

Freiheit als religiöse Leitkategorie

Protestantische Denkformen zwischen Luther und Kant

Jörg Dierken

I.

Protestantismus und Freiheit in einem Atemzug zu nennen, geht auf Hegel zurück. Für ihn ist der Protestantismus die Religion der Freiheit.¹ Der wesentliche Gehalt des Reformationschristentums sei, dass „der Mensch ... durch sich selbst bestimmt [ist], frei zu sein“.² Denn das „Prinzip der Subjektivität“ sei zum wesentlichen „Moment der Religion“ geworden.³ Es mache das Zentrum des protestantischen Gottesbewusstseins und seines Gottesgedankens aus. Überhaupt versteht Hegel das Christentum als Religion der Wahrheit und Freiheit. Besage Wahrheit, „sich im Gegenständlichen nicht [zu] verhalten als zu einem Fremden“⁴, so kennzeichne diese in der Menschwerdung Gottes gründende Übereinstimmung von menschlichem Subjekt und göttlichem Gegenstand auch den Freiheitsbegriff. Er verbinde diese Bestimmung der Identität allerdings noch „mit einer Bestimmung der Negation“.⁵ Danach ist die Identität des Divinen und Humanen keine Einerleiheit, sondern meint ein Beisichsein, das gerade mit der Differenz des Andersseins vermittelt ist. Entzweiung und Versöhnung gehören mithin in den Radius der Freiheit hinein, ebenso eine Negation des vorfindlichen partikularen Ich wie ein gegenläufiger Rekurs auf das indi-

¹ Vgl. v.a. G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, zit. nach: Theorie Werkausgabe (= ThWA), hg. v. E. Moldenhauer u. K.-M. Michel, Frankfurt a.M. 1969–71, Bd. 12, 492ff; bes. 496f; Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) dritter Teil, zit. nach ThWA 10, § 552 Anm.; Hegels Akademische Festrede zur dritten Säkularfeier der Confessio Augustana. Hg. u. übersetzt v. S. Strohm, in: Blätter zur württembergischen Kirchengeschichte 80/81 (1980/81), 208–229; Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 3: Die vollendete Religion, hg. v. W. Jaeschke, Hamburg 1984 passim. Vgl. zu Einzelheiten vom Vf., Hegels ‚protestantisches Prinzip‘. Religionsphilosophische Implikationen einer geschichtsphilosophischen Denkfigur, in: Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, hg. v. E. Weisser-Lohmann u. D. Köhler, Bonn 1998 (Hegel-Studien, Beiheft 38), 123–146.

² Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (ThWA 12), a.a.O., 497.

³ Hegel, Vorlesungen über die Philosophie III (ThWA 20), a.a.O., 53.

⁴ Hegel, Die vollendete Religion, a.a.O., 106.

⁵ Hegel, a.a.O., 106.

viduelle Selbst als ‚Dieses‘.⁶ Der grundsätzliche Freiheitscharakter der christlichen Religion ist nach Hegel freilich im griechischen und im römischen Katholizismus von den Religionsidealen einer kontemplativ-anbetenden Hingabe an die alles überstrahlende Gottheit und einer klerikalen Dominanz über die Welt überschattet geblieben. Manifest werde er erst im protestantischen Typus des Christentums. Dessen Aufkommen sieht Hegel mit der Entstehung der modernen Welt verwickelt. -

Hegels Gleichung von Protestantismus und Freiheit verdankt sich einer geschichts- und religionsphilosophischen Deutung mit hochgradig konstruktiven Anteilen. Der historische Befund indes ist demgegenüber auch für Hegel selbst zwiespältig. Er betont wiederholt, dass die lutherische Lehre „ganz die katholische“ sei; der alte Kirchenglaube sei weitgehend unangetastet geblieben.⁷ Allein in der Konzentration auf das Subjektivitätsprinzip, auf ‚Glauben‘ und ‚Genuss‘ als Erfahrungsformen des Göttlichen, konzentrierten sich die religiösen Freiheitsmerkmale des Protestantismus. Sie zeigten sich in der Innerlichkeit und Geistigkeit protestantischer Frömmigkeit, in der Aneignung aller religiösen Gehalte durch das prinzipiell gottunmittelbare Individuum als ‚Dieses‘ und schließlich im demokratisierten Zugang zu den religiösen Quellen durch Bibelübersetzung und gesteigerte Lesekompetenz. Von hier aus lassen sich Linien zur neu belebten Sphäre der Bildung ziehen; ihr korrespondiert eine Aufwertung der weltlichen Lebensformen von Familie und Beruf. Allerdings lässt Hegel keinen Zweifel daran, dass im Symbolbestand des Protestantismus Herrschaftssemantiken fortwirken und die subjektive Gewissheitsreflexion im Reformationschristentum vielfach den Charakter einer „innerlichen Quälerei und einer Jämmerlichkeit“ angenommen hat.⁸ Angesichts dieses Befundes fußt Hegels Identifikation von Protestantismus und Freiheit maßgeblich auf einer unbeabsichtigten Fernwirkung der reformatorischen Autoritäts- und Kirchenkritik: nämlich der politischen Schwächung der Kircheninstitution, die als Langzeitfolge die Herausbildung der autonomen Formen der modernen Sittlichkeit, v.a. des Staates, ermöglicht hat. Der Protestantismus ist die Religion der Freiheit insbesondere deswegen, weil er die neuzeitliche Differenzierung von Religion und Politik eröffnet hat. In ihrem Gefolge stehen weitere Ausdifferenzierungen, etwa die der bürgerlichen Wirtschaftsgesellschaft, des positiven Rechts und seiner Institutionen, sowie der weltlichen Bildung durch Wissenschaft und Kunst. Die

⁶ Von hier aus lässt sich leicht auf das Prinzip der Erfahrung hinüberblicken, das auf das eigene ‚Dabeisein‘ im subjektiven Gewahren eines Inhalts abstellt. Das Verhältnis von Bewusstsein und Inhalt lässt sich im Horizont der Erfahrung als Dialektik von Gewissheit und Wissen explizieren. Vgl. hierzu Hegel, Enzyklopädie (ThWA 8), a.a.O., § 7.

⁷ Hegel, Philosophie der Geschichte (ThWA 12), a.a.O., 495.

⁸ Hegel, a.a.O., 505.

Freiheit, von der Hegel sagt, dass sie religiös die Wahrheit in die Form der Versöhnung von Entzweitem fasse, ist in seinem kulturgeschichtlichen Protestantismus-Konzept offensichtlich mit der konfessionellen Entzweiung und ihren politischen Folgen verbunden.

Es nimmt denn auch kein Wunder, dass nicht die Religion allein für sich selbst dieser Freiheitswahrheit ansichtig werden kann. Die Kompetenz hierzu besitzt für Hegel letztlich nur seine philosophische Religionstheorie. Sie schaut die christentumsgeschichtlichen Reformationseignisse mit der modernen Kultur als ihrer Fluchtlinie zusammen. Für sie sind moderne Sittlichkeit und Protestantismus durch den gleichen Freiheitsgeist verbunden. In sie hinein soll denn auch die Religion ‚aufgehoben‘ werden – parallel zur praktischen Realisierung der Religion in den Formen der modernen Sittlichkeit. Nur durch die „unendliche Elastizität“ der philosophischen Form lasse sich das „protestantische Gewissen“ auf die Formative der modernen Sittlichkeit und Bildung hin durchsichtig machen.⁹ Die reformationstheologischen Bestände auf sie hin umzuformen, ist denn auch das praktische Anliegen Hegels. Begreift allein ‚die Philosophie‘ die sittliche Realisierung der Religion, so erhebt sich freilich die Frage, wo der Rekurs auf das Subjekt als ‚Dieses‘ in der Kontemplation des Geistes bleibt, wenn er sich infolge einer systematisch unausweichlichen Selbstreflexion in der Selbstreferenz eines *ewigen Selbstgenusses* – so Hegels höchstes geistphilosophisches Formativ – vollendet. Neben diesem Zug zur reflexiv-kontemplativen Vollendung der Philosophie lässt das Gefälle von Hegels Sittlichkeits-Denken auf den Staat, welcher im friderizianischen Preußen seine historisch-positive Erdung hat, jene Frage nach dem empirischen religiösen Subjekt aufkommen.

Hegels Protestantismus-Verständnis präformiert offenkundig eine Unterscheidung, die ein knappes Jahrhundert später Ernst Troeltsch bei seiner Taxierung der Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt prominent gemacht hat: die Differenzierung zwischen Alt- und Neuprotestantismus.¹⁰ Wie Hegel sieht auch Troeltsch die wesentliche Bedeutung der Reformation auf religiösem Gebiet in der um die Subjektivität von Herz und Gewissen zentrierten Bildung des Denkens und Fühlens. Durch deren Nadelöhr müssen alle religiösen Gehalte hindurchgeführt werden, jedenfalls sofern sie ‚Heilswirksamkeit‘ entfalten sollen. Dies habe den Grundstein für eine enorm gesteigerte Aufmerksamkeit auf die Kräfte der Personalität und der Individualität gelegt – eine entscheidende Voraussetzung für die moderne Idee der Autonomie. Trotz dieser Subjektivitätszentrierung bleibe aber ein primärer Objektivismus der reli-

⁹ Hegel, Enzyklopädie (ThWA 10), a.a.O., § 552, Anm.

¹⁰ E. Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (1902), München u. Berlin ⁴1926, 26.

giösen Gehalte bestehen. Luther und der Altprotestantismus gehörten wegen ihres Festhaltens an Dogma, autoritativer Bibel- und Lehrwahrheit, Wunderglauben und supranaturaler göttlicher Eingriffskausalität in den Horizont des Mittelalters. Die Freiheit eines Christenmenschen sei im Kontext einer Autoritätskultur gepredigt worden. Die kulturgeschichtliche Bedeutung der Reformation konzentriert sich für Troeltsch folglich auf die Folgen des inneren Bruchs der kirchlichen Kulturdominanz durch die konfessionelle Spaltung. Durch sie sei die religiöse Dimension des Subjektivitätsprinzips dann untergründig auch in nichtkirchliche Kulturgebiete eingegangen.¹¹ Die Autonomie der modernen Kulturideen wird so zum unfreiwilligen Erbe der Reformation. Hierzu zählen Individualismus, optimistische Diesseitsorientierung und Leistungswille, Aufmerksamkeit auf Empirie, Beförderung des Schul- und Bildungswesens, Menschenrechte und Gewissensfreiheit, pantheistische Immanenz letzter Ziele. Nicht die kirchliche Kultur des alten Protestantismus, jedenfalls die der dominanten Konfessionen,¹² sondern die Idee von der „Bestimmung des Menschen zur vollendeten Persönlichkeit durch den Aufschwung zu Gott“ sei die für die Moderne kulturell relevante Leistung des Protestantismus.¹³

Die protestantische Freiheitsreligion von der Kirche auf Kultur hin zu übersetzen und umzuformen, wird zum genuin neuprotestantischen Thema. Die entscheidenden religiösen Voraussetzungen hierfür wurzeln im protestantischen Subjektivitätsprinzip. Die für die Gestaltung der Weltverhältnisse relevante ‚Freiheit eines Christenmenschen‘ formt sich zur ‚sittlichen Persönlichkeit‘ um. Demgegenüber wird im Gottesverhältnis Luthers die Personalität des Menschen nur gebrochen thematisch, etwa im hoch ambivalenten Spannungsbogen zwischen Sündenbewusstsein und Fiduzialglaube. Dennoch gilt für Luther: ohne innerliche Aneignung der religiösen Gehalte kein Heil, ohne Glaube kein Gott. Beides gehört ‚zuhaufe‘. Und von beidem her lässt sich eine Linie zu den modernen Prinzipien der Autonomie und Selbstbestimmung ziehen. Dies ist bei der Ausarbeitung des neuprotestantischen Personalitätsideals akzentuiert worden. Maßgeblich wurde hierzu eine Interpretationslinie hervorgehoben oder auch konstruiert, die von Luther zu Kant – und darüber hinaus zum Idealismus – führt. Sie steht im Zeichen von Kontinuität, Radikalisierung und Zuspitzung religiöser Grundintuitionen – jedenfalls im Blick auf das Subjektivitätsthema. Kulturgeschichtliche Entzweignungsverhältnisse und Diskontinuitäten, wie sie für Hegel, aber auch Troeltsch maßgeblich sind, wurden

¹¹ Vgl. Troeltsch, a.a.O., 46f.

¹² Den frühneuzeitlichen, auf reformatorischem Boden erwachsenen Spiritualismus erachtet Troeltsch hingegen als eine Vorläufergestalt der Moderne. Allerdings ist die Wirkung der hochgradig individualisierten spiritualistischen Kreise insgesamt gering.

¹³ Troeltsch, a.a.O., 25.

vielfach abgemildert und geglättet. Doch auch Troeltsch selbst konnte angesichts des Subjektivitätsthemas den Beitrag des Protestantismus zur modernen Freiheitskultur auf seinem „eigentlichen ... Zentralgebiet ... des religiösen Denkens und Fühlens“ identifizieren, genauer auf einer religiösen „Metaphysik der Freiheit und der persönlichen Glaubensüberzeugung“ – so sehr er wie Hegel das Verhältnis von Protestantismus und Moderne über die mit den Stichworten Alt- und Neuprotestantismus verbundene spannungsvolle Dialektik bestimmte.¹⁴

Die Linie ‚von Luther zu Kant‘ ist vor allem im ethischen Protestantismus des 19. Jahrhunderts wiederholt zum Thema gemacht worden. Im Umfeld der Ritschl-Schule und des religionstheoretisch interessierten Neukantianismus konnte Kant geradezu in den Rang eines ‚Philosophen des Protestantismus‘ einrücken, der wesentliche Motive Luthers aufnimmt, aus ihren spätmittelalterlichen Fesseln befreit und unter reinigender Radikalisierung in die moderne Kultur hinein übersetzt. Auf diesen Grundton sind die einflussreichen Brückenschläge von Luther zu Kant aus der Feder von Friedrich Paulsen, Julius Kaftan, Bruno Bauch, Ernst Katzer und anderer mehr gestimmt.¹⁵ In systematischer Hinsicht stand der Bogen im Zeichen der Ethik. Von Luther her wurde der Protestantismus als eine die Persönlichkeit formende Sittlichkeitsreligion verstanden, die sich von einer religiösen Fixierung auf Kirche, Kult und Sakramentsmagie abhebt. Kant habe dies in seiner Ethik konsequent auf den Punkt gebracht. Luthers Gesetz, an dem das Evangelium und der hinter ihm stehende Gotteswille aufgehen, wurde mit dem kategorischen Imperativ in Zusammenhang gebracht. Insbesondere die lutherische und die kantische Eudämonismuskritik galt als verbindendes Merkmal der protestantischen Moralreligion unter dem Banner ‚von Luther zu Kant‘. Natürlich war dabei der Supranaturalismus in Luthers Gesetzesverständnis in die Vernunftimmanenz des nun seinerseits ‚heiligen‘ Sittengesetzes zu überführen, und natürlich waren die ethischen Passivitäts- und Askeseideale sowie der praktische Quietismus in eine Frömmigkeit tatkräftiger Weltgestaltung umzuwandeln. Es gelte die im Reformationschristentum nur halbherzig freigelassenen Kräfte der ethischen Subjektivität mit Kant auf die ihnen innewohnenden Konsequenzen hin zu entgrenzen.

Allerdings erhebt sich für diese Deutung das Problem, dass entweder die Religion zur Erfüllungsgehilfin der Moral degradiert wird – oder die

¹⁴ Troeltsch, a.a.O., 87, 102.

¹⁵ Vgl. F. Paulsen, *Kant der Philosoph des Protestantismus*, Berlin 1899; B. Bauch, *Luther und Kant*, Berlin 1904; J. Kaftan, *Kant der Philosoph des Protestantismus*, Tübingen 1905; ders., *Philosophie des Protestantismus. Eine Apologetik des evangelischen Glaubens*, Tübingen 1917; E. Katzer, *Luther und Kant. Ein Beitrag zur inneren Entwicklungsgeschichte des deutschen Protestantismus*, Gießen 1910. Vgl. als späten Beitrag W. Schultz, *Kant als Philosoph des Protestantismus*, Hamburg-Bergstedt 1960.

Moral sich autonomiefeln auf Religion gründet. Dieses Dilemma hat die Debatten um Kants ethische Religionstheorie seit Anfang an begleitet.¹⁶ Um es zu umgehen, muss das Thema ‚Luther und Kant‘ auf einen anderen Grundton gestimmt werden als auf den der vollendenden Radikalisierung einer zunächst nur halbherzig artikulierten Freiheits- und Sittlichkeitsreligion. Überdies passt zu diesem Grundton nicht, dass das Thema der personalitätskonstituierenden ethischen Freiheit in den genuin religiösen, das Gottesverhältnis prägenden Prinzipien des Reformationschristentums, unterbelichtet ist. Darauf haben die Interpretationen, die den Beitrag der Reformation zur Entstehung der modernen Welt durch die Dialektik von Alt- und Neuprotestantismus hindurch begreifen, wiederholt hingewiesen. Stattdessen ist, um die Bedeutung des religiösen Denkens Luthers für die Moderne auszuleuchten, das Freiheitsthema im religiösen Subjektivitätsprinzip zu entdecken und von ihm her freizulegen. Angesichts des Kontextes von Sünde und Gnade, in dem bei Luther Subjektivität und Freiheit expliziert werden, führt dies allerdings auf theologische Bestände, die sich nicht unmittelbar und nahtlos mit modernen Denkweisen zusammenbinden lassen. Die religiöse Fixierung auf den Sündengedanken scheint moderner Selbständigkeit diametral zu widerstreiten – insbesondere, wenn jener Gedanke in erbsündentheologischem Naturalismus ontologisiert wird. Und das Gnadenprinzip scheint im Schema paternalistischer Herablassung zu stehen. Mag Luthers theologisches Denken auch auf den von Gott unterschiedenen Menschen als ‚Diesen‘ in seinem Selbstsein zielen, so wird der damit verbundene Freiheitsgedanke sogleich durch einen willkürähnlichen göttlichen Absolutismus wieder verneint. Das ist in Kants Autonomiedenken anders. Für Kants Gott gelten grundsätzlich keine anderen moralischen Prinzipien als für den Menschen. Deshalb kann auch das Gottesverhältnis im Zeichen von Freiheit gefasst werden. Das kommt für Luther geradezu einem Frevel gleich. Schon dies erschwert es, den Bogen von Luther zu Kant über die Verschmelzung von Religion und Ethik zu schlagen. Demgegenüber – so sei im Folgenden ausgeführt – verbindet Luther und Kant ihr Focus auf die endliche Subjektivität. Dies wird jedoch nur dann ansichtig, wenn man auch die vermeintlich quer zum modernen Freiheitsthema liegende Problematik des Sünden- und Gnadenbewusstseins in den Blick nimmt. Ohne die hiermit verbundene Dialektik des Negativen bleibt Freiheit unterbestimmt. Zugleich sind aber auch die Differenzen zwischen Luther und Kant im Freiheitsverständnis zu markieren – um sie in geltungstheoretischer Kritik zu wägen.

¹⁶ Vgl. W. Jaeschke, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Teil I, 18–133. Stuttgart-Bad Canstatt, 1986.

II.

Es gehört zu den häufig notierten befremdlichen Befunden, dass die reformatorische Theologie in ihrer lutherischen Urgestalt das Verhältnis von Freiheit und menschlicher Subjektivität durch tiefe Zäsuren markiert. Die ‚Freiheit eines Christenmenschen‘ wird von Luther zwar im Blick auf innerweltliche Verhältnisse in kräftigsten Strichen hervorgehoben, im Blick auf das Gottesverhältnis jedoch scharf verneint. Gewiss wird der im Glauben Gerechtfertigte zum „selbthetter und werckmeyster“, der „gott ehret und die werck thut“. Auch wird er mit dem „froehlich wechsel“ von Sünde und Gnade durch die erlösende Vereinigung mit Christus zum König und Priester, welcher aufgrund seines Priestertums gar „gottis mechtig [wird,] denn gott thut was er bittet und wil“.¹⁷ Dennoch bleibt es im Blick auf die Konstitution dieser Freiheit bei gänzlicher Unfreiheit. Einen heilsrelevanten freien Willen gegenüber Gott spricht Luther dem Menschen rundum ab.¹⁸ Ein solcher Wille kommt für ihn geradezu der römischen Häresie, Gott in zweckrational kalkulierte Vertragsverhältnisse mit dem Menschen einzubinden und dadurch für dessen eudämonistische Selbsterhaltungsinteressen zu instrumentalisieren, gleich. Religion ist kein Handel mit der Gottheit, und Theologie keine Handelswissenschaft – wie schon bei Platon. Gegen die These des Erasmus von Rotterdam, das Verhältnis von Gott und Mensch gleiche einer Koordination von göttlichen und menschlichen Kräften, die in quantitativer Abstufung der Selbstursächlichkeits- und Freiheitsgrade auf das gemeinsame Ziel des Guten hinwirkten, polemisiert Luther in einer Mischung von brillanter Rhetorik und plumper Wunder- und Bibelgläubigkeit.

Der freie Wille sei, so Erasmus, als „Kraft des menschlichen Wollens“ zu verstehen, „durch die sich der Mensch dem zuwenden, was zum ewigen Heil führt, oder sich davon abkehren könnte“.¹⁹ Diese Kraft sei freilich immer nur eine untergeordnete oder mitlaufende Zweitursache des Heils; dessen Erst- und Letztursache sei natürlich Gott. Gegen diese Theorie der quantitativen Ursachenkoordination variiert Luther vielfältig das eine Argument, die Zweitursachen seien letztlich bedeutungslos, da in ihrer Kau-

¹⁷ M. Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen, 13; vgl. auch 12; 16 (WA 7, 25–28; BoA Bd. 2, 15–18).

¹⁸ Natürlich hebt die Unfreiheit des Willens nicht die voluntative Subjektivität auf. Die ‚Knechtschaft‘ des Willens bedeutet, dass die bestimmenden Faktoren in der Willenspsychologie menschlicherseits nicht zur Disposition stehen.

¹⁹ Erasmus von Rotterdam, De libero arbitrio DIATRIBE sive collatio, in: Werke Bd. 4, hg. u. übersetzt v. W. Lesowsky, Nachdruck Darmstadt 1995, I b 10 (S. 36/37): *Porro liberum arbitrium hoc loco sentimus vim humanae voluntatis, qua se possit homo applicare ad ea, quae perducunt ad aeternam salutem, aut ab iisdem avertere*. Ähnlich II a 2 (S. 38/39) u.ö.

salität immer nur mittelbare Instrumente der Erst- und Letztursache. Daher könne von einem freien Willen nicht die Rede sein. Dieser Einwand ist plausibel. Ebenso plausibel ist allerdings Erasmus' eher beiläufig angeführtes Argument, dass ohne Willensfreiheit alle Schuldzuschreibung gegenüber dem sündhaften Menschen nichtig ist.²⁰ Freiheit muss zumindest im Blick auf die Sünde, also das Nichtseinsollende, vorausgesetzt und unterstellt werden, wenn der Mensch für sie verantwortlich und vor Gott schuldig sein soll. Anderenfalls fällt dies auf Gott zurück: dann wird Gott entweder zum Urheber auch des Bösen, das er nicht will, oder es entsteht ein manichäischer Dualismus von zwei Göttern.²¹

Angesichts dieses Patts kann die Freiheitskontroverse zwischen Erasmus und Luther als Beitrag zur Ergründung des für die Neuzeit zentralen Verständnisses von Freiheit als *Verantwortlichkeit* gelesen werden. Um ihretwillen wird Freiheit in der praktischen Perspektive des subjektiven Weltzugangs immer schon unterstellt und zugeschrieben. In dieser Konstellation wird Freiheit indirekt, über ein Negationsgeflecht, thematisch. Dies zeigt sich an Erasmus' Verbindung des im Modus der Schuld artikulierten Zuschreibungsgedankens mit der nicht sein sollenden Sündennegativität. Ohne Zuschreibung kontrafaktischer Freiheit wird der in der Subjektivität gründende Weltzugang, also meine Verantwortlichkeit für das in meinem Radius Liegende, fortgespült. Die Freiheit ist keine Tatsache, die in einem Kräfteparallelogramm steht. Dies hebt Luther hervor. Freiheit ist kein empirischer Befund, wie die Kausalitätskooperationstheorie suggerieren mag. Ihre Quantifizierungen der göttlichen und menschlichen Anteile verdecken die qualitative Indirektheit im Freiheitszugang, die sub specie kontrafaktischer Zuschreibung steht. Darin ist Luthers Kritik zuzustimmen, so sehr Luther sich in den schon von Erasmus benannten Problemen selbst verstrickt.

Diese Probleme betreffen vordergründig eine deterministische Aushöhlung der Moralverantwortlichkeit des Menschen, hintergründig jedoch den Einzug eines fundamentalen Zwiespalts in Gott zwischen Allkausalität und partikularem Heilswillen. Er ist die Kehrseite der deterministischen Freiheitsleugnung im Gott-Mensch-Verhältnis. Der Zwiespalt in Gott schattet sich im Gottesbewusstsein des sich vor Gott verstehenden Menschen ab. In dessen mit der Dualität in Gott verwobenen Dialektik bleibt das Freiheits-thema auch in Luthers *religiösem* Denken präsent, so sehr es auch von einem theo-logischen Determinismus verschlungen zu werden scheint. Lu-

²⁰ Vgl. II a 2 (S. 38/39); II a 7 (S. 46/47); III a 6 (S. 98/99) u.ä.

²¹ Vgl. III a 2 (S. 92/93); IV 7 (S. 168/169); IV 12 (S. 178/179).

ther betont mit einprägsamer Redundanz, dass Gott alles in allem wirkt, und zwar mit einer Kontingenz ausschließenden Notwendigkeit.²²

Faktisch konzidiert Luther jedoch auch selbst die von Erasmus geltend gemachte Freiheitsunterstellung. Denn an ihr hängt über eine Zuschreibung von Tat und Tatfolgen²³ der Schuldcharakter der Sünde.²⁴ Die Schuld der Sünde einzusehen gilt gerade für Luther als *conditio sine qua non*, um die heilringende Gnade empfangen und als Gnade aneignen zu können.²⁵ Ohne selbstvollzogene Sündenerkenntnis besteht weder Möglichkeit für noch Hoffnung auf ein Heilmittel.²⁶ Und die Sünde muss als *eigene* Schuld verstanden werden, mag sie auch in der aus Gott stammenden Disposition des Menschen ihren Anlass haben oder gar auf eine im letzten unverständliche Prädestination Gottes zurückgeführt werden.²⁷ Damit hebt Luther weit schärfer als Erasmus auf die negative Form der kontrafaktischen Zuschreibung und die Negationsdialektik des Sündenbewusstseins ab. Es arti-

²² Vgl. nur M. Luther, *De servo arbitrio*, WA 18, 614f (= dt.: Daß der freie Wille nichts sei. Antwort D. Martin Luthers an Erasmus von Rotterdam, in: *Ausgewählte Werke*, hg. v. H.H. Borchardt u. G. Merz, *Ergänzungsreihe*, Bd. 1, ³1983 [Münchener Ausgabe], 22, 24–26). Nach Gottes wesensmäßiger Macht, seinem Willen, geschieht alles „aus Notwendigkeit“ (26 = WA 18, 617). Dies führt freilich in Probleme, wenn die Herkunft der widersetzlichen Beschaffenheit des von Gott gebrauchten Instruments, etwa der mit einem scharfem Beil verglichene sündhafte Mensch, erklärt werden soll. Dass auch Gott mit ihm nur schlecht zimmern kann, liegt zwar auf der Hand – evoziert aber auch die Frage, ob Gottes Kausalität dann nicht von der Beschaffenheit seines Instruments mitbedingt wird. Sie stammt aus dem Sein des Menschen, „wie er selbst ist“, hinter dem natürlich die Sünde oder ihre personifizierte Hintergrundsgestalt, der Teufel, steht (141 = WA 18, 709).

²³ Vgl. *De servo arbitrio*, WA 18, 683; 686 (= dt. 105; 109).

²⁴ Vgl. nur *De servo arbitrio* WA 18, 688 (= dt. 111). – Für diesen Gedanken steht Luthers Lehre vom Gesetz. An dessen Sollensforderung soll dem Menschen bekanntlich seine eigene Sünde aufgehen. Vgl. *De servo arbitrio*, WA 18, 676f (= dt. 95–97).

²⁵ Vgl. *De servo arbitrio*, WA 18, 632f (= dt. 43). Vonnöten sei ein ‚Sich-verloren-Geben‘ des Menschen, dem Gott seine Gnade zugesagt habe. Freilich kann diese Demütigung nicht aus eigener Kraft des Menschen allein erfolgen, sondern hängt am „Willen und Werk“ Gottes als „eines anderen“. Doch ohne das Gegenmoment einer Selbständigkeit des Subjekts, wie sie sprachlich im ‚Sich-verloren-geben‘ angezeigt ist, könnte Gott nicht als *anderer* gedacht werden. Vgl. die von Luther selbst an anderer Stelle akzentuierte Größe des Pronomens „sich“ bzw. „sich selbst“, die gar einer Selbständigkeit mit Ausschluss der Kraft des Heiligen Geistes gleiche: „*Non enim cogitas, quam magnum tribuas illi hoc pronomine SE vel SEIPSAM, dum dicis, potest SE applicare, porsus scilicet excludis spiritum sanctum cum omni virtute sua tanquam superfluum et non neccessarium.*“ (WA 18, 665 [= dt. 80]).

²⁶ Vgl. Luther, *De servo arbitrio*, WA 18, 767 (= dt. 218) ; WA 18, 632 (=dt. 43); WA 18, 767 (= dt. 218): „Wenn aber die Sünden nicht erkannt sind, besteht keine Möglichkeit, ein Heilmittel anzuwenden, noch eine Hoffnung darauf.“

²⁷ Vgl. *De servo arbitrio*, WA 18, 688 (=dt. 111); WA 18, 705ff (= dt. 135ff); WA 18, 752 (= dt. 198) u.ö.

kuliert sich im Selbsturteil als *Schuld*. Und es konstituiert eben darin die *Personalität des Ich coram Deo*. Dies kommt am deutlichsten in einem Glauben zum Ausdruck, der in Gott zwischen rettender Heilsquelle und blinder Allkausalität mit Verwerfungsfolgen unterscheidet.²⁸ Dieser Glaube ist die Kehrseite des Sündenbewusstseins. In beider Dialektik liegt Luthers Beitrag zum Freiheitsthema. Einhergehend mit einer *tendenziell antinomischen Dialektik des Gottesgedankens* wird über die Form der *kontrafaktischen Selbstbeurteilung* die *Subjektivität des endlichen Ich* erkundet.²⁹

Subjektivität wird so in ein Freiheitsverhältnis gegenüber naturalistischer Determination durch den Eudämonismus der Begierde gesetzt. Er ist das naturale Substrat der Sünde. Zur Sünde als solcher gerinnt es freilich nur in Verbindung mit einem subjektiven Sündenbewusstsein. Allerdings wird Luthers ganze Konstruktion überschattet von einem theologisch-supranaturalen Determinismus, der alle dialektische Subtilität wieder zuschüttet. Seine Auswirkungen auf die Anthropologie des ‚Block und Stein‘ gleichenden Menschen im Stande einer nahezu ontologisierten Sündhaftigkeit³⁰ tragen maßgeblich zum freiheitshemmenden Charakter des älteren Protestantismus bei. Das Freiheitsthema wird in freiheitsverneinenden Kategorien expliziert – jedenfalls im Blick auf den Menschen als im Hier und Jetzt lebende individuelle Person.

²⁸ Vgl. *De servo arbitrio*, WA 18, 709; 784 (=dt. 139; 244).

²⁹ In diese Dialektik gehört die Anerkennung seiner selbst als Sünder *coram Deo*. Mit ihr geht eodem actu einher, dass der sich *als* Sünder vor Gott bekennende Mensch schon nicht mehr *nur* Sünder ist, da er im Sündenbekenntnis als Äquivalent zur Selbstanerkennung als Sünder schon im ‚gerechten‘ Gottesverhältnis ist. Gerecht ist der Mensch nämlich gerade dann, wenn er sich vor Gott als ‚ungerecht‘ bekennt. Gerade dies macht menschliche ‚Heiligkeit‘ aus, die dem sich als Sünder bekennenden Heiligen freilich immer nur durch das Gottesverhältnis zukommt. Wer sich hingegen als gerecht erklärt, verurteilt Gott (vgl. Erste Psalmenvorlesung, Ps. 51: „Wer sich selbst als gerecht erklärt, verurteilt Gott, der ihn in der ganzen Schrift als Sünder hinstellt ... Wer sich selbst richtet und die Sünde bekennt, erweist Gott als gerecht und wahr; denn er sagt das von sich, was Gott von ihm sagt.“ [Luther Deutsch Bd. 1, 56 = *Dictata super psalterium*, WA 3, 289: „*Qui sese iustificat, Deum condemnat, qui illum peccatorem esse affirmat per omnes script.... Qui sese iudicat et confitetur peccatum, deum iustificat et verificat: quia dicit id de se, quod deus dicit de eo*“]). Folglich ist „jeder Heilige ein Sünder und betet für seine Sünden. So ist der Gerechte im Grund Ankläger seiner selbst“: Er ist als Sünder – gerade kein Sünder (Vorlesung über den Römerbrief, Röm 4, 7, Luther Deutsch, Bd. 1, 173 = WA 56, 270: „*omnis sanctus est peccator et orat pro peccatis suis. Sic iustus in principio est accusator.*“).

³⁰ Dies ist nicht erst bei Flacius Illyricus der Fall. Schon Luther selbst prägt Formulierungen, nach denen „wir ... von Natur böse“ sind (*De servo arbitrio*, dt. 142 [= WA 18, 711: „... *simus natura mali*“]).

Den zentralen Ort der Freiheit besetzt bei Luther denn auch nicht der Mensch, sondern *Gott*.³¹ Freiheit wird damit von allem Welthaft-Seienden abgehoben; sie gleicht dem reinen göttlichen Willen. In gewisser Ähnlichkeit zur Gotteslehre des spätmittelalterlichen Nominalismus ist Gott geradezu wesentlich Freiheit, und zwar über alle rationale Erkennbarkeit hinaus. Ist Gott exklusiv Freiheit, so ist Freiheit Gott. Diese ist tendenziell zur Willkür offen. Gott ist in sich selbst grundlos, sein Wille ist allein aus ihm heraus, keiner Instanz unterworfen oder menschlicher Vernunft gegenüber rechenschaftspflichtig. Sosehr diese Freiheit in Willkür übergeht, so sehr bewirkt sie alles in strenger Notwendigkeit – dem Grad nach fast wie bei Spinoza. Dieser göttliche Determinismus alles endlichen Seins und Wollens steht in Spannung zur subtilen Theorie der Subjektivität. Im Unterschied zum philosophisch ausgeklügelten Determinismus Spinozas³² führt Luthers theologischer Determinismus allerdings zu keiner Theorie der immanenten Kausalität Gottes in den Dingen. Luthers Gott ist mitnichten der innere Grund von welthaft-aktivem Selbsterhaltungsstreben, dem ‚conatus perseverandi‘. Statt Spinozas durch höchste Einsicht zu erreichender Indifferenz von Freiheit und Notwendigkeit brechen daher in Luthers Gott uneinsehbare Zwiespälte bis zum inneren, irrationalen Gegensatz auf. Luthers Gott wirkt zwar alles in allem, aber er hebt sich von den Kräften der Selbstbeharrung oder Selbsterhaltung des Naturhaft-Endlichen ab. Er bestimmt sich an einem der Welt entrückten Ort absoluter Kontingenz.³³ Er ist Allursächlichkeit und Widerspruch dagegen. Er vollstreckt die sündenfolgenkonforme Verdammung des Menschen und ist Wille zu kontrafaktischer Vergebung. Er wirkt die Sündenordnung der eudämonistischen Selbstbehauptung mitsamt ihrer Folge, dem Tod, obwohl er den Tod des Sünders nicht will. Und er schafft den Menschen als Wesen, das seiner schöpfungsmäßigen Natur nach nicht wollen kann, dass Gott ‚Gott‘ sei.³⁴

Diesen Widerspruch kann Luthers Gott nicht auflösen. Deshalb wird er selbst zum Ort des Widerspruchs von majestätischer, gleichwohl verborge-

³¹ Dass hier der zentrale Ort für das Freiheitsthema liegt, hat Troeltsch scharf gesehen. Vgl. Ders., *Luther, der Protestantismus und die moderne Welt*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, hg. v. H. Baron (1925), Nachruck Aalen 1981, 249.

³² Seine Grenze liegt in dem – strategisch unvermittelten – Bruch zwischen Ontologie und Erkenntnistheorie, den der Wechsel der Perspektive zwischen dem ersten und dem zweiten Teil der ‚Ethik‘ dokumentiert.

³³ Nur darum unterscheidet sich Gott von einer antiken Schicksalsgöttin. Vgl. WA 18, 706 (= dt. 136): „Spoliatus vero Deus virtute et sapientia eligendi quid erit nisi idolum fortunae, cuius numine omnia temere fiunt?“

³⁴ Vgl. M. Luther, *Disputatio contra scholasticam theologiam*, These 17: „*Non potest homo naturaliter velle deum esse deum, immo vellet se esse deum et deum non esse deum.*“ (WA 1, 224–228; hier 225 = dt.: *Disputation gegen die scholastische Theologie*, Luther Deutsch, hg. v. K. Aland, Bd. 1, ²1983, 355–362; hier 356).

ner Allkausalität und von gütig zugewandter, offenkundiger Vergebungserwartung. Luthers Freiheits-Gott wird zum Inbegriff einer rational unentwirrbaren Antinomik. Die Rationalisierung dieser Antinomik geschieht denn auch nicht unmittelbar durch Gott, sondern den *Menschen*.³⁵ Dessen Position als das Andere im Diesseits Gottes wird theologisch nicht eingeführt, aber für die Darstellung des in sich zwiespältigen Gottesgedankens beansprucht.³⁶ Der Mensch soll sich an das, was ihn etwas angeht, halten und davon eine andere Seite Gottes unterscheiden: „Quae supra nos, nihil ad nos“.³⁷ Diese andere Seite wird zwar auf die göttliche Majestät und Freiheit geschoben. Doch hiermit wird sie menschlicherseits in göttliche Irrationalität hinein rationalisiert – und so elegant entsorgt. Parallel zu dieser Unterscheidung der Seiten *in* Gott unterscheidet sich der Mensch *von* Gott als deren Einheit. Genau hierin liegt eine anthropologische Heilsdimension. Denn diese „bestimmte Unterscheidung“³⁸ von Gott und Mensch führt auf den Menschen als ‚Diesen‘, als endliche Person. Und sie korrespondiert der sündentheologischen Selbstergründung des Subjekts in seiner Distanzierung von sündenaffiner Selbstbehauptungsnaturalität. Denn die Sünde besteht darin, dass der Mensch „von Natur aus nicht wollen (kann), daß Gott Gott ist“; stattdessen wolle er, „daß er Gott und Gott nicht Gott ist“.³⁹ Diese Unterscheidung ist eine des Menschen – freilich immer nur vermöge seines Gottesverhältnisses. Es ist notwendigerweise mitbeansprucht. In der menschlicherseits getätigten Unterscheidung von Gott und Mensch übersetzt sich die *Antinomik des Göttlichen* in eine *Dialektik des Menschlichen*: Das Göttliche wird im Kontext des Sünden- und Schuldbewusstseins *sub contrario* präsent. Darum ist es nicht nichts. Dieser Umstand wird an den göttlichen Ort zurückgespiegelt: Glaubt der Mensch im wahrhaften Sündenbewusstsein doch nicht seinem unmittelbaren Selbsturteil, sondern dem Urteil Gottes über sein ‚falsches‘, weil sündhaftes Sein. Dieser ‚richtige‘ Glaube bringt ihn *in seinem Selbstverhältnis* zu einer *Distanz von sich*. Als Sünder distanziert ihn die Selbstbeurteilung von seiner Bestimmtheit durch die sündhafte Selbsterhaltung. Mit der Selbster-

³⁵ Kein anderer als der Mensch in seinem anklagenden Selbsturteil erweist Gott als gerecht. Vgl. Erste Psalmvorlesung, Ps. 51, 8: „Daher wird [Gott] von niemand anderem als gerecht erwiesen als von dem, der sich selbst anklagt und verdammt und richtet.“ (Luther Deutsch, Bd. 1, 54 = WA 3, 288: „*Quare a nullo iustificatur, nisi ab eo, qui se accusat et damnat et iudicat.*“)

³⁶ Darin ähneln sich Luther und Spinoza.

³⁷ De servo arbitrio, WA 18, 685 (= dt. 108).

³⁸ De servo arbitrio, WA 18, 614 (= dt. 22): „Oportet igitur certissimam distinctionem habere inter virtutem Dei et nostram, inter opus dei et nostrum, si volumus pie vivere“.

³⁹ Disputation gegen die scholastische Theologie, These 17 (s.o. Anm. 34).

kenntnis ist ein Moment von *Annihilation des Selbst* als *Schlüssel zur Welt* verbunden.⁴⁰

Hierin wird das Selbst zugleich *neu* erbaut. In Distanz zu sich, kann sich der Mensch *als ‚Dieser‘* gerechtfertigt wissen. Solche Annihilation ist keine autarke Eigenleistung des Menschen im Negativen. Deshalb wird nicht der sündige Mensch, sondern *Gott zum größten Sünder* – und damit zugleich zum Urbild des Demütig-Gerechten. Hierfür steht die Christusfigur.⁴¹ Sie ist jedoch nichts, wenn sie nicht vom Menschen in der Suche nach Heilsgewissheit angeeignet wird. Christus ist ‚pro me‘, sofern ich mich durch die Dialektik des Gesetzes in meiner eigenen Position erfasse und im Evangelium in meiner Unterschiedenheit von Gott gewinne. Gerade als ‚Dieser‘, als *um sich wissender Sünder*, bin ich, kontrafaktisch dazu, im Glauben *gerechtfertigt* und *gerecht gemacht*. Über die Antinomik des Gottesgedankens entdeckt sich die Dialektik des endlichen Subjekts in seiner *gottgleichen* wie *gegengöttlichen Unbedingtheit* – aller deterministischen Freiheitsbestreitung coram Deo zum Trotz.

Luthers Aufstellungen sind subjektivitätstheoretisch rasant und freiheitstheoretisch ruinös. Die über die Position Gottes entdeckte Freiheit des personalen menschlichen Subjekts wird in der Theologie des allein freien Gottes mit souverän-autoritativer Weltbezwingung zurückgenommen.

⁴⁰ Vgl. M. Luther, Die Heidelberger Disputation (Disputatio Heidelbergae habita), WA 1,353–374: „Impossibile est enim, ut non inpletur operibus suis bonis, qui non prius exinatus et destructus est passionibus et malis, donec sciat seipsum esse nihil“ (WA 1,362; conclusio zu These 21 = dt. Luther Deutsch, 1,389f: „Denn es ist unmöglich, nicht durch seine guten Werke aufgeblasen zu werden, wenn man nicht zuvor durch Leiden und Übel vollkommen arm und leer geworden ist, bis man weiß, daß man selbst nichts ist“).

⁴¹ Im ‚admirabile commercium‘ (vgl. WA 5, 608) werden unsere Sünden zu denen Christi, wie auch seine Gerechtigkeit zu unserer. Dabei wird einesteils Christus als der höchste Gerechte zum höchsten Sünder, weil er die Verlassenheit von Gott als Merkmal der Gottferne erleidet. Anderenteils wird Christus paradoxer Weise deshalb zum Sünder, weil er kein Sünder ist und mithin keine Gerechtigkeit aus dem Sündenbekenntnis erlangen kann wie die Heiligen. Vgl. Operationes in Psalmos (zweite Psalmenvorlesung) 1519–1521, WA 5, 602; 605; 607: „*Quid ergo dicemus? simul Christum summe iustum et summe peccatorem, simul summe mendacem et summe veracem, simul summe gloriantem et summe desperantem, simul summe beatum et summe damnatum?*“ (602) „*Si ergo diceremus, Christum esse factum blasphemiam dei, sicut quidam illud Deuteronomii vertunt ‚blasphemia dei suspensus‘, sei ‚contumelia die suspensus‘, de quo abunde Hieronymus super Galatas, eodem sensus diceremus, quo illud ‚factus est maledictum et peccatum‘, quod blasphemiam, maledictum, peccatum in se senserit sine blasphemia, sine maledictio, sine peccato, quae in nobis blasphemia, maledictum, peccatum vere blasphemans, maledicens, peccans esset.*“ (605) „*Christum pro nobis factum esse peccatum, quod deserente deo, sine culpa, factus est similis per omnia novissimo peccatori, cui non nisi ira dei in conscientiam irrueret et in desperationem urgeret.*“ (607).

Wird dieser Zug zum Schlüssel der Interpretation der symbolischen Bestände des Protestantismus gemacht, so ist sein Freiheitsgehalt minimiert.⁴² Deshalb sei nun nach einer Denkform gefragt, die den lutherischen Akzent auf die Selbstbeurteilung des endlichen Menschen als ‚Diesen‘⁴³ aufnehmen kann, ohne deshalb aus dem Gottesverhältnis die Freiheit wieder zu verbannen.

III.

Man kann sich eines Urteils über die Stellung Kants zur reformatorischen Theologie in dem durch Stichworte wie Epigonentum, Vollendungs- oder Überwindungsgestalt verminten Feld enthalten und gleichwohl zwischen zentralen Denkmotiven Verbindungslinien ziehen. Hierzu gehört der Focus auf den Menschen in seiner diesseitigen, von allem Göttlichen differenten Endlichkeit. Sie wird von Kant keineswegs in pejorativen Tönen beschrieben. Im Gegenteil, für Kant führen gerade Versuche, sich der für humane Endlichkeit maßgeblichen Duale zu überheben, in korrekturpflichtige ‚Schwärmerei‘ hinein. Eine weitere Verbindungslinie wird durch das Freiheitsthema markiert. Freiheit steht im Zentrum von Kants Ethik, die das Gute konsequent als guten Willen bestimmt. Da das Begehrungsvermögen des endlichen Menschen ebenso durch Sinnlichkeit geprägt ist, muss die moralische Selbstbestimmung des Willens von sinnlichem Eigennutz abgehoben werden. Kants moralisches Prinzip der Autonomie geht daher mit einer subtilen Eudämonismus-Kritik einher. Sie steht der von Luther nicht nach. Im Unterschied zu Luthers dezidierten Äußerungen wird der Zusammenhang von Freiheit und Ethik aber nicht auf die menschliche Subjektivität in ihren innerweltlichen Bezügen begrenzt. Vielmehr rückt Freiheit bei Kant auch in den Horizont von Religion. Religion ist dabei nicht nur ein innerweltliches kulturgeschichtliches Introduktionsvehikel für die Freiheit, sondern Freiheit avanciert auch im religiösen Gottesverhältnis

⁴² Dies ist auch die Grenze der scharfsinnigen Luther-Deutung von E. Hirsch, mit der sich die hier vorgetragene in der Akzentuierung von Antinomik und Dialektik berührt. Doch für Hirsch hat die schicksalhaft beugende Macht des Allgewaltigen eine unaufgebbare Bedeutung. Deswegen lässt sich fragen, ob hier nicht über Gott und seine deterministische Allkausalität naturalistische Töne die subjektivitätstheoretische Deutungsperspektive überlagern. Vgl. hierzu vom Vf. *Gewissensreligion. Emanuel Hirschs Lutherstudien im Rahmen der Gesammelten Werke*, in: *ThR* 2004, 345–358.

⁴³ Das ist auch der Hintergrund von Luthers antischwärmerischer Position, die auf das Erfordernis eines geregelten Zeichengebrauchs in der Heilskommunikation abstellt (Vgl. *De servo arbitrio* WA 18, 695 [= dt. 122]). Ohne die mit dem Zeichengebrauch einhergehende Unterscheidung von Innen und Außen werde auch die Differenz von humaner und diviner Subjektivität abgeblendet. Dies manifestiere sich darin, dass der Glaube zu einem menschlichen Werk verkehrt wird. Vgl. M. Luther, *Wider die himmlischen Propheten*, *Luther Deutsch* Bd. 4, 147; 150 (= WA 18, 136; 139).

geradezu zum Leitbegriff. Schon in der ‚Religionsschrift‘ ist das Gottesverhältnis von inneren Ambivalenzen der auf Freiheit basierenden Moralität geleitet. Vor allem in der ‚Kritik der Urteilskraft‘ gewinnt Freiheit eine Schlüsselstellung in der Ordnung der metaphysischen Grund- und Letztbegriffe. Am Schluss der dritten Kritik betont Kant, allein die Freiheit taue zum Begriff eines Übersinnlichen, das die Begriffe Gottes und der Unsterblichkeit mit der Natur zu verknüpfen erlaube.⁴⁴ Dies hat religions-theoretische Konsequenzen. Durch die Freiheit ließen sich nämlich Gott und der hinter der Unsterblichkeit stehende Mensch „zu einer Religion“ verbinden – freilich immer in praktischer Absicht.⁴⁵ Die Freiheit ist der Schlüssel für die praktischen Lebensvollzüge des endlichen, im Dual von Natur und Vernunft stehenden, Menschen. Deshalb ermöglicht und verlangt sie auch einen gedanklich-verstehenden Zugang des Menschen zu sich selbst, der zugleich über ihn hinausgreift und ihn mit letzten Größen verwickelt.

Um die Bedeutung dieses Gedankens abzuschätzen, ist ein geraffter Blick auf Kants kritisches Oeuvre vonnöten. Es thematisiert den Menschen stets in unterschiedlichen Spannungseinheiten von Natur- und Freiheitskoordinaten. Hierfür stehen Duale wie Sinnlichkeit und Verstand, Neigung und Pflicht. In deren Wechselspiel werden die theoretischen und praktischen Vermögen des Menschen vermessen. Dies zeigt Kants Analyse der Zweistämmigkeit des Erkennens zwischen Rezeptivität der Sinnlichkeit und Spontaneität des Verstandes, dies erhellt sich aus seiner Konzeption des moralischen Handelns zwischen sittlicher Freiheitsform und sinnlichen Gehalten. Die Differenzen sind jeweils unhintergebar, so sehr ihre Glieder auch in jedem Erkenntnisakt und Handlungsvollzug zusammentreffen. Den Weg zu einer solcherart im Geschehen von Erkennen und Handeln stattfindenden Vermittlung des Differenten bahnen subtile Lehrstücke wie das des Schematismus der Verstandesbegriffe oder das der Triebfedern zur Moral. Sosehr die intellektuellen Funktionen offen für die sinnlichen werden oder gleichsam deren Eigendynamik modifizieren,⁴⁶ so sehr bleibt es bei der *unaufhebbaren Gegenläufigkeit* der Faktoren, die in Erkennen und Handeln zusammenspielen. Sie markieren die *Endlichkeit des Menschen* – gerade auch dort, wo sie in subtiler Weise übereinkommen.

⁴⁴ Vgl. I. Kant, Kritik der Urteilskraft (KdU), B 468 (zit. nach Werkausgabe, Bd. X, hg. v. W. Weischedel, Frankfurt a.M. 1979).

⁴⁵ Kant, KdU, B 468.

⁴⁶ Ersteres kennzeichnet den Schematismus der Verstandesbegriffe, insofern diese über die produktive Einbildungskraft zum Schema sinnlicher Begriffe führen; letzteres charakterisiert die Triebfedernlehre, die die nur der Vernunft zugängliche Achtung vor dem Sittengesetz gleichsam in die Sinnlichkeit hinüberkopiert und als Triebfeder zur wohlgefälligen Beistimmung zum praktischen gesetzesförmigen Handeln ausfällt.

Gleichwohl enthält diese Endlichkeit Momente, die sie als bloße, durch unaufhebbare Gegensätze bestimmte Endlichkeit auch transzendieren. Hegel hat dies scharfsichtig notiert. Bei Kant sei der Verstand mit Vernunft behandelt – und man kann ergänzen: auch das moralische Bewusstsein. In diesem Urteil spiegelt sich der Grundton europäischer Vernunftkonzeptionen, wonach ‚Vernunft‘ besagt, das Ungeordnete zur Ordnung oder das Mannigfaltige zur Einheit zu bringen. Gleichwohl habe Kant, so Hegel, die Vernunft ihrerseits nur mit Verstand behandelt. Die Vernunftideen werden nicht an ihnen selbst in der ihnen eigenen Einheitsform thematisch.⁴⁷ Hegel notiert in seiner Interpretation, dass Kants Ergründung von theoretischem Verstand und moralischem Bewusstsein zwar eine Dialektik evoziert, in der sich Einheits- und Ganzheitsbegriffe für die gebrochen auftretenden Natur- und Freiheitskonstellationen aufdrängen. Diese Einheits- und Ganzheitsbegriffe bleiben aber an die *Perspektive* des endlichen Menschen zurückgebunden. Darum werden sie gerade nicht in der Form der Einheit und Ganzheit thematisch, sondern in der von Unterscheidung und Differenz. An die Stelle einer spekulativen Introspektion metaphysischer Abschlussgedanken tritt Kants Konzept der Ideen, die immer in der Fluchtlinie der endlichkeitsgesättigten Ausgangspunkte expliziert werden – oder eben auf ihre Funktion für diese Ausgangspunkte durch innere Kritik metaphysischer Überdehnungen zurückzuführen sind.

Man muss der Stoßrichtung von Hegels Kant-Kritik nicht folgen, um durch sie Kants Denken als *Endlichkeitsergründung durch Unterscheidung vom Unendlichen* zu verstehen.⁴⁸ Das Unendliche und Unbedingte ist darum zur Ergründung des Endlichen und Bedingten vonnöten, weil dieses nach jenem auszugreifen verlangt. Ebendies besagt das Verfahren von Kants kritischer Vernunft. Nach Kant sucht die Vernunft zu einem gegebenen „Bedingten des Verstandes“ das „Unbedingte“ zu finden, um seine

⁴⁷ Vgl. G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität in der Vollständigkeit ihrer Formen*, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 4: Jenaer kritische Schriften, hg. v. H. Buchner u. O. Pöggeler, Hamburg 1968, 315–414; Kant-Teil: 325–346.

⁴⁸ In dieser Grundtendenz stimmt Hegels Kant-Deutung mit der von Heidegger zusammen. Auch diese identifiziert die Problematik des Endlichen als Grundthema Kants. Heidegger macht dies an dem scharfsichtig diagnostizierten Theorem Kants fest, dass ‚Sein‘ kein Gedanke, sondern ‚Position‘ sei. Damit nimmt Heidegger die Zweistämigkeit des Erkennens auf und verfolgt die Thematik des Gegebenen bis in die Gottesbeweis-Kritik Kants hinein. Der grundlegende Unterschied zu Hegels in der Diagnose ähnlicher Kant-Deutung liegt darin, dass Hegel fragt, was denn die Position eines Seins, das in Differenz zum Denken steht, *gedanklich* bedeute – während Heidegger ausdrücklich den Nicht-Gedanken des ‚Seins‘ *nicht zu denken* sucht, um seine sinnhafte Gehaltlichkeit in Form von kategorienanalogen, gleichwohl ‚seinsförmigen‘ Existentialien zu fassen.

Einheit zu vollenden.⁴⁹ Das Unbedingte ist in der „Totalität der Bedingungen“ gegeben.⁵⁰ Da solche Totalität jedoch von keiner Erfahrung umfasst werden kann, muss dieses Unbedingte wiederum sub specie der Perspektive des Bedingten thematisch werden, etwa als „Richtung“ darauf, alle Verstandeshandlungen aufgrund innerer Kompatibilität zu einem „absoluten Ganze[n] zusammen zu fassen“.⁵¹

Werden die Begriffe des Unbedingten hingegen als solche genommen, blenden sie durch transzendentalen Schein. Er entsteht durch Abkoppelung von dem funktionalen Gefälle, in dem diese Begriffe stehen. Die Funktion des Ich, durch die Spontaneität seines Vollzugs Einheit in der Erkenntnis des sinnlich erfahrenen Mannigfaltigen zu stiften, wird dann zur fixen Seelensubstanz verdinglicht. Die Vielheit der Dinge ferner wird zur Ganzheit einer Welt umgeschmolzen, in der die subjektiver Synthesisstiftung entstammenden Ordnungsverhältnisse vergegenständlicht werden und in kosmologische Widersprüche führen. Die Totalität von Bestimmungen schließlich, aus der die allem Einzelnen zukommenden Prädikate disjunktiv entnommen sind, wird zu einem gleichsam empirisch existenten Gott hypostasiert. Wie schon bei den zur Ergründung endlichen Erkennens beanspruchten Begriffen der Seele und der Welt wird damit auch beim Gottesbegriff die Pointe verfehlt: Die Verdinglichung Gottes zum existierenden Urwesen setzt ihn auf die Stufe aller endlichen, sinnlich erfahrbaren Einzeldinge. Gott erfüllt demgegenüber nur dann seine *immanente Funktion* in dem Vernunftverfahren, zum gegebenen Bedingten das Unbedingte zu explizieren, wenn seine *Transzendenz* gewahrt wird.⁵² Kants Gott zeichnet sich darum durch unerreichbare Transzendenz aus.⁵³ Nur in ihr können überdies Vollkommenheit und Notwendigkeit, also die zentralen Prädikate metaphysischer Theologie, eins sein. Wenn jedoch aus beidem heraus ein Existenzbeweis Gottes gefolgert werden soll, verdeckt dies die Transzendenz Gottes ebenso wie die menschlich-immanente Grundrelation von Sinnlichkeit und Verstand. Die Transzendenz Gottes und die Immanenz des Menschen gehören *gegenläufig zusammen*. Genau dies wird in der zum

⁴⁹ Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft (KrV) B 365; 436 (zit. nach Werkausgabe, a.a.O., Bde. III/IV).

⁵⁰ KrV B 380; vgl. 383f.

⁵¹ KrV B 326f.

⁵² Aus diesem Grund kann Gott nicht schon selbst für den Funktionszusammenhang stehen, in dem Transzendenz und Immanenz ineinander greifen. Das unterscheidet Kants Gott von dem des nachkantischen Idealismus. Die Differenz wird insbesondere im Verhältnis zu Hegels These, nicht Gott als Gott, sondern Gott als Geist sei das Absolute, sichtbar.

⁵³ Auf die „Allgenugsamkeit“ des „Wesens aller Wesen“ kommt für Kant „alles in der Theologie an“. I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft (KpV), A 180 (zit. nach Werkausgabe, a.a.O., Bd. VII).

Gottesbeweis herangezogenen Verbindung von ens necessarium und perfectissimum aus der rationalen Theologie vernebelt. Logisch und erkenntnistheoretisch brüchig, ist sie auch von der Motivlage her ruinös: Die in der Modalität der Notwendigkeit thematische Geschlossenheit der Natur wird mit der im ontotheologischen Vollkommenheitsgedanken versteckten Selbstursächlichkeit verbunden, die ein Platzhalter der Freiheit ist. Doch *Freiheit* gehört in die Sphäre der *Praxis*, nicht des Naturerkennens. Vollkommenheit als Charakter Gottes hat in der praktischen Philosophie ihren Ort. Hier wird sie mit dem Begriff eines „freien Willens“ verknüpft⁵⁴ – und nicht, wie in der theoretischen Philosophie, durch das Interesse am empirischen Daseinserweis Gottes naturalisiert. Mit der undialektischen Abblendung der Transzendenz Gottes im ontologischen Daseinsbeweis wird Freiheit der Natur untergeordnet.⁵⁵ Wenn Kant umgekehrt der Freiheit den Vorrang gibt, rührt dies daher, dass einzig die *Freiheit* imstande ist, *sich selbst zu realisieren*. Dabei verbindet sie das übersinnliche Reich der Ideen mit der Realität, freilich einer immer nur in subjektiven Vollzügen zugänglichen.⁵⁶

Freiheit ist, wie Kant in der Auflösung der dritten Antinomie definiert, zwar das Vermögen, „einen Zustand von selbst anzufangen“.⁵⁷ Aber dieses Vermögen konkurriert nicht mit der Kausalität der Natur. Vielmehr betrifft das Freiheitsvermögen immer die *Perspektive*, in der ich eine Handlung *als die meine* ansehe.⁵⁸ Freiheit ist an keinen Zuständen ablesbar, ihre Kausalität an keiner gegebenen Reihe. Freiheit geht vielmehr mit Subjektivität einher. Erfassbar wird sie durch die *Beurteilung von Tatbeständen*, die als *Handlungen* einem für sie verantwortlichen *Subjekt zugeschrieben* werden. In diesem Sinne besteht Freiheit in der Perspektive eines der Sinnenwelt gegenüber „anderen Standpunkt[es]“. ⁵⁹ Von ihm aus erfolgt die beurteilende Zuschreibung einer Begebenheit als Handlung, also als ‚von selbst‘, mithin spontan anfangende Reihe.

Dieser Sachverhalt findet in moralphilosophischem Kontext eine Zuspitzung. Hier manifestiert sich die Freiheit in der Hervorbringung der gu-

⁵⁴ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GzMdS), BA 30 (zit. nach Werkausgabe, a.a.O., Bd. VII).

⁵⁵ Dies motiviert Kant zu seiner antispinozistischen Metaphysik – so sehr er selbst sieht, dass die kausal strukturierte Erkenntnis der Erfahrungswelt nach solcher Einheit in Notwendigkeit drängt. Wie schon bei Luthers Notwendigkeitsspekulationen sichtbar, ist eine die Welt durchwaltende göttliche Notwendigkeit nicht mit der Position des Menschen als Endlichem, von Gott unterschiedenem oder gar abgekehrtem Wesen vereinbar.

⁵⁶ KdU, B 466.

⁵⁷ KrV, B 561.

⁵⁸ Vgl. V. Gerhardt, *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*, Stuttgart 2002, 196ff.

⁵⁹ GzMdS, B 106; vgl. 108f; vgl. KrV, B 581f.

ten Willensgesinnung.⁶⁰ So sehr sie sich allein in ihrer *Un-Bedingtheit* zur Geltung bringt, so sehr wird sie wiederum mit den *Endlichkeitsbedingungen* des menschlichen Lebens verwoben. Positiv ungreifbar, manifestiert Freiheit sich in Positionswechseln im Bedingten. Sie dokumentiert sich via negationis in der Distanzierungsfähigkeit des vernünftigen Ich gegenüber sinnlichen Handlungsantrieben. Auch als Normierungsinstanz von Handlungen kommt sie indirekt, nämlich im gebietenden Sittengesetz zum Ausdruck. Seine imperativische Form ist nicht freiheitsabträglich, sondern von der Freiheit her dem Charakter des Menschen, auch Sinnenwesen zu sein, geschuldet. Nach der ‚Kritik der praktischen Vernunft‘ erscheint das Sittengesetz gar als Faktum der Vernunft – obwohl seine innere Logizität die niemals faktizitäre Freiheit ist. Es beinhaltet eine nur formale Universalisierungsregel, der alle sittlichen Handlungen genügen müssen.⁶¹ Ihre Gehalte sind freilich immer empirisch, und in ihre Maximen gehen sinnliche Bedürfnisse ein. Durch die im Gesetz vorgeschriebene Universalisierung sollen sie so bestimmt werden, dass nur solche zur Ausführung kommen, die der Allgemeinheit der Vernunft entsprechen. Freiheit prägt sich über die Vernunft als Ganzheit des Willens und als intersubjektive moralische Ordnung aus.

Kants Vernunftverständnis bringt es mit sich, vom bedingten Ort der Freiheitsmanifestation im menschlichen Leben zur Unbedingtheit der Freiheit selbst fortzuschreiten. Insbesondere die ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‘ blickt am Ende auf eine das Ganze aller Intelligenzen umfassende intelligible Sphäre reiner Freiheit. Gleichwohl bleibt auch hier unerklärt, „wie Freiheit möglich sei“. ⁶² Diese *negative* Form, *Freiheit in ihrem Möglichkeitsgrund* zu denken, ist ihrem Unbedingtheitscharakter geschuldet. Anderenfalls droht der Umschlag in Naturkausalität. Auch in dieser intelligiblen Sphäre „findet“ mithin der Mensch die „Vernunft“ als „reine Selbsttätigkeit“; er „glaubt“ die Freiheit als Voraussetzung des vom sinnlichen Begehren sich unterscheidenden Willens.⁶³ ‚Finden‘ und ‚glauben‘ sind die subjektiven Modi, wenn es um Freiheit als solche geht. Soll schließlich der moralische Imperativ scharf begriffen werden, führt dies nur zum klaren Begreifen seiner „Unbegreiflichkeit“. ⁶⁴ In Konsequenz der Vernunft in ihrer Unbedingtheit gedacht, wird Freiheit in *negativer* Form

⁶⁰ Vgl. KpV, A 116.

⁶¹ Deshalb kann man seine Form, den kategorischen Imperativ, auch dem Verstand aus der theoretischen Philosophie analogisieren. Denn den Verstand kennzeichnet es, Regeln zu geben. Allerdings greift diese Analogie nur insoweit, als der kategorische Imperativ auf der Freiheit fußt – freilich um sie als ‚Faktum‘ der Vernunft im gegenläufigen Verhältnis zur sinnlichen Natur des Menschen zu manifestieren.

⁶² GzMdS, BA 120.

⁶³ GzMdS, BA 107f; 121.

⁶⁴ GzMdS, BA 128.

thematisch. Dies verwickelt zugleich in Verhältnisse des Bedingten. Die Unbedingtheit der Freiheit manifestiert sich in Vollzügen im Bedingten. *Freiheit verbindet Bedingtes und Unbedingtes*. Und dies geschieht eben durch *Unterscheidungen* hindurch – wie die von empirischem und transzendentelem Charakter, von Neigung und Pflicht. Die Vernunftspontaneität der Freiheit beweist – umgekehrt proportional zum Übergang vom Bedingten zum Unbedingten – „ihr vornehmstes Geschäft“ in Unterscheidungen von Sinnenwelt und Verstandeswelt, von unbedingter Ideensphäre und der Sphäre von Urteil und Handeln im Bedingten.⁶⁵ Diesen Unterscheidungen entspricht, dass Freiheit für den Menschen immer nur *indirekt*, unter Bezug auf Natur, thematisch wird. Der nooumenale Charakter der Freiheit kommt phänomenal in Formen des *Widerstreits und Gegensatzes* zur Geltung. Dies zeigt am deutlichsten der kontrafaktische Tadel. In ihm wird eine geschehende, also faktische Handlung als eine solche beurteilt, zu der man „sich [hätte] anders bestimmen können und sollen“.⁶⁶

Die Transzendenz der Freiheit macht sich immanent in Zuschreibungsvollzügen geltend, deren Spitze der subjektive Blickwinkel der Selbstbeurteilung um praktischer Verantwortung willen ist. Unschwer lässt sich von hier aus eine Linie zu Luthers Sünden- und Schuldbewusstsein ziehen. Es ist sub contrario Platzhalter der Freiheit des sich im Gottesverhältnis beurteilenden menschlichen Subjekts. Ebenso unschwer lässt sich aber auch erkennen, dass die im Zeichen der Freiheit gedachte Verschränkung von Bedingtem und Unbedingtem die Widersprüche von Luthers asymmetrischer Verteilung von Freiheit zwischen Gott und Mensch hebt, ohne deshalb den Gedanken der Unterscheidung von Göttlichem und Menschlichem in krudem Einerlei preiszugeben. Kants Freiheitstheorie zeigt, dass diese Unterscheidung des Divinen und des Humanen mitsamt ihren metaphysischen Parallelen für den Menschen als ‚Diesen‘ nur in dessen Perspektive als endlich-bedingter zugänglich ist, so sehr auch für eine solche Unterscheidung deren ‚andere Seite‘ immer schon mitbeansprucht ist. Dieser Umstand markiert die Differenz von Kant gegenüber dem nachkantischen spekulativen Idealismus. Dieser hat, gut protestantisch, Gott als reine Freiheit gedacht – mit der bejahten Konsequenz, dass in Gott selbst Differenz und Entzweiung Platz greifen. Schelling und Hegel sind die markantesten Beispiele, aber auch die Figur einer ‚Selbstaustoßung‘ der Freiheit beim späten Fichte. Der bei Luthers theologischem Freiheitsdenken unvermeidlich aufbrechende, aber poimenisch begrenzte und pragmatisch entsorgte Gegensatz in Gott wird im spekulativen Idealismus geradezu zum Motor des absolutheitstheoretischen Gedankenganges. Damit rückt die subjektive Freiheit des Menschen als individueller ‚Dieser‘ im Diesseits Gottes in den

⁶⁵ GzMdS, BA 108.

⁶⁶ KrV, B 583.

Hintergrund, jedenfalls im kontemplativen Ziel der absolutheitstheoretischen Spekulation. Will man hingegen – ebenso protestantischen und modernen Motiven folgend – auf die Position des zur Freiheit und Selbstbestimmung befähigten Subjekts abstellen,⁶⁷ so hat dies bedeutsame theologische Konsequenzen.

Diese betreffen zunächst den Gottesgedanken und seine Form. Gott muss so gedacht werden, dass in ihm auch ein Ort für das ist, was das Nicht-Göttliche, Endliche in seiner Unterschiedenheit von Gott konstituiert. Darum kann Gott nicht nur reine Freiheit sein – so sehr für ihn die Freiheitsprinzipien des Sittengesetzes gelten. Bei Kant umfasst Gott darum auch die Ganzheit dessen, was in der Sphäre der Endlichkeit zu Differenzen gegenüber der Freiheit führt: die Natur. Kants Gott vereinigt Natur und Freiheit, freilich in differenzüberhobener Transzendenz. Aber diese wird nur in den endlichkeitsgeprägten Perspektiven von theoretischer und praktischer Vernunft thematisch. Nur weil er Freiheit und Natur vereinigt, kann Gott in der praktischen Postulatenlehre für das höchste Hoffnungsgut einstecken, die Kongruenz von Moralität und Glück. Nur darum kann er in der theoretischen Methodenlehre als Chiffre für eine Wechselbalance von Natur und Freiheit gegenüber naturalistischen oder spiritualistischen Reduktionen fungieren. Genau darum ist Gott für uns aber nur in der Form *negativer Theologie* zugänglich. Das Verhältnis von Gott und menschlicher Seele, von Absolutem und Subjektivität stellt sich dann so dar, dass die *Teilhabe der Seele an Gott* vermöge des *Wechselverhältnisses von Natur und Freiheit* damit einhergeht, um die *Differenz* zu wissen. Als eine, die in die *subjektive Form des Wissens* fällt, kann diese Differenz allerdings nicht auf Natur gestellt sein. Das *Wissen* um sie ist auf die *Perspektive von Subjektivität* bezogen. Kraft der Freiheit ist dieses Wissen mit Gott verbunden – und steht aus demselben Grund allein auf sich. Darum kann es kein Wissen im theoretischen, gegenständlichen oder szientifischen Sinne sein.

Eine weitere Konsequenz aus Kants Konzeption besteht deshalb darin, die subjektive Form des Gottesbewusstseins als *Glauben* zu fassen. Die Form des transzendentalen Vernunftgebrauchs geht einher mit einem reflektierten, über sich aufgeklärten Glauben.⁶⁸ Ein solcher *Vernunftglaube* muss *frei* sein.⁶⁹ Damit ist allerdings kein kruder Fideismus gemeint. Das Diktum, Kant habe das Wissen aufheben müssen, um dem Glauben Platz

⁶⁷ Dass ein solcher Akzent unumgänglich ist für eine heutige Rezeption des spekulativen Idealismus Hegels mit seiner folgerichtigen inneren Tendenz, sich als Kontemplation des Absoluten zu vollenden, hat D. Henrich in seiner Dankesrede anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises der Stadt Stuttgart 2003 betont. Vgl. D. Henrich, Kontemplation und Erkenntnis, in: FAZ vom 27. 11. 2003, Nr. 276, 41.

⁶⁸ Vgl. KrV, B 851.

⁶⁹ Vgl. KpV, A 260.

zu geben,⁷⁰ ist kein Freibrief für Behauptungen wider alle Vernunft. Vielmehr impliziert Kants Glaubensbegriff ein Verständnis von menschlicher Subjektivität, das von Vernunft und Freiheit geleitet ist – natürlich unter Bezug auf die korrelativen naturalen Gegenbegriffe. Der *Vorrang der subjektiven Perspektive*, also der Primat der Freiheit gegenüber der Natur, basiert auf nichts als den in *Freiheit* gründenden *praktischen Lebensvollzügen des menschlichen Subjekts*. Darin stehen die Freiheit und der ihre Bedingungen und Implikationen symbolisierende Glaube kühn allein auf sich selbst. Der Glaube ist kein passives Rezeptionsorgan diviner Offenbarungen, die unabhängig von ihm gegeben sind. Er ist gleichsam der Schöpfer der Gottheit – jedenfalls in uns. Damit steht er unter der für alles Endliche charakteristischen Fallibilität: Er untersteht der Reichweite der Differenz von Wahrheit und Fiktion.

Dies hat allerdings keinen planen Skeptizismus zur Folge. Vielmehr begegnet Kant dieser Differenz mit dem philosophischen Verfahren der *Kritik*. Die ‚Religionsschrift‘ zeigt auf dem Boden der freiheits- und subjektivitätstheoretisch ausgeleuchteten Disposition des Menschen zum religiösen Glauben, wie die symbolische Reflexion verschiedener Zustände von Subjektivität zwischen böse und gut zugleich zur Abscheidung freiheitsfeindlicher Glaubensgehalte führt. Der rechtfertigungstheologisch gedeutete Übergang zwischen beidem verbindet sich mit einer durchgehenden Kritik des eudämonistischen ‚Afterdienstes‘ Gottes.

Mehr noch als die Religionsschrift dürfte aber die ‚Kritik der Urteilskraft‘ erhellend für das Kantische Verständnis des Glaubens sein. Denn sie impliziert die Fluchtpunkte einer Theorie der Symbolisierung. Dies trägt dem Umstand Rechnung, dass „alle unsere Erkenntnis von Gott bloß symbolisch“ sein kann.⁷¹ Und dies erlaubt zusammenzudenken, dass der Glaube, so sehr er am subjektiven Akt hängt, sich nur über seine Gehaltlichkeit versteht, artikulieren und mitteilen kann. Das Geschmacksurteil über das Schöne zeigt, wie sich die Struktur von Subjektivität über als schön beurteilte Natur- und Kunstprodukte erleben und aufgrund binnensubjektiver Übereinstimmung einer intersubjektiven Allgemeinheit ansinnen lässt. Das Urteil über das Erhabene verweist angesichts kaum ermessbarer Naturphänomene auf die übersinnliche Erhabenheit des Gemüts, das sich dabei in moralischer Perspektive deuten lernt. Dabei greift es über das Bestreben nach Ganzheit und Freiheit auf die Idee der Menschheit in ihrer selbstzwecklichen Bestimmung aus. Dies ist freilich nur auf dem Boden humaner Kultur möglich; das bloße, deutungsfreie Erleben ungeheurer Naturphänomene lässt hingegen erschauern. Nur *Kultur macht empfänglich*

⁷⁰ Vgl. KrV, B XXX.

⁷¹ KdU, B 257.

für Ideen.⁷² Mehr noch als aus der ästhetischen Urteilskraft erhellt aus der teleologischen, wie lebendige Naturprodukte in ihrer inneren Zweckmäßigkeit so beurteilt werden, als sei das zweckvolle Zusammenwirken ihrer Teile von der Idee eines Ganzen geleitet.⁷³ Ein solches Ganzes zusammenwirkender Teile symbolisiert auch die menschliche Kultur. Sie wird zum letzten Zweck der Teleologie der Natur. In der menschlichen Kultur wird der teleologische Zweckgedanke in sich zurückgebogen und zur Selbstzwecklichkeit menschlicher Personalität umgeformt. Deren organisierendes Zentrum ist die Freiheit. Sie ermöglicht das deutende Urteil über die belebte Natur, ‚als ob‘ sie auf autonome Moralität in humaner Kultur zielt. Das Zusammenspiel von Natur und Freiheit bedarf schließlich noch des Ausgriffs auf eine integrierende Symbolisierung. Für sie steht Gott. Weil Natur und Freiheit im subjektiven Urteil im Zeichen des ‚als ob‘ verbunden sind, kann dieses Urteil sich nicht allein auf sich selbst gründen. Für das es vollziehende Subjekt würde es zur Selbstüberhebung führen – und damit in Fiktion abgleiten. Eben deshalb artikuliert es sich in symbolischer Deutung mit Bezug auf den Ort des Anderen des Subjekts, Gott. Gott gilt für das subjektive Deutungsurteil als moralischer Welterschöpfer und -vollender. *Symbolische Deutung und das reflektierende Urteil im Zeichen des ‚als ob‘* stehen in Wechselzusammenhängen.⁷⁴

Dies lässt sich für den Glaubensbegriff fruchtbar machen. Natürlich kongruieren die ästhetische und teleologische Urteilskraft nicht mit dem religiösen Glauben. Doch ähnlich wie diese impliziert auch der Glaube einerseits eine ideengeleitete, gleichsam metaphysische innere Logik von Selbst- und Weltverhältnis. Zudem artikuliert er diese Logik in symbolischer Deutung durch eine innere Dynamik in der Gottesvorstellung. Schließlich verflucht er sich selbst durch Handeln und symbolische Artikulation mit intersubjektiver Kultur. In diesem vielschichtigen Zugleich unterschiedlicher Konstellationen ist er mehr als Fiktion – so sehr seine Wahrheit an den immer nur subjektiven Vollzügen freier Beurteilung von Selbst und Welt haftet.

⁷² Vgl. KdU, B 110.

⁷³ Vgl. KdU, B 291.

⁷⁴ Diese Wechselzusammenhänge werden im opus posthumum so zugespitzt, dass Gott durch die deutende Freiheitsdynamik des menschlichen Geistes fast spinozistisch auch in der Naturwelt thematisch wird – wobei der menschliche Geist nur dann ein angemessenes Verhältnis zu seiner Gott und Naturwelt verbindenden Letztpotenz gewinnt, wenn er von sich absieht. Sein ‚Deus in nobis‘ vermag er nur zu vergegenwärtigen, wenn er seines Ortes auf dem Boden der Natur gewahr wird und in seinem Gewissensverhältnis zu Gott als dem ‚Herzenskündiger‘ weiß, dass er in bloßer Selbstgenügsamkeit nicht einmal um sich selber wissen kann. Als Person bedarf er eines personalen Verhältnisses zu einer gedanklich-personalen Letztgröße, die zugleich im Innersten seiner selbst präsent ist.

IV.

Der Blick auf Luther und Kant hat klare Differenzen in den metaphysischen Konzeptionen von Gottesidee und Weltbegriff sowie der systematischen Verortung des Freiheitsthemas gezeigt. Er hat aber auch gezeigt, dass im Fokus der Freiheit die *Subjektivität des endlichen Menschen* steht. Freiheit hat ihre Realität in den *subjektiven Akten der Zuschreibung und Beurteilung*. Von dort her tritt der Vollzug von Freiheit als Selbstbestimmung in den Blick, und von dort her kommen die Freiheitsvoraussetzungen und -implikationen in Betracht. Sie führen – konsequent gedacht – zu einem komplexen Geflecht letzter Gedanken und ihrer symbolisch-religiösen Artikulation. Will man im Rückblick auf Luther und Kant die freiheitstheoretischen Potentiale bündeln, die der Protestantismus zur modernen Welt beigetragen hat, so bieten sich die Stichworte *Subjektivität und Glaube* an.

Subjektivität und Glaube lassen sich mit den freiheitszentrierten Denkformen Kants über ihre lutherischen Restriktionen hinaus führen. Doch Kants religionsaffine Metaphysik und Symboltheorie bleibt wie Luthers Denken an den endlichen, empirischen Menschen als ‚Diesen‘ zurückgebunden. Er wird in den Horizont einer Kulturtheorie gestellt, die prinzipiell offen ist für Differenzierungen wie zwischen Religion und Politik, Philosophie und Wissenschaft, Glaube und rechtlich geregelter Ökonomie. Die Grundverhältnisse dieser Differenzierungen ergeben sich aus der im Endlichen stehenden, gleichwohl kraft der Freiheit unbedingten Subjektivität. Schon Luther, aber auch Kant haben zu einer solcherart differenzierenden Kulturtheorie maßgebliche Beiträge geleistet. Aus dem Nukleus der protestantischen Kernthemen Freiheit und Subjektivität heraus sind diese kulturellen Grundverhältnisse geschichts- und institutionentheoretisch in den großen nachkantischen Konzeptionen expliziert worden. Freilich lassen sich die Theorien etwa Fichtes und Hegels, aber auch Schellings und Schleiermachers nicht umstandslos in die Gegenwart hinüberkopieren. Doch damit sind deren Intentionen, Freiheit als Zentrum der komplexen Moderne zu identifizieren und durch deren fast unüberschaubar verästelte Lebensgestalten hindurch zu verfolgen, nicht obsolet. Allerdings tut eine freiheitsgeleitete Theorie der objektiven Kulturgüter gut daran, mit Luther und Kant die unreduzierbare Perspektivität menschlicher Subjekthaftigkeit als kategorialen Kerngehalt der Freiheit in Erinnerung zu behalten. So sehr Theorien der objektiven Kulturgüter und ihrer Entwicklung zu Recht auf Differenzierungsvorgänge abheben, die sich im Gefolge der reformatorischen Entwicklungen ergeben, so sehr ergibt sich das Erfordernis, Freiheit auch angesichts solcher Phänomene der Moderne wie der scheinbaren Eigengesetzlichkeit medialer Kommunikationskultur, der Selbstzwecklichkeit kapitalistischer Erwerbsökonomie und der szientifischen Naturali-

sierung des Menschen einschließlich seines Innenlebens zur Geltung zu bringen – etwa als innere Kritik und Korrektur.⁷⁵ Um dies zu tun, ist

⁷⁵ Solche Kritik und Korrektur kann sich vermöge klarer kategorialer Orientierung auf innere Ambivalenzen und Alternativen in den genannten Feldern beziehen, statt Fundamentalopposition im Namen höherer Weisheit zu betreiben. Exemplarisch sei im Blick auf die szientifische Naturalisierung des Menschen darauf verwiesen, dass die gegenwärtige Gehirnforschung, die die menschliche Freiheit bestreitet unter Hinweis auf neuronale Prozesse, die bewussten Entscheidungen vorausgehen, ihrerseits Denkfiguren gebraucht, die z. T. Analogien zu subjektivitäts- und freiheitstheoretischen Denkweisen aufweisen. So hebt W. Singer auf die perspektivische Differenz von erster und dritter Person ab und konzediert, dass auch der Gehirnforscher geistig-kulturelle Phänomene nur deshalb als solche interpretieren kann, weil er selbst in subjektiver Beteiligungsperspektive über bestehende Erfahrungen mit Sinngebilden und ihrer Kommunikation verfügt (W. Singer, Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung, Frankfurt a.M. 2003). Und G. Roth beschreibt, wie funktionale Ausdifferenzierungen in der Organisation des Gehirns in Wechselzusammenhängen mit subjektiven Lernvorgängen stehen. Selbstbestimmung und Wille werden so in intersubjektiven biographischen Konstellationen gebildet, und zwar so, dass deren innere Struktur mit der Feinorganisation neuronaler ‚Netzwerke‘ des Neokortex und dem ‚Bewertungsverhalten‘ des limbischen Systems korreliert (vgl. G. Roth, Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen, Frankfurt a.M. ²1998). Vor diesem Hintergrund ist die Freiheitsbestreitung seitens der Gehirnforschung zu relativieren: Plausibel ist sie nur im Blick auf metaphysische Verständnisweisen, nach denen die Freiheit eine Art substantieller Gegebenheit höherer Ordnung sein müsste. Doch ein solches Freiheitsverständnis liegt nicht auf der Linie Luthers, erst recht nicht auf der Kants.

Erhellend zur Einschätzung der Freiheitszurückweisung der Gehirnforschung ist deren implizites Freiheitsverständnis. Es ist von Singer jüngst erläutert worden. Er beschreibt das unterstellte Verständnis von Freiheit so, als meine es eine „von neuronalen Prozessen unabhängige Instanz ..., die neuronalen Abläufen vorgängig ist“. (W. Singer, Keiner kann anders, als er ist. Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu reden, in: FAZ Nr. 6, 8. 1. 2004, S. 33) Eine solche naturtranszendente, gleichwohl - analoge Instanz anzunehmen gleicht in der Tat widersprüchlichen Setzungen. Allerdings kommt es ähnlichen Setzungen nahe, wenn Singer die zu Entscheidungen führenden neuronalen Prozesse einem „neuronalen Determinismus“ unterliegen sieht, obwohl schon unbewusste Entscheidungen in einem „dynamischen Gesamtzustand des Gehirns“ zustande kommen und das Zusammenwirken außerordentlich komplexer Faktoren „zufälligen Schwankungen“ unterliegt, die im Ergebnis „dem einen oder anderen Zustand zum Sieg verhelfen“. Schon hier wird ein Moment von Kontingenz beansprucht, das sich schwerlich mit einem glatten Determinismus zusammenreimt. Insbesondere die als bewusst erlebten Entscheidungen gehen nach der Einsicht der Gehirnforschung aus dynamischen Wechselverhältnissen hervor, in denen sozial und biographisch vermittelte Orientierungen mit den Ausprägungen neuronaler ‚Verschaltungen‘ korrelieren. Unterläuft die Annahme eines puren ‚neuronalen Determinismus‘ die nichtlineare, darum kontingente Anders-Sein-Können einschließende Komplexität der Gehirn-Umwelt-Relationen, so passt sie erst recht nicht damit zusammen, dass auch Singer das Subjekt in seiner Perspektive „sich zu Recht als Urheber der Entscheidungen, die es getroffen hat“, sehen kann. Überdies darf für ihn „die Gesellschaft nicht ablassen, Verhalten zu bewerten“, obwohl es ihm zufolge wegen des neuronalen Determinismus gerade keine Verantwort-

Freiheit als protestantische und moderne Leitkategorie auf dem Weg von Luther zu Kant in der Schärfe ihres begrifflichen Gehalts zu durchdenken – um, in Erweiterung der von Hegel und Troeltsch gezogenen Spuren, gegen freiheitsgefährdende Entwicklungen der Moderne ihre Potentiale auch kontrafaktisch zur Geltung zu bringen.

lichkeit geben kann. Denn: „Keiner kann anders, als er ist“, und die Beurteilungen anderer „als frei“ zum Zwecke der Zurechnung von Handlungen fußt für Singer auf Fiktionen. Nur weil Singer einem substantialistischen Missverständnis von Freiheit unterliegt, muss er mit dem Hammer des neuronalen Determinismus gegenhalten. Von ihm würde aber auch getroffen, woran Singer selbst festhält: die im Erleben von Entscheidungsurheberschaft gründende Bereitschaft, Verantwortung für die Handlungen zu übernehmen – einschließlich der damit verbundenen Selbstbeurteilung, sodann die Bewertung von Handlungen durch andere respektive ‚die Gesellschaft‘ und schließlich noch die Kreativität des Gehirnforschers, sozial schwer verträgliche Entscheidungen Einzelner als „Ergebnis einer schicksalhaften Entwicklung des Gehirns“ zu qualifizieren und mit einem moralischen Appell an die Gesellschaft zu verbinden. Danach möge ihre Rechtsprechung zu einem „vorurteilsloseren Raum zur Beurteilung und Bewertung“ von Verhalten finden. In diesen von Singer beschriebenen Phänomenen thematisiert er selbst unterschwellig die Freiheit – freilich eine solche, die auf der Höhe ihres Begriffs ist und nicht als naturähnliche Instanz höherer Ordnung missverstanden wird. – Mit dieser Kritik soll mitnichten bestritten werden, dass alle intellektuellen Vorgänge, mithin auch solche, in denen Freiheit in der ihr eigentümlichen Indirektheit und Perspektivität zum Zuge kommt, auf empirisch beschreibbaren neuronalen Prozessen fußen. Gerade eine subjektivitätstheoretisch gehaltvolle Freiheitskonzeption, die Freiheit nicht mit willkürlicher Wahl gleichsetzt, stimmt mit naturwissenschaftlichen Beschreibungen darin überein, dass es keinen Geist ohne Gehirn gibt. Nur leitet sie hieraus keinen Universalgeltung beanspruchenden Reduktionismus ab.