus dem Jahr 1785 hat Kant es vermocht, eine schlüssige Deutung des Verpflichtungs-

⁵ *Immanuel Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, hg. v. *Karl Vorländer*, PhB 41, Hamburg 1965 (8¹⁹⁹⁴). Die folgenden Seitenzahlen im Text beziehen sich hierauf.

moments in der Sittlichkeit zu geben, eben dieses als Ausdruck der menschlichen Freiheit zu verstehen und diesen Zusammenhang über den Gedanken des kategorischen Imperativs zu formulieren. Wie lässt sich dieser Zusammenhang von Freiheit und Sittlichkeit näherhin beschreiben?

2. Die Voraussetzung regelhaften Handelns und die Unmöglichkeit einer empirischen Begründung

Kants Voraussetzung ist zunächst ganz einfach und unmittelbar plausibel. In unseren Handlungen folgen wir bestimmten Regeln. Diese Regelhaftigkeit unseres Handelns gibt nicht nur uns selbst den Eindruck des Zusammenhangs unterschiedlicher Handlungen, sie begründet auch die Verlässlichkeit der Erwartung des Handelns unter Individuen in einem gemeinsamen kontinuierlichen Handlungsfeld. Die Frage ist: Wie lassen sich solche Handlungen bestimmen, oder: Woraus werden die Regeln erzeugt?

Hier gilt zunächst negativ: Diese Regeln können nicht empirisch bestimmt werden, also als Erfahrungstatsachen aufgefunden werden. Denn für eine empirische Regelgenese kämen nur zwei Möglichkeiten in Betracht. Entweder man versuchte die Summe möglicher Fälle aufzusammeln und für gemeinsame Typen von Fällen bestimmte Regeln zu fixieren. Das ist das kasuistische Verfahren, das für jeden bestimmten Fall die ihm zugemessene Regel aufzustellen verspricht. Doch dieses Verfahren ist schon deshalb unschlüssig, weil die Situationen, in denen wir uns befinden, unübersehbar vielfältig sind, so dass die Festlegung von Regeln gegenüber der Konkretion der Handlungssituation immer schon zu spät kommt. Eine andere Variante wäre es, nicht auf die objektive Situation zu achten, sondern auf die eigene Befindlichkeit. Also etwa eine emotiv-ästhetische Regelgenese zu favorisieren. Wir handeln nach dem, »was uns gut tut«. Aber auch diese Variante ist nicht schlüssig, denn es ist ja, wie jedermann weiß, so, dass uns zu verschiedenen Zeiten Verschiedenes gut tut, so dass wir gar keine Regel aufstellen könnten, die über die unmittelbare angenehme Wahrneh-

mung und Empfindung einer Situation hinausgeht. Beide Varianten, die kasuistische wie auch die emotiv-ästhetische, bewegen sich in einer unaufgeklärten Zuordnung von Selbst und Welt. Nach der kasuistischen Regelgenese ist der Bezug zur Welt die Ausgangsgröße, nach der sich auch die Regeln bestimmen sollen. Nach dem emotiven Verfahren ist der Selbstbezug maßgebend für das Weltempfinden. In beiden Fällen zieht eine Abstraktion ein, die tatsächlich durch unser reales Handeln immer schon unterlaufen wird, sofern wir in unserem Handeln doch einer Regel folgen, der wir uns selbst unterwerfen in Bezug auf eine Welt, in der wir handeln. Freilich gibt es einen prominenten Versuch, die Schwächen des isolierten Weltbezuges und des isolierten Selbstbezuges dadurch zu überwinden, dass man die Summe der Handlungen prädominieren lässt. Das ist der sogenannte Utilitarismus, der aus einem Verfahren von *trial and error*, von sich selbst Wohlfühlen unter bestimmten Handlungsbedingungen und dem Rückbezug der Handlungsbedingungen auf das handelnde Subjekt, so etwas wie eine Erfahrungsklugheit des Verhaltens zu genießen verspricht. Auf diese Variante soll hier nicht näher eingegangen werden; das Problem dabei ist und bleibt, dass Weltbezug und Selbstbezug nicht konsequent miteinander verknüpft werden.

3. Die Notwendigkeit einer transzendentalen Bestimmung der Regelhaftigkeit des Handelns

Während Kasuistik und emotive Regelbegründung empirisch verfahren, unterscheidet sich davon fundamental eine transzendente Begründung, nämlich: Woher lassen sich eigentlich Regeln generieren im Unterschied zu unserem Weltbezug, die gleichwohl auf diesen Weltbezug hin formuliert gedacht werden? Dabei gilt, dass diese Differenzierung zu unserem alltäglichen Weltverhaftetsein nicht eine leere Abstraktion vom konkreten Handlungsraum darstellt (eine weltfremde Regel-Sittlichkeit), sondern eine Distanzierung von diesem Handlungsraum meint, der dem Gewinn normativer Kriterien für das Handeln dient. Es geht also darum – und darin besteht die Grundeinstel-

lung des transzendentalen Verfahrens –, dass wir eine Maxime unserer Handlung (also diejenige Regel, der wir jetzt für einen, nämlich diesen bestimmten, Fall folgen wollen) aus dem Handlungszusammenhang isolieren und die Zuordnung unserer selbst als der Handelnden zu dieser Maxime reflektieren. Bereits diese Isolierung der Handlungsmaxime gegenüber der zur Handlung verpflichtenden Situation stellt ein erstes Moment von Freiheit dar, schafft sie doch eine reflexive Distanz gegenüber der Nötigung des Handlungszwangs. Ist diese Isolierung erst einmal vorgenommen, dann lassen sich unterschiedliche Handlungsmaximen mit der Möglichkeit von anderen Handlungsmaximen vergleichen. Das heißt, wir befinden uns auf einem Weg der Verallgemeinerung möglicher Handlungsmaximen. Wir vergleichen also nicht eine Handlungsmaxime mit ihrer Situation, sondern wir vergleichen eine Handlungsmaxime mit anderen Handlungsmaximen, und zwar im Blick auf die Möglichkeit von Handlungsmaximen überhaupt. Dieses Moment der Allgemeingültigkeitsprüfung funktioniert natürlich nur dann, wenn man unterstellen kann, dass nach diesem Verfahren auch die anderen im Handlungsfeld befindlichen Akteure sich ebenso orientieren. Das heißt, der Gedanke der Allgemeingültigkeitsprüfung impliziert eine Gegenseitigkeit des moralischen Verhaltens. Man könnte auch sagen: Gerade unter dem Schirm dieser Allgemeingültigkeitsprüfung entsteht die Bedingung möglicher Gegenseitigkeit moralischen Handelns. Was dann auf diesem reflexiven Weg der Allgemeingültigkeitsprüfung ermittelt werden soll, ist das, was für das Handlungsmoment unbedingt gilt. Die Reflexion und Bestimmung der Maxime, der mein Handeln folgt, geschieht dabei unbeschadet der tatsächlichen Verhaftetheit meiner selbst in den Handlungszusammenhang. Das heißt, die kritische Ermittlung des unbedingt Geltenden ist nicht die Konstitution der Handlung, sondern der Maßstab möglichen Handelns. Insofern gilt: Gerade diese Prinzipienreflexion auf die Maxime des Handelns bleibt an die empirisch fortlaufenden Handlungszüge gebunden. Dieser Zusammenhang zeigt sich sehr schön und sehr deutlich in den unterschiedlichen Formulierungen, die Kant dem kategorischen Imperativ gegeben hat. Die meistzitierte Fassung lautet:

»Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die Du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.« (42) Damit ist die Bewegung der Allgemeingültigkeitsprüfung angesprochen; man könnte diese Formulierung auch die reflexionstheoretische nennen. Von ihr ist zu unterscheiden eine andere, die man die intersubjektive nennen könnte: »Handle so, daß Du die Menschheit sowohl in Deiner Person als in der Person eines jeden anderen jederzeit zu gleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.« (52) Diese intersubjektive Formulierung des kategorischen Imperativs läuft zu auf eine universalistische Formulierung, nach welcher das wirkliche Handeln des Einzelnen eine Beförderung der gesamten Menschheit darstellt (53).

4. Der Gewinn der Freiheit durch das Sittengesetz

Die Einsicht in den Verpflichtungscharakter der Sittlichkeit ist als eine Orientierung im Handeln zu verstehen. Das Bewusstsein der Regelmäßigkeit und der eigenen Regelbefolgung ist als Differenz zur tatsächlich immer empirisch auftretenden Handlungssituation ein Differenz- und also ein Freiheitsgewinn. Gerade aus dem Verpflichtungscharakter also folgt die Verbindlichkeit der Orientierung. Die Reflexionsförmigkeit des kategorischen Imperativs ist als Moment von Selbstbestimmung zu verstehen. Abzusehen von der für die Sittlichkeit nur als verwirrend vorzustellenden Weltverhaftung gilt das nur, wenn eine positive Selbstbestimmung erfolgt. Und zwar hat diese Selbstbestimmung ihren Platz in der Relation zwischen den individuellen Maximen und dem allgemeinen Gesetz. Der Ort der Freiheit als Selbstbestimmung ist eben diese Zuordnung meiner speziellen Handlungsmaximen zum allgemeinen sittlichen Gesetz. Und eben diese Gemeinschaft der sittlichen Menschheit ist der Ort der Freiheit. So weit, so plausibel.

Dennoch gibt es im Kantischen Konzept eine doppelte Offenheit, und die hat Kant durchaus gesehen. Die erste Frage lautet: Worin besteht eigentlich die Motivation zur Sittlichkeit? Dafür entfällt auf jeden Fall das Motiv, dass Sittlichkeit nützlich sei. Gerade die Nützlichkeitsgesichtspunkte sind der empirischen Welt und dem Erfolg in

derselben entnommen und können für die Begründungsdimension, wie wir sahen, nicht ausreichen. Dagegen gilt, dass das Gesetz verpflichtet. Aber verpflichtet es, oder bedroht es? Motiviert es, oder hemmt es? Man kann die Auffassung vertreten, dass es gerade und nur das eigene Dabeisein im Vollzug der Reflexion ist, in der Zuordnung von Maximen und allgemeinem Gesetz, das dieses Unterworfenwerden unter das Gesetz, dieses Betroffenwerden von der Verpflichtung durchs Gesetz erträglich werden lässt. Ebendies aber verstärkt die Frage, ob das Gesetz für die Motivation zur Sittlichkeit konstitutiv ist.

Dieser Gedanke spiegelt sich – und damit deutet sich das andere Extrem an – darin, dass am Ende der Gedanke eines Erfolgs der Sittlichkeit doch nicht auszuschließen ist. Keine Sittlichkeit kann auf Dauer verbindlich sein, wenn sie den möglichen Erfolg sittlichen Handelns ausklammert. So gewiss die Verpflichtung des Gesetzes vor dem Gelingen gesetzförmiger Handlungen steht, so wenig kann es doch beim permanenten Widerspruch zwischen sittlich gesolltem und tatsächlich getanem Handeln bleiben. Ebendies ist aber der zweite Punkt, der bei Kant offen bleibt. Herkunft und Zukunft des Sittlichkeitskonzepts hängen ganz und gar in der praktischen aktuellen Wahrnehmung der Zuordnung eigener Handlungsmaximen zum allgemeinen Gesetz.

Natürlich hat Kant selbst diese beiden offenen Seiten gesehen und insbesondere den Gedanken möglichen Gelingens der Sittlichkeit breit ausgearbeitet. Wie man weiß, steht für das Gelingen der Sittlichkeit der Gottesgedanke nach seiner systematischen Funktion ein; denn Gott selbst und Gott allein ist das Symbol dafür, dass unsere sittliche Verpflichtung und unser sinnlicher Erfolg am Ende sich nicht widersprechen. Allerdings, so scheint es, hat Kant die Frage der Motivation der Sittlichkeit keineswegs so deutlich ausgearbeitet. An manchen Stellen lässt er die Vermutung ahnen, es könne die Religion sein (so wie er die Kirchenreligion versteht), die in gewisser Weise für die motivationale Verstärkung sittlichen Handelns in Frage kommt. Doch dieser Beitrag der Religion ist auf keinen Fall systematisch streng ausgelegt. Was dezidiert ausgeschaltet sein kann und ausgeschaltet bleiben muss, ist so etwas

wie ein göttlicher Impuls zur Sittlichkeit. Damit hätte Kant sich zu seiner Zeit auch nur höchst missverständlich ausgedrückt.

V. Kant und Luther

1. Die autonome Sittlichkeit als innere Form der Freiheit

Was man bei Kant sehen kann und begreifen muss, ist: Die Autonomie ist die Form der Freiheit. Und dieser Satz gilt unhintergebar. Alle moderne Freiheitslehre muss sich nach diesem Prinzip bemessen lassen. Allerdings ist in diesem Grundsatz durchaus aufgenommen die Einsicht, dass wir als Menschen gegenseitig hilfsbedürftig sind. Die Gegenseitigkeit bereits der Ausmittlung der Maximen freien Handelns war ja schon in unseren Überlegungen aufgetaucht. Es lässt sich darum durchaus behaupten, dass die Form der Gegenseitigkeit, die wir im zweiten Teil von Luthers Freiheitsschrift beobachten konnten, tatsächlich auch die Form der Autonomie ist, die der kritischen Ermittlung der Prinzipien der Sittlichkeit entspricht. Insofern kann man sagen: Kants Konzeption ist, was ihren kritischen Gehalt angeht, unbedingt verbindlich; und damit ist es ausgeschlossen, eine christliche Moral, eine christliche Sittlichkeit in Gestalt von Heteronomie auszuführen.

2. Das christliche Handeln als erfüllte Sittlichkeit

Aufgrund des in Teil III beschriebenen »Personenwechsels« gilt positiv: Christliches Handeln ist autonomes Handeln. Dass Gott in uns wirkt, ist gerade die Bedingung für eine eigene Selbstbestimmung. Zugleich gilt aber auch: Christliches Handeln kennt die Herkunft der Autonomie, und zwar eine Herkunft, die über das bloße Postulat der Freiheit hinausgeht. Ebendies wird in der Theologie als die rechtfertigungstheologische Selbstdifferenzierung zwischen mir selbst als Person und mir selbst als Subjekt meines Handelns formuliert. Zudem gilt: Christliches Handeln vertraut auf die auch empirische Zukunft der autonomen Sittlichkeit. Insofern sind sowohl die Entstehungsbedingungen

wie die Vollendungsbedingungen der Sittlichkeit in der christlichen Ethik, wenn sie Luther bereit ist zu folgen, formuliert, ohne dass dem Postulat der Autonomie als der inneren Form der Freiheit ein Abbruch getan würde. Allerdings impliziert genau das auch den Verzicht der christlichen Ethik auf heteronome Normierungen – und seien sie biblischen Ursprungs. Zu verzichten ist auf die Macht der Kirche als Durchsetzungsagentur von Sittlichkeit – und sei es in wohlgemeintem politischen Diskurs mit den besten sozialmoralischen Absichten.

VI. Das christliche Verständnis von Autonomie. Ein aktuelles Fallbeispiel

Dass das christliche Freiheitsverständnis in der Gegenwart eine aufklärende Rolle einzunehmen vermag, kann man an den Debatten ablesen, die im Jahr 2005 über die sogenannte Sterbehilfe geführt werden. Hier wird in einer geradezu erstaunlichen Schlichtheit von einer vermeintlichen Unmittelbarkeit der Freiheit Gebrauch gemacht, der nicht ohne Kritik bleiben kann. Wie man sich auf dem Boden einer zeitgemäßen christlichen Sittlichkeit dazu verhalten kann, das lässt sich an dem folgenden Text zeigen, den ich im Frühjahr und Herbst 2005 in der Theologischen Kammer der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck zur Diskussion gestellt habe.

In vielen gegenwärtigen ethischen Debatten wird unter Autonomie freies Handeln im Sinne ungezwungenen oder unbeeinflussten Entscheidens verstanden. Dieses Verständnis ist präzisierungsbedürftig. Jedes verantwortliche Handeln eines Menschen im Sinne von Selbstbestimmung setzt seine leibliche Existenz voraus. Insofern geschieht Handeln aus Freiheit aufgrund einer Voraussetzung, die nicht schon ein Produkt eigenen Tuns ist. Indem jeder Mensch in seinem Handeln sich als frei bejaht, nimmt er für sich selbst Menschenwürde in Anspruch.

Wer sich selbst als Voraussetzung seines freien Handelns bejaht, will auch von anderen anerkannt und bejaht werden. Darum ist für das Handeln Selbstbestimmung nötig, die das je eigene Verhalten unter solche Regeln stellt, die ge-

meinsame Freiheit auf Dauer ermöglichen. Dass wir uns in unserem leiblichen Leben anerkennen und bejahen, ist die Bedingung tatsächlich geübter Freiheit moralischen Handelns. Insofern ist darin immer auch schon die Bejahung anderer Menschen mitgesetzt als solcher, deren freies Handeln ebenfalls auf eine Annahme und Anerkennung ihrer selbst zurückgeht. Selbstbestimmung rechnet mit leiblich präsenten und moralisch verantwortlichen anderen Menschen im Umfeld eigenen Entscheidens. Autonomie als endliche Freiheit steht also von vornherein in einem sozialen Verantwortungszusammenhang, der Abhängigkeit voneinander einschließt und gegenseitige Hilfeleistung fordert.

Weil autonomes Handeln Selbstbejahung als Voraussetzung einschließt, muss sich diese Freiheit im konkreten Handeln stets neu bewähren. Solche Selbstbejahung fällt nicht immer leicht. Denn es gibt Lebenssituationen, die eine Annahme unserer selbst erschweren: vor allem Traurigkeit, Leid und Schmerz. Damit droht Freiheit unsichtbar zu werden. Sie wird aber dadurch nicht unmöglich: Zu sich selbst Ja zu sagen, ist und bleibt unerzwingbar, aber auch unverhinderbar.

Wenn die Freiheit des Handelns nicht herstellbar ist, so scheint sie doch widerrufbar – nämlich in dem als »Freitod« verstandenen Suizid. Allerdings ist diese Handlung darin paradox, dass sie das Ende weiteren freien Handelns darstellt. Zwar kann sich mit diesem Widerruf der Freiheit die Vorstellung größtmöglicher Freiheit verbinden, jedoch nur um den Preis der Zurücknahme leiblich freien Lebens. Aus diesem Grund stellt der »Freitod« keine verallgemeinerbare Handlung der Freiheit dar, kann also auch nicht als ihr Maß ausgegeben werden.

Weil Freiheit als Selbstbejahung in unserem leiblichen Leben immer nur aktuell und auf den jeweiligen Lebensmoment bezogen realisiert werden kann, stellen Handlungsaufforderungen an andere für bestimmte, aber zukünftige Fälle eine Abtretung eigener Freiheit dar und sind entsprechend kritisch zu beurteilen (»Patientenverfügung«). Auf keinen Fall ist dadurch das moralische Urteil derjenigen auszuschalten, die zum Handeln oder Unterlassen aufgefordert werden; sie haben auch und gerade in diesen Fällen ihre eigene Autonomie zu bewahren.

Zur Freiheit leiblichen Lebens gehört auch das Zuendegehen des Lebens. Aus der Perspektive der Menschen, deren leibliches Leben zu Ende geht, kommt

aber auch ein Loslassen des Lebens als Ausdruck der Autonomie in Betracht. Und zwar genau insofern, als es bewusst ist, dass die unendliche Bejahung durch Gott der eigenen Selbstbejahung vorausgeht. Darum kann es auch eine Zustimmung zum eigenen Sterben geben. Und darum dürfen auch Pflegende und Ärzte ein Leben zu Ende gehen lassen. Immer häufiger aber kann eine Zustimmung zum eigenen Sterben nicht mehr bewusst gegeben werden. In diesen Fällen ist wahrzunehmen, dass das Sterben in einem Verantwortungszusammenhang stattfindet, der eine u. U. sehr erschwerte Selbstbejahung mit der Frage nach Bejahung durch andere verknüpft. Diese Verwobenheit gehört zur Verfassung menschenwürdigen Lebens – und also auch die Zumutungen, die sich durch die Betreuung Sterbender ergeben. Dabei erstreckt sich die Verantwortung der Pflegenden für die Sterbenden auch auf ihre eigene Selbstbejahung als Pflegende – und zwar genau im Zusammenhang des Sterbens bzw. Sterbemüssens der Todkranken. In dieser Situation zu handeln, schließt den Entzug der Anerkennung gegenüber Sterbenden, also Tötungshandlungen, aus, wie es umgekehrt dazu nötig ist, die Fähigkeit Sterbender zur Selbstbejahung, etwa durch Schmerzlinderung, zu fördern.

Dass wir uns als leiblich freie Menschen nur annehmen, aber nicht machen können, das ist mit der reformatorischen These von der Unfreiheit des menschlichen Willens als Ausdruck der Rechtfertigungslehre gemeint. Der eigene Wille ist nicht in der Lage, seine eigene Freiheit zu schaffen – weder seine Grundlage noch seine Vollendung. Die Freiheit, zu der wir uns als Menschen herausgefordert finden, geht darauf zurück, dass wir von Gott bejaht sind. Autonomie als endliche Freiheit bewegt sich im Horizont dieser Bejahung. Diese Einsicht bewährt sich auch dann, wenn wir im Handeln die eigene Freiheit verraten; darin nämlich, dass sie uns eine Rückkehr zur Freiheit der Bejahung unserer selbst erlaubt. Und sie bewährt sich zuletzt im Angesicht des Todes, wenn es darum geht, das freie Handeln zu lassen – im Vertrauen, dass Gott, der als Grund unserer Freiheit anfänglich zu uns Ja gesagt hat, auch da unser Gegenüber ist und uns bejaht, wo wir von unserer Freiheit nicht mehr Gebrauch machen können.