

Freiheit und Liebe

Eine fundamentaltheologische Perspektive im Kontext zeitgenössischer Diskurse

von Markus Knapp

1. Zwei „epochale“ Worte

Karl Rahner hat einmal die Vermutung geäußert, es gebe wechselnde „Stichworte“ oder „Urworte“, in denen in verdichteter Weise zum Ausdruck kommt, wie in einer bestimmten Epoche „das eine Ganze der Gotteserfahrung aus der Ganzheit der Wirklichkeits-Objekterfahrung heraus je neu angerufen wird und auf uns zukommt.“¹ Wirklichkeitserfahrung und Gotteserfahrung sind ineinander verschränkt, so dass die Sprache, in der die Wahrheit des Evangeliums formuliert wird, um bei den Menschen der jeweiligen Zeit ankommen zu können, wesentlich davon geprägt wird, wie sich ihnen im geschichtlichen Vollzug ihrer Existenz die Wirklichkeit zeigt und erschließt.

Für Rahner selbst war seinerzeit „das epochal gültige Wort“ die Liebe. Nach seiner Überzeugung ist es dieses Wort, „das das Ganze des Christentums im Menschen von morgen in die Konkretheit des Lebens aus jener Tiefe heraufruft, in die Gott, nicht wir, es durch sein Gnadenangebot, das er selber ist, eingesenkt hat.“² Im Hintergrund steht dabei die in der Philosophie immer mehr um sich greifende „Rede vom Ende der Metaphysik“, die Rahner aufmerksam registriert hat und die ihm offenbar auch seinen eigenen, von der Transzendentalphilosophie geprägten Ansatz hat zweifelhaft werden lassen. So will ihm „scheinen, dass die transzendente Philosophie des reinen Subjekts mit seiner Eröffnung auf das Absolute (als epochale Kehre von griechischer Kosmozentrik zu christlich-neuzeitlicher Anthropozentrik) ... irgendwie geheim und tief auch schon wieder fragwürdig geworden ist.“³ Stattdessen rücke immer stärker die Soziologie in den Fokus und

¹ K. Rahner, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: Ders., Sämtliche Werke. Band 12: Menschsein und Menschwerdung Gottes, Freiburg i. Br. 2005, 76–91, 91.

² Ebd., 78.

³ Ebd., 77.

mit ihr das menschliche Handeln mit seinem Potential der Welt- und Zukunftsgestaltung. Dem entspreche die Entwicklung „eine(r) Ontologie der Interkommunikation“⁴ als neuer philosophischer Basistheorie.

Es sind diese Veränderungen, die es für Rahner nahe legen, Liebe als das epochale Wort anzusehen, das als Leitbegriff den Aspekt benennt, von dem her das Christentum und seine Wahrheit heute in einer aussichtsreichen Weise neu zur Sprache gebracht werden können. Das erscheint theologisch überzeugend, da ja Gott selbst nach biblischer Auffassung Liebe ist (1 Joh 4,8.16). Zudem ermöglicht es der Liebesgedanke, die in der modernen Welt immer stärker dominierende Dimension der Immanenz zu verbinden mit der Dimension des Transzendenten. Denn in biblischer Perspektive geht es ja, wie Rahner nachdrücklich betont, gerade darum, die innere, unauflösliche Einheit von Nächsten- und Gottesliebe zu erkennen und zu begreifen.

Mittlerweile erscheint es jedoch durchaus fraglich, ob Liebe noch als das „epochale gültige Wort“ gelten kann, das die moderne Wirklichkeitserfahrung mit der Grunderfahrung des Christentums zusammenführt. Liebe, so der sich heute aufdrängende Eindruck, ist eines der am meisten missbrauchten Wörter und daher als zusammenfassender Begriff moderner Wirklichkeitserfahrung unbrauchbar geworden, zum bloßen Klischee verkommen, ohne tieferen existentiellen Ernst. „Kein Tag, an dem nicht ihr Name aus Illustrierten startt, sich von Plakatwänden aufdrängt und in Filmen kreist, in Kirchen verkündet und in Bordellen verkauft, in Studien ihr Geheimnis gelüftet und von Enttäuschten vor ihr gewarnt wird. Ihr Name ist kaum mehr zu hören oder zu ertragen.“⁵ Hinzu kommt, dass Liebe in einer funktional ausdifferenzierten Gesellschaft zu etwas rein Privatem geworden zu sein scheint; wer etwa in den Bereichen der Wirtschaft oder der Politik von Liebe reden wollte, zeigte sich damit als hoffnungslos naiv.

Stattdessen drängt sich heute ein anderes Wort als Ausdruck der bestimmenden „epochalen“ Erfahrung auf: Freiheit. Der Sozialphilosoph Axel Honneth ist der Auffassung: „Unter all den ethischen Werten, die in der modernen Gesellschaft zur Herrschaft gelangt sind und seither um Vormachtstellung konkurrieren, war nur ein einziger dazu angetan, deren institutionelle Ordnung auch tatsächlich nachhaltig zu prägen: die Freiheit im Sinne

⁴ Ebd.

⁵ F. Gruber, *Lieben. Leben mit Leidenschaft und Sinn*, Regensburg 2011, 8.

der Autonomie des einzelnen.“⁶ Hierin besteht daher auch die heute faktisch unbestritten dominante Vorstellung des Guten. Das gilt nicht nur für die Individuen, sondern auch für die Gesellschaft; deren Ordnung wird nur als legitim und gerecht angesehen, wenn sie die Autonomie des Einzelnen ermöglicht und respektiert. „Nicht der Wille der Gemeinschaft, nicht die natürliche Ordnung, sondern die individuelle Freiheit bildet den normativen Grundstein aller Gerechtigkeitsvorstellungen.“⁷ Das geht so weit, dass unter Berufung auf den Autonomiegedanken etwa auch die bisher als natürlich geltende Grenze der biologischen Identität der Geschlechter in Frage gestellt oder das Recht auf einen selbstbestimmten Tod eingefordert wird.

Dieser Zusammenhang des Autonomiegedankens und der Konzeption von Gerechtigkeit bleibt allerdings zunächst einmal ziemlich abstrakt und deshalb auch unklar. Denn „die Idee der Autonomie ist als solche viel zu heterogen und vielschichtig, als daß sie von sich aus festlegen könnte, worin das Maß der Gerechtigkeit bestehen soll“.⁸ Honneth selbst unterscheidet drei Bestimmungen von Freiheit: die negative Freiheit (all das tun zu können, was im unmittelbaren Selbstinteresse liegt); die reflexive Freiheit (sich in seinem Handeln nur von eigenen Absichten leiten zu lassen); die soziale Freiheit, die die sozialen Bedingungen der Ermöglichung von Freiheit mit einbezieht und diese Bedingungen selbst schon als Bestandteil von Freiheit versteht.

Zentral für dieses dritte Konzept, das auf Hegel rekurriert und um das es Honneth geht, ist die Kategorie der wechselseitigen Anerkennung: Die Erfahrung von Freiheit setzt voraus, dass ein Subjekt sich in seinen Wünschen und Zielen von Anderen anerkannt und bestätigt sieht. Wirklich frei ist es also erst dann, wenn es in einen sozialen Zusammenhang eingebunden ist, der ihm die Verwirklichung seiner Ziele ermöglicht, weil es als eigenständiges, freies Subjekt anerkannt wird. Dieses Anerkennungsverhältnis ist ein wechselseitiges, weil die Anerkennung der eigenen Wünsche und Ziele ja nicht nur für einzelne, privilegierte Subjekte gilt, sondern prinzipiell für alle.

Damit rückt nun aber auch die Liebe wieder ins Blickfeld. Denn Liebe ist ja eine spezifische Form von Anerkennung. Wer einen anderen Menschen liebt, der erkennt ihn nicht aufgrund bestimmter Leistungen oder Erfolge

⁶ A. Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin 2011, 35.

⁷ Ebd., 38.

⁸ Ebd., 41.

an, sondern um seiner selbst willen, weil er ihn als Menschen, so wie er ist, bejaht. Liebe ist daher freiheitsermöglichend, insofern der geliebte Andere ja auch in seinen Wünschen und Zielen anerkannt wird.

Honneth erkennt daher auch der Anerkennungsform der Liebe eine grundlegende gesellschaftliche Bedeutung zu. Die Erfahrung liebender Anerkennung ist zwar nur im privaten und intimen Bereich möglich. Insofern jedoch eine solche liebende Anerkennung „einer Art von Selbstbeziehung den Weg bereitet, in der die Subjekte wechselseitig zu einem elementaren Vertrauen in sich selber gelangen, geht es jeder anderen Form der reziproken Anerkennung sowohl logisch als auch genetisch voraus: jene Grundsicht einer emotionalen Sicherheit nicht nur in der Erfahrung, sondern auch in der Äußerung von eigenen Bedürfnissen und Empfindungen, zu der die intersubjektive Erfahrung von Liebe verhilft, bildet die psychische Voraussetzung für die Entwicklung aller weiteren Einstellungen der Selbstachtung.“⁹ So ist diese Erfahrung dann auch die unerlässliche Voraussetzung für ein selbstbewusstes und freies Auftreten in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit. In diesem Sinne sind Liebe und Freiheit miteinander verschränkt.

Bei einem theologischen Freiheitsverständnis gibt es eine gewisse Analogie zu diesem Zusammenhang zwischen Freiheit und Liebe. Man kann sich das verdeutlichen an Peter Knauers Unterscheidung von „zweierlei Weisen menschlicher Freiheit“¹⁰. Das ist zum einen die Wahlfreiheit, die dem Menschen aufgrund seiner Geschöpflichkeit zukommt und die es ihm ermöglicht, sich zwischen unterschiedlichen innerweltlichen Gegenständen und Handlungsalternativen zu entscheiden. Durch diese Freiheit vermag der Mensch jedoch keine Gemeinschaft mit Gott zu erreichen. Dazu bedarf es der Gnade Gottes, durch die der Mensch in die göttliche Liebe hineingenommen wird und so dann erfüllt ist vom Geist Gottes. Erst diese Begnadung seiner geschöpflichen Freiheit ermöglicht es ihm, sich für den Glauben zu entscheiden und damit Gemeinschaft mit Gott zu erlangen.¹¹

⁹ A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a. M. 1992, 172.

¹⁰ P. Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Freiburg/Basel/Wien ⁶1991, 194.

¹¹ Ebd., 197f: „Die freie Entscheidung zum Glauben aufgrund begnadeter Freiheit ist etwas von einer bloßen ‚Option‘ für eine x-beliebige Möglichkeit völlig Verschiedenes. Denn die Alternative der Entscheidung zum Glauben ist das Verharren in einem Unglauben, in dem man sich letztlich von sich aus versteht“. Wer sich von sich aus versteht, bleibt auf sich selbst fixiert und deshalb der Gnade Gottes gegenüber verschlossen; er kann „die christliche Botschaft ablehnen

Das lässt sich so verstehen: Die dem Menschen zuteil werdende Gnade Gottes beinhaltet sein unbedingtes Angenommen- und Anerkanntsein als Geschöpf Gottes. Indem der Mensch sich das gesagt sein lässt und es im Glauben bejaht, wird ihm die Gemeinschaft mit Gott geschenkt. Damit tritt er auch in ein neues Verhältnis zu sich selbst und kann so seine geschöpfliche Freiheit in neuer Weise verwirklichen, nämlich als eine zur Liebe befreite Freiheit. Darin, so wird man theologisch sagen müssen, findet dann auch das menschliche Freiheitsstreben seine wahre Erfüllung.

Dieser Zusammenhang zwischen Liebe und Freiheit soll im Folgenden genauer erläutert und begründet werden. Das geschieht in einer fundamentaltheologischen Perspektive. Um diese in einem möglichst engen Kontakt mit zeitgenössischen Problemkonstellationen und Diskursen zu entwickeln, erfolgt zunächst ein Blick auf moderne Liebesverhältnisse und die sich hier zeigende Spannung zwischen dem Verlangen nach Anerkennung und dem Streben nach Autonomie. Ich orientiere mich dabei an den empirisch gesättigten Untersuchungen der Soziologin Eva Illouz.

2. Freiheit oder Liebe

Bei der Entstehung der Soziologie als einer eigenständigen Wissenschaft im 19. Jahrhundert spielte die Frage nach dem gesellschaftlichen Stellenwert von Religion eine zentrale Rolle. Diese hatte ja in vorneuzeitlichen Gesellschaften eine herausragende Funktion hinsichtlich der Stiftung des gesellschaftlichen Zusammenhaltes. Deshalb wurde nun angesichts der Säkularisierungsschübe in der Moderne das Problem bedrängend, was diesen Zusammenhalt nach dem Bedeutungsverlust der Religion sichern kann. So beschäftigten sich auch Gründungsväter der Soziologie wie Emile Durkheim oder Max Weber mit dem Thema Religion nach ihrem Bedeutungswandel bzw. -verlust. Insbesondere Durkheim war der Überzeugung, Religion werde nicht einfach untergehen. „Sie scheint ... eher berufen zu sein, sich zu verwandeln, als zu verschwinden.“¹² Ohne eine Verpflichtung auf gemeinsame

oder ihr gegenüber unentschieden bleiben oder auch sie weltanschaulich (rationalistisch oder fideistisch) bejahen: Es wird sich immer nur um entweder unverhohlenen oder aber christlich verbrämten Unglauben handeln und nie um denjenigen Glauben, der das Erfülltsein vom Heiligen Geist ist und der allein dem ‚Wort Gottes‘ gerecht werden kann“ (ebd., 196).

¹² E. Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a. M. ³1984, 576.

höhere Werte und Prinzipien sah Durkheim die Gefahr der Anomie, so dass er beim völligen Verlust eines religiösen Sinnhorizontes auch die Erosion der Grundlagen moralischen Handelns befürchtete. Eva Illouz kann daher bilanzieren: „Tatsächlich bestand die Aufgabe der Soziologie von Anfang an in dem Versuch, zu verstehen, worin der Sinn des Lebens nach dem Niedergang der Religion bestehen würde.“¹³

Vor diesem Hintergrund untersucht Illouz die Veränderungen in den Liebesverhältnissen, die sich in den letzten rund zweihundert Jahren vollzogen haben. Denn angesichts des drohenden Sinnverlustes im Gefolge des Niedergangs der Religion ist ja speziell dem kulturellen System der Liebe eine ganz neue Bedeutung zugewachsen. Das erscheint nicht zuletzt darin begründet, dass die Liebe auch unabhängig von religiösen Sinngebungen als eine Macht der Transzendenz erfahren werden kann. Wie in der Religion werden auch in der Liebe die Alltagszusammenhänge transzendiert auf eine andere Wirklichkeit, ein anderes Leben hin. Nach dem Bedeutungsverlust der Religion kann daher der Liebe eine neue Bedeutung als Sinngebungsinstanz zuwachsen.

Eva Illouz versteht diese Entwicklung als eine Säkularisierung der Kultur der Liebe. Denn diese wird dabei aus dem bisherigen religiösen Deutungsrahmen herausgelöst. Genauerhin sind hier allerdings zwei Aspekte zu unterscheiden: Die Säkularisierung der Liebe „verwandelte die profane Liebe in ein sakrales Gefühl (das später als romantische Liebe gepriesen wurde), und sie verwandelte die romantische Liebe in ein Gefühl, das in Widerspruch zu den von der Religion verhängten Restriktionen stand. Die Säkularisierung der Liebe spielte somit eine wichtige Rolle im Prozess der Emanzipation von der Autorität der Religion.“¹⁴ Dieser Prozess ist also ein durchaus dialektischer; denn die Befreiung von religiös begründeten Normierungen der Liebe geht einher mit einer Aufladung der affektiven Ausdrucksgestalt der Liebe, die selber quasi-religiöse Züge annehmen kann.

Wenn Liebesbeziehungen so stark aufgeladen werden, dass sie als der letzte Halt im Leben erscheinen, als das einzige noch erschwingliche Versprechen eines anderen Lebens, drohen sie mit Erwartungen überfrachtet zu werden, die endliche, fehlbare Menschen kaum zu erfüllen vermögen. Eva Illouz ist daher der Auffassung, dass „die Untersuchung der Liebe ...

¹³ E. Illouz, *Warum Liebe weh tut. Eine soziologische Erklärung*, Berlin 2011, 20.

¹⁴ Ebd., 26f.

kein nebensächlicher, sondern ein *zentraler* Beitrag zur Untersuchung des Kerns und der Grundlagen der Moderne¹⁵ darstellt. Denn die Konstellation, die sich infolge der Säkularisierung der Liebe herausgebildet hat, ist spezifisch modern, weil es dabei nun auch darum geht, die Auseinandersetzungen um die Identität der Geschlechter sowie deren kulturelle Kämpfe auszutragen. So zeigen sich auf dem Feld der Liebe „die Dilemmata der Moderne“, „in deren Mittelpunkt die kulturellen und institutionellen Schlüssel motive Authentizität, Autonomie, Gleichheit, Freiheit, Bindung und Verpflichtung sowie Selbstverwirklichung stehen.“¹⁶ Wie unter einem Brennglas werden hier also die Verschiebungen sichtbar, die sich unter modernen Bedingungen im Verständnis der Liebe ergeben haben.

Eva Illouz verdeutlicht das am Verhältnis von Autonomie und Anerkennung, wie es sich in modernen Liebesbeziehungen zeigt. Hier besteht häufig eine Spannung zwischen beiden Bestrebungen, sie werden als miteinander konkurrierend betrachtet bzw. erfahren. Daraus resultiert das Bemühen, einen Ausgleich zwischen beidem zu schaffen, so dass keine dieser Bestrebungen über die andere dominiert und sie damit beeinträchtigt oder lähmt. Nach Illouz bringt dies „eine ökonomische Auffassung des Selbst und der Psyche mit sich, das heißt eine Auffassung, der zufolge Anerkennung stets durch Autonomie ausbalanciert werden muss und es nicht zu einem Überangebot an Anerkennung kommen darf.“¹⁷ Letzteres, das vor allem bei Frauen zu beobachten ist, wird häufig als Einschränkung der eigenen Autonomie betrachtet, und das kann dann eine Beschädigung des Selbstwertgefühls zur Folge haben. Bestimmend ist hier also die Überzeugung: Wer zu sehr der Versuchung nachgibt, „sich selbst in Form der Agape hinzugeben, ohne dass ein ökonomisches Kalkül den Austausch regulierte“¹⁸, der beraubt sich der Möglichkeit, das eigene Selbst in einer authentischen Weise zu verwirklichen.

Das gilt dann aber auch im umgekehrten Fall: Wer für sich selbst nach Anerkennung strebt, der muss ebenfalls eine Einschränkung der Autonomie in Kauf nehmen. Denn Anerkennung „kann nur durch das Eingeständnis der eigenen Abhängigkeit von anderen erlangt werden.“¹⁹ Wer seine volle

¹⁵ Ebd., 23.

¹⁶ Ebd., 22f.

¹⁷ Ebd., 254.

¹⁸ Ebd., 259.

¹⁹ Ebd., 274.

Autonomie wahren will, darf demnach seinem Verlangen nach Anerkennung nur sehr eingeschränkt nachgeben.

Das Verständnis des Verhältnisses zwischen Autonomie und Anerkennung, so wie es die Untersuchungen von Eva Illouz zutage fördern, gleicht einem System kommunizierender Röhren: Je höher die Flüssigkeit in der einen Röhre steigt, umso tiefer sinkt sie in der anderen. Für viele Menschen streben also offenbar Freiheit im Sinne autonomer Selbstbestimmung und Liebe als ein Anerkennungsverhältnis in zwei unterschiedliche, entgegengesetzte Richtungen. Sie erscheinen dann nur insoweit miteinander vereinbar, als sie einem ökonomischen Kalkül unterworfen werden, das für einen Spannungsausgleich zwischen beiden Bestrebungen sorgt.

Diese Beobachtungen sind Teil dessen, was Eva Illouz als Kultur des emotionalen Kapitalismus bezeichnet. Es geht ihr darum, zu zeigen, dass die Intimbeziehungen sozial und kulturell geprägt sind, und zwar durch das allgegenwärtige Denken der kapitalistischen Ökonomie. „In der Kultur des emotionalen Kapitalismus haben sich die Emotionen in Entitäten verwandelt, die bewertet, inspiriert, diskutiert, verhandelt, quantifiziert und kommodifiziert werden.“ So sind dann „die ökonomischen Transaktionen ... zum Fokus von Strategien des Dialogs, der Anerkennung, der Intimität und der Selbstemanzipation geworden.“²⁰ Es kommt zu einer ökonomischen Auffassung des Selbst, die sich dann auch in Liebesbeziehungen auswirkt und diese verändert. Sie gleichen sich ökonomischen Strategien an und werden dann von Bindungsängsten bedrängt und brüchig.

Schaut man von hier aus noch einmal auf Axel Honneths Unterscheidung dreier Freiheitsbegriffe zurück, so lässt sich sagen: Was Eva Illouz in modernen Liebesverhältnissen beobachtet, ist eine klare Dominanz der negativen bzw. der reflexiven Freiheit und eine weitgehende Ausblendung der sozialen Freiheit. Das ist offensichtlich dafür verantwortlich, dass Freiheit und Liebe in ein Konkurrenzverhältnis geraten und dann durch ökonomische Kalküle einigermaßen ausbalanciert werden. Doch wenn Liebe darin besteht, sich um einen anderen Menschen zu sorgen, weil man diesen als ihn selbst und um seiner selbst willen anerkennt, dann werden Liebesbeziehung durch die Ökonomisierung des Selbst unterminiert oder ganz unmöglich. Das ist deshalb dilemmatisch, weil Liebesbeziehungen gerade heute, in einer weithin durchrationalisierten, oft kalt wirkenden und komplexen Welt „für die Ent-

²⁰ E. Illouz, *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus*. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2004, Frankfurt a. M. 42012, 161.

wicklung von Selbstwert und Selbstachtung ... so entscheidend sind.“²¹ Um diese Perspektive etwas genauer auszuleuchten, wende ich mich dem Philosophen Harry G. Frankfurt zu.

3. Freiheit durch Liebe

Der Mensch ist nach H. G. Frankfurt das einzige Wesen, das sich selbst ernst zu nehmen vermag. Diese Fähigkeit ist zum einen in seiner Vernunftbegabung, zum anderen in seinem Vermögen zur Liebe begründet. Denn beides, Vernunft und Liebe, erlaubt es dem Menschen, in eine gewisse Distanz zu sich selbst zu treten, und das bleibt unerlässlich, wenn er sich selbst ernst zu nehmen gedenkt. Denn das „bedeutet, sich nicht einfach so hinzunehmen, wie man eben ist. Wir wollen, daß unsere Gedanken, unsere Gefühle, unsere Entscheidungen und unser Verhalten Sinn ergeben. Die Vorstellung, daß unsere Gedanken ganz zufällig zustande kommen oder daß unser Handeln von flüchtigen und undurchsichtigen Impulsen oder unüberlegten Entscheidungen bestimmt wird, befriedigt uns nicht.“²² Wir wollen uns vielmehr leiten lassen von etwas, das uns wichtig ist und an dem uns liegt, etwas also, von dem wir überzeugt sind, dass es unserer Sorge wert ist. Und es sind eben vor allem Vernunft und Liebe, die es dem Menschen ermöglichen, dieses Ziel zu erreichen.

Vernunft und Liebe kommen nach Frankfurt darin überein, dass sie die Fixierung des Menschen auf sich selbst aufbrechen. Eine Person, die „etwas als vernünftig oder geliebt empfindet und darauf antwortet, (neigt) in Beziehung auf dieses Objekt zur *Selbstlosigkeit*.“²³ Das besagt, dass sie ganz auf dieses Objekt konzentriert und von ihm eingenommen ist; die ganze Aufmerksamkeit ist darauf gerichtet und nicht auf das eigene Selbst. Nach Frankfurt vermittelt diese Form der Selbstlosigkeit „auf charakteristische Weise ein Gefühl von Befreiung und Steigerung.“²⁴ Wer sich von Vernunft und Liebe – diesen „Direktiven von Kopf und Herz“²⁵ – leiten lässt, der erfährt demnach eine Bereicherung und Ermutigung für sein Leben; er ist

²¹ E. Illouz, Warum Liebe weh tut (s. Anm. 13), 441.

²² H. G. Frankfurt, Sich selbst ernst nehmen, Frankfurt a. M. 2007, 16.

²³ H. G. Frankfurt, Über die Bedeutsamkeit des Sich-Sorgens, in: Ders., Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte (hg. von M. Betzler/B. Guckes), Berlin 2001, 98–115, 109.

²⁴ Ebd.

²⁵ H. G. Frankfurt, Sich selbst ernst nehmen (s. Anm. 22), 16.

nicht mehr gefangen in einer drohenden Sinn- und Perspektivlosigkeit, sondern bewegt und eingenommen von etwas, das ihm wichtig ist.

Vernunft und Liebe unterscheiden sich dann aber auch insofern, als erstere unpersönlich, letztere hingegen etwas ganz Persönliches ist. Der Geltungsanspruch, der mit einem Urteil der Vernunft verbunden ist, bleibt nicht auf die Person beschränkt, die dieses Urteil fällt, sondern er besteht ganz unabhängig vom Urteilenden, so dass jeder, der ihn nicht bejaht, als irrend betrachtet wird. Wer dagegen etwas liebt, kann damit nicht einen universalen Anspruch verbinden. Eine Bekundung der Liebe ist nicht ablösbar von der Person des Liebenden. Deshalb gibt es auch ganz unterschiedliche Objekte der Liebe.

Liebe ist im Unterschied zur Vernunft wesentlich eine Sache des Willens. Deshalb erkennt Frankfurt auch ihr und nicht der Vernunft die Fähigkeit zu, etwas für uns als wichtig zu bestimmen. Denn „Wichtigkeit ist nie inhärent. Sie hängt immer von den Einstellungen und Dispositionen des Individuums ab.“²⁶ Die Vernunft setzt daher die Liebe voraus; ihr muss das, was als wichtig und als Objekt der Sorge angesehen wird, vorgegeben sein, und erst auf dieser Basis vermag sie zu operieren.

Anders als die Urteile der Vernunft ist Liebe keine Schlussfolgerung aus etwas Vorgegebenem. „Sie ist nicht das Ergebnis einer Überlegung oder die Konsequenz aus Gründen. Sie *schafft* Gründe.“²⁷ Wenn eine liebende Person zu der Überzeugung gelangt, dass etwas dem geliebten Objekt nützt, so ist das ein hinreichender Grund für sie, eine entsprechende Handlung auszuführen.

Daraus ergibt sich Frankfurts Verständnis von Liebe. Es besagt: „Etwas zu lieben hat weniger mit dem zu tun, was eine Person glaubt oder fühlt, als mit einer Konfiguration des Willens, der es um die praktische Sorge geht, was für das geliebte Wesen gut ist.“²⁸ Diese Sorge um den geliebten Anderen bezeichnet Frankfurt als interessefrei, und er meint damit: Es geht dem Liebenden einzig und allein um das, was man liebt; er verfolgt dabei keinerlei andere Intentionen oder Interessen.²⁹ Das schließt auch ein, dass das Verhältnis zwischen einer liebenden Person und dem Objekt ihrer Liebe kein

²⁶ Ebd., 39. Dagegen kann es „keine von der Vernunft gewährleisteten Kriterien dafür geben, irgend etwas als inhärent wichtig zu bestimmen“ (ebd., 38).

²⁷ Ebd., 41f. Vgl. ebd., 60.

²⁸ H. G. Frankfurt, *Gründe der Liebe*, Frankfurt a. M. 2005, 47.

²⁹ Vgl. ebd.; *ders.*, *Vom Sorgen oder: Woran uns liegt* (s. Anm. 23), 201–231, 213. 215f.

Symmetrieverhältnis sein muss; wer sich liebend um etwas sorgt, der tut dies nicht, weil er umgekehrt eine liebende Sorge um sich selbst erhofft oder erwartet. Man kann deshalb auch sagen: Eine liebende Person identifiziert sich ganz mit dem, was sie liebt, so „daß es ihr selbst guttut, wenn das Objekt ihrer Liebe aufblüht, oder dass sie leidet, wenn ihm Schaden zugefügt wird.“³⁰

Liebe ist nach diesem Verständnis also keine Sache des Gefühls, rationaler Erwägungen oder eines ökonomischen Kalküls, sondern etwas Volitionales, eben eine bestimmte Konfiguration des Willens. Eine solche Liebe beruht jedoch nicht auf einer deliberativen Willensentscheidung. Frankfurt spricht vielmehr von einer „volitionalen Notwendigkeit, die im Wesentlichen aus einer Begrenzung des Willens besteht.“³¹ Wer etwas liebt, der sieht sich dazu genötigt, er kann nicht anders, als sich um das Objekt seiner Liebe zu sorgen, weil es ihm wichtig ist. Deshalb räumt er dieser Sorge in seinem Handeln eine entsprechende Priorität ein, die nicht beliebig zur Disposition steht. „Wir können nicht einfach aufgrund einer entsprechenden Entscheidung lieben – oder damit aufhören.“³² Wenn uns an etwas wirklich liegt und es uns wichtig ist, dann steht es uns nicht frei, uns nicht um es zu sorgen. In diesem Sinne sehen wir uns dann vielmehr einer volitionalen Notwendigkeit ausgesetzt.

Eine solche Nötigung des Willens ist jedoch nicht etwas diesem Fremdes und Äußerliches. Frankfurt verdeutlicht das durch den Vergleich mit einem Süchtigen, der sich von seiner Sucht distanziert und von ihr loskommen möchte, dies aber nicht schafft, weil eine andere Kraft ihn zwingt, etwas zu tun, was er eigentlich gar nicht will. Er sieht sich also volitional genötigt, weil etwas, von dem er sich distanziert und das er ablehnt, seinen eigenen Willen bezwingt.³³ Das ist im Falle der Liebe anders, weil hier die volitionale Nötigung nicht von außen kommt, sondern „aus der Mitte unseres eigenen Willens. Wir werden durch unseren eigenen Willen und nicht durch eine externe oder fremde Kraft genötigt.“³⁴ Die volitionale Notwendigkeit ist jetzt etwas, mit dem die liebende Person sich selbst identifiziert.

³⁰ H. G. Frankfurt, *Sich selbst ernst nehmen* (s. Anm. 22), 59.

³¹ H. G. Frankfurt, *Gründe der Liebe* (s. Anm. 28), 51.

³² H. G. Frankfurt, *Sich selbst ernst nehmen* (s. Anm. 22), 59.

³³ Vgl. H. G. Frankfurt, *Über die Bedeutsamkeit des Sich-Sorgens* (s. Anm. 23), 106f.

³⁴ H. G. Frankfurt, *Gründe der Liebe* (s. Anm. 28), 51.

Hier zeigt sich, wie Frankfurt die Struktur des menschlichen Willens versteht.³⁵ Er unterscheidet zunächst Wünsche erster und zweiter Ordnung. Wünsche können sich uns zunächst einmal unwillkürlich aufdrängen. Wir sind diesen Wünschen erster Ordnung dann aber nicht einfach ausgeliefert, sondern können entscheiden, ob wir einen bestimmten Wunsch bzw. welchen von verschiedenen Wünschen wir tatsächlich haben wollen. Solche Wünsche zweiter Ordnung verdanken sich also der Fähigkeit, in eine gewisse Distanz zu sich selbst zu treten und dabei die Struktur des eigenen Willens zu bestimmen.

Sodann thematisiert Frankfurt noch einen weiteren Aspekt. Sein Ansatzpunkt ist dabei die Beobachtung, dass der Wille einer Person inkonsistent sein kann, weil unterschiedliche, möglicherweise einander widersprechende Präferenzen zweiter Ordnung bestehen. Dann stellt sich die Frage nochmals, was die Person wirklich will, wenn ihr Wille also nicht mehr ambivalent bleibt, sondern eine klare hierarchische Struktur hat. Frankfurt spricht dann von einem ungeteilten Willen, englisch *wholehearted*, d. h. ein Wille, der etwas „mit ganzem Herzen“ ergreift, so dass die Person nicht in sich entzweit ist.

Die volitionale Notwendigkeit, die die sorgende Liebe charakterisiert, ist etwas, das in dieser Weise aus dem eigenen Willen heraus entspringt und diesem nicht von außen aufgenötigt wird. Es ist eine Notwendigkeit, die eine Person sich selbst auferlegt aufgrund einer ungeteilten Präferenz ihres Willens. So kann Frankfurt festhalten: „Obwohl die Notwendigkeiten, die eine von ganzem Herzen kommende Liebe generiert, unwiderstehlich sind, üben sie keinen Zwang auf uns aus. Sie setzen sich nicht gegen den Willen des Liebenden durch. Stattdessen werden sie gerade durch den Umstand, dass wir nicht anders können, als sie von ganzem Herzen zu bejahen, konstituiert und bestätigt. Die liebende Person ordnet sich ihnen nicht passiv unter. Sie identifiziert sich völlig mit den Notwendigkeiten der Liebe und übernimmt Verantwortung für sie.“³⁶ Durch diese ungeteilte Präferenz ihres Willens und die daraus folgende volitionale Notwendigkeit kommt zum Ausdruck, wer eine Person sein will.

Nach diesem Verständnis können Liebe und Freiheit gar nicht in Widerspruch zueinander stehen. Denn frei sind wir nach Frankfurt, wenn wir genau das tun, was wir aus ganzem Herzen wollen. Eine aus ganzem Herzen

³⁵ Vgl. dazu etwa *H. G. Frankfurt*, Identifikation und ungeteilter Wille (s. Anm. 23), 116–137, 122f.

³⁶ *H. G. Frankfurt*, Sich selbst ernst nehmen (s. Anm. 22), 63.

kommende Liebe macht eine Person daher nicht unfrei, auch wenn sie sie volitional nötigt. Aber es ist dies ja eine Nötigung, die aus dem eigenen ungeteilten Willen kommt und ihm entspricht. Und eben darin besteht die Freiheit des Liebenden: „Frei zu handeln heißt, diese harmonische Übereinstimmung zwischen dem, was man tut, und dem, was man will, aufrechtzuerhalten.“³⁷ Freiheit besteht somit darin, das aus ganzem Herzen Gewollte auch tatsächlich verwirklichen zu können.

Von diesem Freiheitsverständnis her kritisiert Frankfurt Kants Autonomiekonzept. Nach Kant konstituiert sich Autonomie durch die Bindung des eigenen Willens an das moralische Gesetz. Nur wer sich diesem rigoros unterwirft, wird frei von allen persönlichen Neigungen und Interessen und handelt dann nicht mehr heteronom. Nun ist Liebe zweifellos etwas ganz Persönliches. „Dennoch sind die unbedingten Forderungen der Liebe nicht, wie Kant meint, zufällige Elemente des Willens einer Person. Sie gehören ihm wesentlich zu, denn was eine Person liebt, ist ein bestimmendes Element der Natur ihres Willens. Wenn sie also aus Liebe handelt, leiten sich ihre Willensakte in der Tat von den grundlegenden Eigenschaften ihres Willens her. Folglich erfüllt die persönliche Nötigung der Liebe die Bedingungen der Autonomie, von denen Kant glaubt, dass ihnen nur die unpersönlichen Beschränkungen des moralischen Gesetzes genügen können.“³⁸ Nach Frankfurt ist Autonomie da gegeben, wo die Motive und Entscheidungen, die unser Handeln bestimmen, dem entsprechen, was wir wirklich wollen, uns also nicht fremd sind, sondern ganz aus uns selbst kommen.³⁹ Die liebende Sorge um einen anderen Menschen, wenn sie denn aus ganzem Herzen erfolgt, führt daher nicht zum Verlust der eigenen Autonomie, sondern stellt eine authentische Form ihrer Verwirklichung dar.

Mit Blick auf die modernen Liebesverhältnisse macht Eva Illouz geltend, dass Harry Frankfurts Konzeption des freien Willens nur insoweit brauchbar ist, wie sie den sozialen und gesellschaftlichen Bedingungen des Zustandekommens von Partnerschaften Rechnung trägt. Verändern sich diese Bedingungen und Voraussetzungen, so wie es in modernen Lebenszusammenhängen der Fall ist, „dann verändert sich auch das ‚innere‘ Vermögen des Willens als einer nötigenden Kraft.“⁴⁰ Im Rahmen dieses Beitrages kann das

³⁷ Ebd., 29. Vgl. auch: *Ders.*, Gründe der Liebe (s. Anm. 28), 25f.

³⁸ *H. G. Frankfurt*, Autonomie, Nötigung und Liebe (s. Anm. 23), 166–183, 171.

³⁹ Vgl. dazu: *H. G. Frankfurt*, Gründe der Liebe (s. Anm. 28), 26, Anm. 5.

⁴⁰ *E. Illouz*, Warum Liebe weh tut (s. Anm. 13), 171.

Argument von Eva Illouz nicht eingehender diskutiert werden, es macht aber auf jeden Fall darauf aufmerksam, dass der Wille des Menschen nicht etwas sozusagen Kontextfreies ist, sondern dass er ausgebildet wird innerhalb bestimmter sozialer, kultureller und geistiger Verhältnisse, die ihn dann auch je auf ihre Weise mitprägen können.

Das verweist wiederum auf die Theologie und ihre Tradition. Sie geht ja fast durchgängig davon aus, dass die menschliche Willensfreiheit durch die Macht der Sünde beeinträchtigt und beschädigt ist, weil sie in einer durch die Macht der Sünde bestimmten Welt situiert ist. Vor dem Hintergrund des bisher Dargelegten soll abschließend ein theologisches Verständnis des Verhältnisses von Freiheit und Liebe skizziert werden, um zu prüfen, was sich daraus für außertheologische Diskurse ergeben kann.

4. Freiheit zur Liebe

Im Folgenden orientiere ich mich an Martin Luthers Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ aus dem Jahr 1520. Sie verortet die Freiheitsthematik umstandslos im Zentrum einer christlichen Anthropologie, indem sie sie von der Lehre von der Rechtfertigung des Sünders *sola fide* her entwickelt.

Luther eröffnet seine Schrift unter Berufung auf Paulus (1 Kor 9,19) mit zwei scheinbar gegensätzlichen Thesen: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemandem untertan. – Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.“⁴¹ Den Zusammenhang dieser beiden Thesen erschließt Luthers Verständnis der Rechtfertigung des Sünders vor Gott. Diese kann der Mensch nicht selbst bewirken durch das Tun guter frommer Werke. Gerechtigkeit vor Gott erlangt er vielmehr allein dadurch, dass ihm diese von Gott geschenkt wird durch dessen gnädige Zuwendung zu ihm. Der Mensch kann sich das nur gesagt sein lassen durch das Wort Gottes, das diese Zuwendung beinhaltet und das der Mensch im Glauben für sich annimmt. Deshalb kann Luther feststellen: „So sehen wir, daß ein Christenmensch an dem Glauben genug hat; er bedarf keines Werkes, damit er fromm sei. Bedarf er denn keines Werkes mehr, so ist er gewiß entbunden von allen Geboten und Gesetzen. Ist er entbunden, so ist er gewiß frei. Das ist die christliche Freiheit, der einzige Glaube, der da macht, nicht daß wir

⁴¹ M. Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen, in: Ders., Ausgewählte Schriften, Band 1 (Hg. von K. Bornkamm/G. Ebeling), Frankfurt a. M. 1982, 238–263, 239 (WA 7, 21,1–4)

müßig gehen oder übel tun möchten, sondern daß wir keines Werkes zur Frommheit und um Seligkeit zu erlangen bedürfen.“⁴²

Im Glauben, durch den der Mensch das rechtfertigende Wort Gottes annimmt, erlangt er eine neue Identität. Diese wird konstituiert durch Gottes gnädige Zuwendung zu ihm, aufgrund derer er sich als Gottes Geschöpf unbedingte anerkannt und bejaht wissen darf. Und eben dadurch wird der Mensch frei. Es ist dies zunächst einmal eine innere Freiheit: Der Mensch wird frei von dem Zwang, sich selbst rechtfertigen zu müssen durch sein eigenes Wirken. Im moderner Terminologie gesagt: Der Mensch wird befreit von der Last, selbst den Sinn seines Daseins schaffen zu müssen. Dieser Sinn ist ihm von Gott eröffnet und geschenkt in der unbedingten Anerkennung, die Gott ihm zuteilwerden lässt.

Die innere Freiheit wird dann aber auch zu einer äußeren Freiheit allen Dingen und Menschen gegenüber. Der Christ muss sich weder Geboten und Gesetzen unterwerfen, um als guter und gerechter Mensch zu erscheinen. Er muss andere Menschen und Dinge auch nicht mehr benutzen, um sich selbst ins rechte Licht zu rücken oder um seine eigenen Lebensmöglichkeiten zu optimieren. Wer so lebt, der macht sich damit ja gerade von anderem abhängig. Die christliche Freiheit, um die es Luther geht, macht dagegen indifferent gegenüber Dingen und Menschen, d. h. diese können um ihrer selbst willen wahrgenommen und ernstgenommen werden. Sie müssen nicht mehr für die eigenen Interessen und Pläne verzweckt, sondern können in ihrem Eigenwert anerkannt und behandelt werden.

Diese Freiheit gegenüber allen Zwängen, Gesetzen und Geboten darf nun allerdings keineswegs als Willkürfreiheit missverstanden werden; sie ist nicht die Freiheit zum „Müßiggang“ und zum Tun des Bösen, wie Luther ausdrücklich vermerkt. Es geht also nicht um eine negative Freiheit im Sinne Honneths, die den Menschen aller Rücksichtnahme und Verpflichtungen entledigt und ihn ganz seinem Selbstinteresse überlässt. Der Abwehr dieses Missverständnisses dient Luthers zweite These in seiner Freiheitsschrift. Ihr Sinngehalt lässt sich so umschreiben: Die Freiheit, die durch den Glauben an das rechtfertigende Wort Gottes begründet wird, macht den Menschen frei zum Dienst an der Welt und den Mitmenschen. Er ist „ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan“, weil er, dem Zwang zur Selbstrechtfertigung enthoben, frei geworden ist, sich um Dinge und Menschen zu sorgen, die seiner Sorge bedürfen. Er kann sie in ihren Nöten und in ihrer

⁴² Ebd., 244 (WA 7, 24,35–25,4)

Bedürftigkeit, in ihren Ängsten und Träumen, ernst nehmen und anerkennen und sich deshalb um ihr Wohl sorgen.

Mit anderen Worten gesagt: Die christliche Freiheit, so wie Luther sie versteht, ist eine Freiheit zur Liebe. Der Mensch wird durch die liebende Zuwendung Gottes zu ihm zu dieser Freiheit befreit, indem alles das überwunden wird, was in ihm selbst der liebenden Sorge um andere entgegensteht und den Menschen auf sich selbst und seine eigene Existenzsicherung fixiert. Indem ihm diese innere Freiheit von Gott geschenkt wird, wird er dann auch frei zu einer Liebe, so wie auch Harry Frankfurt sie versteht: „Die Liebe ist ... eine *interessefreie* Sorge um die Existenz dessen, was geliebt wird, um das, was gut für es ist.“⁴³

Das theologische Freiheitsverständnis macht allerdings nachdrücklich darauf aufmerksam, dass das, worum wir uns sorgen, was uns wirklich wichtig ist und woran uns etwas liegt, nicht unabhängig davon ist, wie wir uns selbst verstehen bzw. verstehen wollen. Denn unser Wille wird dadurch wesentlich mitgeprägt. Je mehr wir auf uns selbst fixiert sind, umso mehr wird auch unsere Freiheit zur Liebe dadurch eingeschränkt. Peter Knauer sieht das begründet in der „Angst des Menschen um sich selbst“, weil er sich selbst um jeden Preis sichern will. Diese Angst hindert ihn daran, „dem Anspruch der Wirklichkeit gerecht zu werden“, und wird so zur „Ursache aller Unmenschlichkeit.“⁴⁴ Indem das Evangelium als die Zusage der liebenden Zuwendung Gottes zu ihm diese Angst entmachtet, konstituiert es ein neues Verhältnis des Menschen zu sich selbst und schafft damit auch eine neue Grundlage für sein Verhältnis zur Mitwelt.

Dieser Aspekt der Abhängigkeit dessen, was uns wichtig ist, vom jeweiligen Selbstverhältnis eines Menschen bleibt in Harry Frankfurts ansonsten sehr beeindruckendem Konzept unterbelichtet. Wenn Freiheit, so wie es dieses Konzept besagt, in der harmonischen Übereinstimmung zwischen dem, was man tut, und dem, was man will, besteht, so verwirklicht sie sich nicht selbstverständlich als interessefreie Sorge um das Wohl anderer. Auf diesen Aspekt lenkt ein theologisches Freiheitsverständnis den Blick. Es insistiert darauf, dass die Verwirklichung von Freiheit entscheidend davon mitbestimmt wird, ob das handelnde Subjekt sich ganz von sich selbst her und auf sich allein gestellt versteht oder aber von der liebenden Zuwendung eines

⁴³ H. G. Frankfurt, Gründe der Liebe (s. Anm. 28), 47.

⁴⁴ Die Zitate finden sich bei P. Knauer, Der Glaube kommt vom Hören (s. Anm. 10), 111. 90f mit Anm. 103.

Gottes her, der ihm ein letztes, unverbrüchliches Gehalten- und Getragen-sein zusagt und schenkt. Nach diesem theologischen Verständnis kann Freiheit ihr ganzes Potential nur entfalten, wenn die inneren Zwänge des Strebens nach Selbstsicherung und Selbstrechtfertigung überwunden werden. Als besonders authentische Form ihrer Verwirklichung zeigt sich daher in der Tat die aus ganzem Herzen erfolgende liebende Sorge um das Wohl dessen, was geliebt wird.

In diesem Sinne lässt sich Eva Illouz' Rückfrage an H. G. Frankfurt theologisch aufgreifen und so ein theologisches Freiheitsverständnis rückkoppeln an heutige Diskurse über das Verhältnis von Freiheit und Liebe.