

In diesem Sinne sei am Schluß der Hoffnung Ausdruck gegeben, daß die evangelische Theologie den Humor stärker wiederentdeckt. Und daß die, die sich zur evangelischen Theologie bekennen, sie lehren und predigen und leben sollen, aus der Fröhlichkeit über Gottes Verheißungen mit lutherischer Heiterkeit und der daraus und nur daraus resultierenden sprühenden Leichtfüßigkeit des Erasmus die Feder für ihn und die ihnen Anvertrauten spazieren führen, die *ludentes docere* und *per verbum Dei praedicare*.

Dr. Athina Lexutt, Kurhausstr. 138, 53773 Hennef

## DER FREIHEITSBEGRIFF MARTIN LUTHERS UND IMMANUEL KANTS IM VERGLEICH

Von Jörg Wurzer

Kopf oder Zahl? Freiheit oder Unfreiheit? Welche Seite der Münze wird oben liegen?

Welchen Standpunkt Luther und Kant vertreten, der eine als Theologe, der andere als Philosoph, wird in der vorliegenden Abhandlung skizziert werden. Ob sie sich für eine Seite der Münze entscheiden oder gar jeder auf seine Weise auf die Kante setzt, wird sich zeigen. Zunächst werde ich beide Freiheitsbegriffe skizzieren und dann beide in einem Vergleich gegenüberstellen.

pert sah. Christen, die lachen können, kennen die Kunst der Selbstkritik, und ihr Humor offenbart eine Bußfertigkeit, die sich auf das eigene Ich anstatt auf andere konzentriert.« Freilich wird an dieser Aussage auch schnell die Gefahr deutlich: Gerade ja nicht die Bußfertigkeit, sondern die zugerechnete fremde Gerechtigkeit Christi bricht die Macht der Sünde! Also nicht der Humor ist das Gegenmittel, sondern Christus – und der Humor ist der rechte Affekt auf dieses Gnadengeschenk.

## I.

»Wenn auch alle Menschen ohne Gott sind, so wissen sie doch etwas von der Belohnung des Guten«<sup>1</sup>, meint Luther. Ob er auch einen Gebrauch der Freiheit annimmt, der damit verbunden sein könnte, soll im folgenden untersucht werden.

Von dem umfangreichen Werk Luthers sind für das genannte Thema im wesentlichen zwei Schriften wichtig: »Von der Freiheit eines Christenmenschen« (1520) und »De servo arbitrio« (1524).

Die kleine Schrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen«<sup>2</sup> an Hieronymus Mühlport schrieb er ursprünglich auf Latein an Papst Leo X zusammen mit dem »Sendbrief an den Papst Leo X«. Es war eine Idee des kurialen Diplomaten Karl von Miltiz, in dem Schreiben zum Ausdruck zu bringen, daß die vorangegangenen Schriften nicht gegen die Person des Papstes gerichtet waren. Dadurch sollte in einem letzten Versuch eine Schlichtung zwischen Luther und Rom herbeigeführt werden, als die Papstbulle verbreitet werden sollte. Aber diese Initiative schlug bekanntlich fehl.

Die Schrift »De servo arbitrio«<sup>3</sup> ist eine Antwort auf das Buch »De libero arbitrio Διατριβή sive conatio per desiderium Erasmum Roterdatum« des Humanisten Erasmus von Rotterdam. Mit seiner Argumentation gegen die Meinung von Erasmus macht Luther seine anthropologischen Standpunkte deutlich: So auch seine völlige Ablehnung der Annahme eines freien Willens im Menschen.

Ferner kann noch die frühe »Disputation über des Menschen Vermögen und Willen ohne Gnade«<sup>4</sup> (1516) in Betracht gezogen werden, in der schon die zentralen Aussagen Luthers zur Freiheit aufgeführt werden.

In der Ausgangsfrage heißt es: »Kann der Mensch, nach Gottes Ebenbild erschaffen, aus seinen natürlichen Kräften die Gebote Gottes, seines Schöpfers, halten oder irgend etwas Gutes tun oder denken und mit der Gnade verdienen und das als Verdienst erkennen?«<sup>5</sup> Die Antwort wird in drei Thesen formuliert:

a) Der Mensch ist von Natur aus egozentrisch und nach dem Vergänglichem ausgerichtet: Weil er aber der Seele nach Gottes Ebenbild ist, ist er

<sup>1</sup> Peter Kärner (Hrsg.), »Die Welt ist wie ein betrunkenener Bauer«. Aus den Tischreden Martin Luthers, Wien 1982.

<sup>2</sup> WA 7, 20–38.

<sup>3</sup> WA 18, 600–787.

<sup>4</sup> WA 1, 145–150.

für dessen Gnade empfänglich und kann »aus dem Geist wiedergeboren«<sup>6</sup> werden.

b) Er bleibt immer sündig, was auch immer er unternimmt, weil er nicht anders kann, als nur sündigen. Diese Aussage wird an einigen Bibelstellen belegt: Mt 7,17; Phil 2,13; 2 Kor 3,5.

So kommt Luther schließlich zu seiner Kernaussage, in der er den freien Willen des Menschen leugnet: »Der Wille des Menschen ohne Gnade ist nicht frei, sondern dienstbar, allerdings nicht unger«<sup>7</sup>.

c) Wie auch die Gnade, so ist auch die Liebe zum Nächsten umfassend und nicht auf eine bestimmte Lebenssituation beschränkt. Nach diesem Maßstab wird jeder gerichtet und bedarf daher um so nötiger die Gnade und Vergebung Gottes.

Im folgenden soll nun an Hand der beiden erstgenannten Schriften die Position Luthers zur Freiheit näher bestimmt werden.

In der Schrift »Über die Freiheit eines Christenmenschen« versucht Luther in 30 Punkten deutlich zu machen, was unter der Freiheit eines Christen zu verstehen sei und welche Rolle der Glaube dabei spiele.

Gleich am Anfang steht die These, die im weiteren Text erläutert werden soll und zunächst widersprüchlich erscheint: »Eyn Christen mensch ist eyn freyer herr / u(o)ber alle ding / vnd niemand vnterthan. Eyn Christen mensch ist eyn dienstpar knecht aller ding vnd yderman vnterthan«<sup>8</sup>.

Um beides miteinander zu vereinbaren, sieht Luther den Christen im einen Fall von der Seele her, wobei er ihn als geistlich, neu und innerlich beschreibt, und im anderen Fall vom Fleisch her, dem er die Prädikate leiblich, alt und äußerlich zuordnet.

Die Forderungen des Alten Testaments machen klar, daß nichts Äußeres den Menschen rechtfertigen, also frei von Schuld machen könne. Durch die Gebote soll der Mensch auch nur zu der Erkenntnis seines Unvermögens und dadurch zur Bedeutung des Glaubens gelangen.

Das Wort Gottes – für Luther das wichtigste für die Seele, mit dem sie alles hat – weist deutlich auf das Evangelium von Christus als Objekt des rechtfertigenden Glaubens hin. Der Christ hat alles gewonnen, wenn er an Christus als den glaubt, in dem »alle gnad / gerechtikkeyt / frid vn(d) freyheyte«<sup>9</sup> ist. Obwohl er zunächst untätig ist, wird er durch seinen Glauben gerecht, weil er dadurch Gottes Forderungen angesichts seines einge-

<sup>5</sup> Kurt Aland (Hrsg.), Luther Deutsch, Bd. 1, 345; WA I, 145.

<sup>6</sup> A. a. O., 347, WA I, 146.

<sup>7</sup> A. a. O., 349, WA I, 147.

<sup>8</sup> Hans-Ulrich Delius (Hrsg.), Martin Luther Studienausgabe, Bd. 2, 265, WA 7, 21.

<sup>9</sup> A. a. O., 273, WA 7, 24.

sehenen Versagens ernst nimmt und so das erste Gebot und damit alle anderen erfüllt. »Den wer das erste haupt gepott erfüllet / der erfüllet gewißlich vnd leychtlich auch alle ander gepott«<sup>10</sup>.

Luther gebraucht auch noch ein mystisches Bild, um die Rechtfertigung durch den Glauben deutlich zu machen. Die Seele vereinigt sich mit Christus im Glauben wie Braut und Bräutigam zu einer Einheit, so daß »die sund ynn yhm verschlunden(n) vn(d) erseufft werden«<sup>11</sup>.

Von dem rechtfertigen Glauben aus kann nun die Freiheit eines Christen bestimmt werden, die im wesentlichen darin besteht, daß der Christ für sein Heil keiner äußeren Anstrengungen bedarf: »[...] darff er den keynis wercks mehr / ßo ist er gewißlich empunden von allen gepotten vnd gesetzten / ist er empu(n)den / so ist er auch gewißlich frey / Das ist die Christlich freiheit / der eynige glaub / der da macht / nit daß wir mu(e)ßig gahn oder u(e)bell thun mugen / sondern das wir keynis wercks bedurfften zur frumkeyt vnd seligkyt zu erlangen / dauon wir mehr hernach sagen wollen«<sup>12</sup>.

Wie verhält es sich nun mit dem zweiten Teil der eingangs erwähnten Doppel-These? Dazu beleuchtet Luther die christliche Lebenspraxis.

Der Christ darf nun, weil er gerechtfertigt ist und seine Seele mit Gott eines ist, nicht die Gesetze ignorieren, sondern er muß sie nach wie vor zu seinem Handlungsmaßstab machen. Nun aber aus anderen Motiven. Das Fleisch bleibt an den weltlichen Dingen ausgerichtet und muß in Schranken gewiesen werden, damit es den Glauben nicht hindert.

Nicht eigene Bemühungen und Anstrengungen machen den Menschen gut und böse, sondern umgekehrt: Der gerechtfertigte, von Gott veränderte Mensch bringt Gutes hervor. So unterwirft sich der Christ freiwillig den Geboten Gottes und dadurch seinem Nächsten im Liebesgebot: »So ist offenbar [...] das keyn werck / kein gepott / einem Christen nott sey zur seligkeit / sondern er frey ist von allen gepotten / vn(d) auß lauterer freiheit / vmsonst thut / alles was er thut / nichts damit gesucht seyneys nutze oder selickyt [...] sondern nur gott darynnen gefallen«<sup>13</sup>.

So wird der Gläubige von Gott zum Dienst an den Nächsten befreit, wobei das Handeln Christi als Vorbild dient.

In der Schrift »De servo arbitrio« gegen Erasmus von Rotterdam gewinnt die Frage nach einer möglichen Entscheidungsfreiheit, unabhängig von Gott als natürliche Begabung verstanden, schärfere Konturen.

<sup>10</sup> A. a. O., 279, WA 7, 26.

<sup>11</sup> A. a. O., 277, WA 7, 25/26.

<sup>12</sup> A. a. O., 273, WA 7, 24/25.

<sup>13</sup> A. a. O., 291, WA 7, 32.

Luther wirft Erasmus vor, sich an Stelle der Bibel als unfehlbarem Wort Gottes – so Luther –, an den Kirchenvätern zu orientieren. So versucht er die Meinung, daß es einen freien Willen gebe, der aber ohne Gnade nichts vermag, ad absurdum zu führen. Seine Argumentation vollzieht sich in drei Schritten:

- a) Widerlegung der Argumente des Erasmus
- b) Verteidigung der eigenen Thesen
- c) Beweis, daß nur die Gnade Gottes und nicht der freie Wille wirkt.

Der freie Wille kommt nur Gott allein zu. Er steht unter keinem Gesetz oder einer Ursache, weil er sonst nicht letztlich frei in seinen Entscheidungen wäre. So setzt er den Maßstab für Gerechtigkeit, für Gut und Böse.

Aus dem absolut freien Willen Gottes zieht Luther die Konsequenz, daß Gott über alles herrscht, folglich auch über die Engel und den Teufel, die in ihren Entscheidungen von dem Willen Gottes abhängig, also nicht frei sind<sup>14</sup>. Damit Gott nun nicht Ursache des Bösen wird, führt Luther kurzerhand den »deus absconditus«, den verborgenen Gott, ein. Gott wirkt nicht Böses, obwohl er Böses durch Böses bewirkt. Er stellt vielmehr das Böse in seinen Dienst: »Hic vides Deum, cum in malis (et) per malos operatur, mala quidem fieri, Deum tamen non posse male facere, licet mala per malos faciat, quia ipse bonus male facere non potest.«<sup>15</sup>. Ob Luther damit dem Elend der Welt gerecht wird, steht auf einem anderen Blatt.

Wenn den Engeln und selbst dem Teufel kein freier Wille zugesprochen werden kann, kann er dem Menschen als endlichem Wesen erst recht nicht zugesprochen werden. Das beweist schon der Umstand, daß Gott sich um die Menschen bemühen muß, damit sie nicht den Weg zur Hölle gehen: »sollicitudo enim Dei promittentis gratiam ad reuocandum (et) erigendum peccatorem, satis magnum (et) fidele argumentum est, liberum arbitri(um) se solo non posse nisi as peius, (et) «ut scriptum dicit» ad infernos labi.«<sup>16</sup>.

Auch eine mögliche Belohnung des Menschen kann nicht als ein Argument für den freien Willen angeführt werden, da das Reich Gottes schon vor der Erwählung des Menschen erschaffen wurde. Das erwartete Verhältnis ist also genau umgekehrt.

Der gläubige Mensch sieht, daß Gott in allem wirkt und die Geschichte bestimmt. Er demütigt seinen Hochmut der Selbstbestimmung unter der Erkenntnis der Gnade im christlichen Glauben<sup>17</sup>. Demnach stehen auch

<sup>14</sup> WA 13, 711.

<sup>15</sup> Martin Luther. Studienausgabe, Bd. 3, 278, WA 18, 709.

<sup>16</sup> A. a. O., 252, WA 18, 684.

<sup>17</sup> WA 18, 632.

das Heil und das Gericht, die Erwählung und Verdammnis in Gottes Hand: »Qui uero nihil dubitat, totum in uoluntate Dei pendere, is prorsus de se desperat, nihil elegit, sed expectat operantem Deum«<sup>18</sup>.

Wie Gott auch entscheidet: Die Erwählung und Verdammung des Menschen ist in gleicher Weise das göltige Wirken des deus absconditus; »Sic aeternam suam clementiam et misericordiam abscondit sub aeterna ira, iustitiam sub iniquitate«<sup>19</sup>. Die Verstockung des Pharao in Ex 7–11 ist ein Beispiel dafür, daß Gott auch dem Menschen seine Gnade entzieht.

Wenn aber Gott nicht im Menschen wirkt, dann bestimmt ihn der Teufel. Luther vergleicht den Menschen mit einem Zugtier, das entweder vor Gott oder den Satan gespannt ist: »Sic humana uoluntas in medio posita est, ceu iumentum«<sup>20</sup>. Der Mensch ist also immer fremdbestimmt. Wenn er nicht vom Geist Gottes erfüllt ist, ist er fleischlich gesinnt und kann nur Böses hervorbringen. Es gibt ein Entweder-Oder.

Obwohl Gott auch, wie oben erwähnt, die Gottlosigkeit vieler Menschen bewirkt, läßt Luther eine positive Wende offen. Letztlich bleibt der zwar verborgene, aber doch göltige Gott der Handelnde, dessen Herrschaft ihm nicht aus den Händen gleitet: »Hoc enim nos assertimus (et) contendimus, quod Deus cum citra gratiam spiritus operatur, omnia in omnibus, etiam in impijs, operatur, Deum omnia quae condidit solus, solus quo(que) monuet«<sup>21</sup>.

Einen kleinen Kompromiß läßt Luther zu: Es gibt einen Bereich, die der Mensch ohne Gottes Gebot und Verbot entscheiden kann, nämlich in Bezug auf die äußerlichen Dinge, z. B. die Nahrung.

Das Wort Gottes beinhaltet Gesetz und Evangelium. Das Gesetz fordert Werke, das Evangelium Glauben, der Gnade und ewiges Leben mit sich führt. Die Gnade stellt Luther dem freien Willen gegenüber, wobei er sich auf Paulus, insbesondere auf dessen Römerbrief zu stützen sucht.

Je mehr sich der Mensch um rechtfertigende Werke bemüht, um so mehr sündigt er. Die eigentliche Schuld liegt darin, daß dieser Mensch im Unglauben an Gottes Güte zweifelt, denn Gerechtigkeit gibt es nur durch den geschenkten Glauben aus der Erkenntnis Christi und der Gnade, ohne Zutun des Gesetzes: »Non est, quo hic liberum arbitrium euadet aut elabatur cum suo conatu aut studio. Aut enim cum operante, aut cum non operante numerabitur. Si cum operante, audis hic ei non reputari ullam iu-

<sup>18</sup> Martin Luther. Studienausgabe, Bd. 3, 206, WA 18, 632/633.

<sup>19</sup> A. a. O., WA 18, 633.

<sup>20</sup> A. a. O., 208, WA 18, 635.

<sup>21</sup> A. a. O., 322, WA 18, 753.

stitiam, si cum non operante, qui credit tamen Deo, reputatur ei iustitia. At tum non liberi arbitrij uis erit, sed renouata creatura per fidem«<sup>22</sup>.

Durch den Glauben als Geschenk der Gnade Gottes wird schließlich der menschliche Wille befreit, Gutes zu tun und damit erst – nicht im streng philosophischen Sinne – frei gemacht.

## II.

Szenenwechsel. Königsberg im April 1787. Immanuel Kant schreibt in der Vorrede zur zweiten Auflage der »Kritik der reinen Vernunft«, »daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt«<sup>23</sup> und legt damit das Fundament der drei Kritiken. Die Vernunft müsse sich mit ihren Prinzipien von der Natur belehren lassen, »aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestellten Richters, der die Zeugen nöthigt auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt«<sup>24</sup>.

Was Kant, der in gleicher Weise in der Philosophie Epoche machte wie Luther in der Theologie, auf seine preußische Art zur Freiheit schreibt, soll im folgenden gezeigt werden.

Das gesamte Erkenntnisvermögen hat zwei Gebiete, die der Einteilung der Philosophie in ihre Sachbereiche entsprechen: »So wird die Philosophie in zwei den Principien nach ganz verschiedene Theile, in die theoretische als *Naturphilosophie* und die praktische als *Moralphilosophie* (denn so wird die praktische Gesetzgebung der Vernunft nach dem Freiheitsbegriffe genannt), mit Recht eingetheilt«<sup>25</sup>. Die Erkenntnisvermögen sind in drei Stufen aufgebaut:

»Das gesammte Vermögen des Gemüths:  
Erkenntnißvermögen  
Gefühl der Lust und Unlust  
Bekehrungsvermögen«<sup>26</sup>  
denen entsprechen:

<sup>22</sup> A. a. O., 340, WA 18, 772.

<sup>23</sup> Kritik der reinen Vernunft. 2. Auflage, Kants Werke, Bd. III, 10 (XIII). Die Zahlen in der Klammer verweisen auf das kantische Original.

<sup>24</sup> A. a. O.

<sup>25</sup> Kritik der Urteilkraft. Kants Werke, Bd. V, 170 (XII).

<sup>26</sup> A. a. O., 178 (XVIII).

»Erkenntnißvermögen:	Principien a priori:	Anwendung auf:
Verstand	Gesetzmäßigkeit	Natur
Urteilkraft	Zweckmäßigkeit	Kunst
Vernunft	Endzweck	Freiheit« <sup>27</sup>

Die Freiheit ist also dem Begehungsvermögen der Vernunft zuzuordnen, mit der sich die Kritik der praktischen Vernunft beschäftigt. Diese kann aber nur auf dem Hintergrund der Kritik der reinen Vernunft verstanden werden, die mit ihrer Auflösung der Antinomie der reinen Vernunft über die Freiheit die Kritik der praktischen Vernunft vorbereitet.

Neben den beiden genannten Kritiken sind für den Freiheitsbegriff »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« (1793), »Die Metaphysik der Sitten« (1797) und »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht« (1798) interessant.

In »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« fragt Kant nach dem Guten und Bösen im Menschen und, inwiefern dieser vom Bösen bestimmt ist.

In »Die Metaphysik der Sitten« entfaltet Kant seine praktische Philosophie, d. h. seine Rechtsphilosophie und Ethik, in deren Einleitung er sich u. a. mit der Empfänglichkeit des Gemüts für Pflichtbegriffe beschäftigt, die in der Kritik der praktischen Vernunft eine Rolle spielt.

Im letztgenannten Buch wird eine Anthropologie entworfen, im ersten Teil die anthropologische Dialektik und im zweiten Teil die anthropologische Charakteristik. Das dritte Buch des ersten Teils befaßt sich mit dem Begehungsvermögen, das – wie schon gezeigt – Thema der Kritik der praktischen Vernunft ist und damit zum Themenfeld »Freiheit« gehört.

Nun werde ich in zwei Abschnitten zunächst auf den Freiheitsbegriff innerhalb der Kritik der reinen Vernunft, dann auf die Kritik der praktischen Vernunft eingehen.

Freiheit definiert Kant »als das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen, deren Kausalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte.«<sup>28</sup>

Die Freiheit ist nicht Bestandteil der Erfahrung, weil sie unabhängig von allem Sinnlichen ist und in den Bereich der Transzendentalphilosophie aus reiner Vernunft gehört: »Die menschliche Willkür« ist zwar ein arbitrium sensitivum, aber nicht brutum, sondern liberum, weil Sinnlichkeit ihre Handlung nicht notwendig macht, sondern dem Menschen ein Vermö-

<sup>27</sup> A. a. O.

<sup>28</sup> Kritik der reinen Vernunft. Kants Werke, Bd. III, 363, (561).

gen beiwohnt, sich unabhängig von der Nöthigung durch sinnliche Antriebe von selbst zu bestimmen«<sup>29</sup>.

In der transzendentalen Analytik wird ein Zusammenhang der Wirklichkeit durch unwandelbare Naturgesetze festgestellt. Wenn nun Erscheinungen Dinge an sich wären, gäbe es keine Freiheit, weil dann die Natur vollständig Ursache jeder Begebenheit und also auch einer scheinbar freien Entscheidung wäre.

Um eine daraus resultierende Antinomie der Vernunft zu vermeiden, ist zu bedenken, daß Erscheinungen nur bloße Vorstellungen sind, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen. So kann die Freiheit als Kausalität außerhalb der Reihe der empirischen Bedingungen gedacht werden, die eine Wirkung in der Reihe der empirischen Bedingungen erzielt.

So muß man schließlich zwei Arten von Kausalität annehmen, um den genannten Schritt zu vollziehen: eine intelligible und eine sensible. Der eine Kausalitätsbegriff schließt die Freiheit ein, der andere schließt ihn aus: »Die Wirkung kann also in Ansehung ihrer intelligiblen Ursache als frei und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Notwendigkeit der Natur angesehen werden«<sup>30</sup>.

Intelligibel ist dasjenige an einem Gegenstand der Sinne, was nicht Erscheinung ist, während das Gegenteil sensibel ist. Nun kann man die Kausalität einer Person »als *intelligibel* nach ihrer Handlung als eines Dinges an sich selbst, und als *sensibel* nach den Wirkungen derselben als einer Erscheinung in der Sinnenwelt«<sup>31</sup> betrachten.

Aus dieser Unterscheidung leitet Kant zwei Charaktere der Ursache ab, den Charakter der Erscheinung und den Charakter des Dinges an sich selbst. Bei der Ursache mit dem Charakter der Erscheinung werden Erscheinungen zu Naturgesetzen verknüpft, die das gesamte Geschehen determinieren, während sie mit dem Charakter des Dinges an sich selbst nicht der Zeitkategorie untersteht, die für alles eine Ursache verlangt. Raum und Zeit sind nach Kant ja lediglich Anschauungsformen des Verstandes, die sich nicht auf Dinge an sich selbst beziehen. Die Täuschung des transzendenten Idealismus liegt darin, die beiden beschriebenen Ebenen nicht zu unterscheiden.

Dasjenige, was mit Freiheit begabt ist, ist die Vernunft des Menschen: »Aber von der Vernunft kann man nicht sagen, daß vor demjenigen Zustande, darin sie die Willkür bestimmt, ein anderer vorhergehe, darin dieser Zustand selbst bestimmt wird«<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> A. a. O., 363/364 [562].

<sup>30</sup> A. a. O., 365 [565].

<sup>31</sup> A. a. O., 366 [566].

<sup>32</sup> A. a. O., 374 [581].

Die Freiheit ist ein Zentralbegriff der praktischen Vernunft. So erhebt Kant sie zum Schlußstein seiner Kritik nach den transzendenten Ideen von Unsterblichkeit und Gott. Wurde bisher nur die Möglichkeit der Freiheit aufgezeigt, so soll sie nun mit Hilfe des praktischen Gebrauchs der Vernunft bewahrheitet werden.

Unter den praktischen Grundsätzen als allgemeinen Bedingungen des Willens unterscheidet Kant zwischen subjektiven Maximen und objektiv praktischen Gesetzen.

Unter Maximen versteht er »praktische Prinzipien« (§ 8), die er zu dem Prinzip der Selbstliebe oder der eigenen Glückseligkeit zählt und die daher keine allgemeinen, für jeden gültige Gesetze sind.

Praktische allgemeine Gesetze hingegen sollen lediglich der Form nach Bestimmungsgründe des Willens sein, weil empirische Bestimmungsgründe nach den Überlegungen in der Kritik der reinen Vernunft nicht Motor des freien Willens sein können, wenn er denn frei sein soll. Vielmehr wird die Form von der Vernunft bestimmt (§ 5), die als kategorischer Imperativ bekannt ist: »Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann.«<sup>33</sup>.

Weil nun die Vernunft das verbindliche Gesetz durch das genannte formale Kriterium hervorbringt, formuliert Kant den Grundsatz der Autonomie des Willens in bezug auf die moralischen Gesetze im Gegensatz zur Heteronomie: »Die Autonomie des Willens ist das allgemeine Princip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten: alle Heteronomie der Willkür gründet dagegen nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Princip derselben und der Sittlichkeit entgegen.«<sup>34</sup>. Der Wille wird nämlich ganz durch die Vernunft bestimmt, die aus sich die Gesetze hervorbringt. Von hier aus gewinnt der Freiheitsbegriff im Gegensatz zur Kritik der reinen Vernunft objektive Realität: »Die objektive Realität eines reinen Willens aber, welches einerlei ist, einer reinen praktischen Vernunft ist im moralischen Gesetze a priori gleichsam durch ein Factum gegeben; denn so kann man eine Willensbestimmung nennen, die unvermeidlich ist, ob sie gleich nicht auf empirische Principien beruht.«<sup>35</sup>.

Das Objekt der praktischen Vernunft, die das praktische allgemeine Gesetz bestimmt, ist der Begriff des Guten und des Bösen, der nicht mit »Wohl oder Übel« als »Zustand der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit«<sup>36</sup> verwechselt werden darf: »Das Gute und das Böse wird also eigent-

<sup>33</sup> Kritik der praktischen Vernunft. Kants Werke, Bd. V, § 7, 30 (54).

<sup>34</sup> A. a. O., § 8, 33 (58).

<sup>35</sup> A. a. O., 55 (96).

<sup>36</sup> A. a. O., 60 (105).

lich auf Handlungen, nicht auf den Empfindungszustand der Person bezogen«<sup>37</sup>. Aus diesem Begriffspaar entwickelt Kant nun die Kategorien der Freiheit:

»1. Der Qualität

Subjektiv, nach Maximen  
(W i l l e n s m e i n u n g e n  
des Individuums)

Objektiv, nach Principien  
(V o r s c h r i f t e n)

A priori objektive sowohl als subjektive Principien der Freiheit  
(G e s e t z e)

2. Der Quantität:

Praktische Regeln des B e g e h r e n s (praeceptivae)  
Praktische Regeln des U n t e r l a s s e n s (prohibitivae)  
Praktische Regeln der A u s n a h m e n (exceptivae)

3. Der Relation:

Auf die P e r s ö n l i c h k e i t  
Auf den Z u s t a n d der Person  
W e c h s e l s e i t i g einer Person auf den Zustand der anderen

4. Modalität:

Das E r l a u b t e und U n e r l a u b t e  
Die P f l i c h t und das P f l i c h t w i d r i g e  
V o l l k o m m e n e und u n v o l l k o m m e n e Pflicht«<sup>38</sup>.

Das Gesetz wirkt durch das moralische Gefühl als Achtung vor der Person, das von der Vernunft ins Spiel gebracht wird. In der »Metaphysik der Sitten« wird diese Triebfeder für die Achtung vor dem moralischen Gesetz noch ergänzt. Dort wird »die Empfänglichkeit des Gemüths für Pflichtbegriffe überhaupt« vier Phänomenen zugeordnet:

- a) Das moralische Gefühl
- b) Das Gewissen
- c) Die Liebe zum Nächsten
- d) Die Achtung vor sich selbst<sup>39</sup>

Das moralische Gefühl weist auch auf den Kern des Sittengesetzes – so

<sup>37</sup> A. a. O.

<sup>38</sup> A. a. O., 66 (117).

<sup>39</sup> Die Metaphysik der Sitten. Kants Werke, Bd. VI, 399.

nennt Kant das moralische Gesetz – hin: Das christliche Doppelgebot der Liebe in Kontrast zur Selbstliebe<sup>40</sup>. Dazu sei noch einmal betont, daß es sich hier um kein willkürliches fremdbestimmtes Gesetz handelt, sondern von dem freien Willen der praktischen Vernunft hervorgebracht wurde. Der Mensch ist auch nicht dem Gesetz im Wert untergeordnet<sup>41</sup>, sondern ist immer »Zweck *an sich selbst* [...], d.h. niemals bloß [...] Mittel von jemanden (selbst nicht von Gott), ohne zugleich hierbei selbst Zweck zu sein«<sup>42</sup>.

Wenn es aber nun einen Gott gibt, ist dann nicht der freie Wille der Menschen aufgehoben, weil Gott ja als Schöpfer auch den Menschen bestimmt? Kant gibt zu, daß der Mensch dann nur noch eine Marionette wäre, von deren Freiheit nur noch als Täuschung die Rede sein könnte.

Nun ist aber Gott nicht ein Ding der Erscheinung, das vom Verstand erfaßt werden könnte, sondern ein Ding an sich selbst als transzendente Idee. Also ist Gott als Ding an sich selbst im Unterschied zu Erscheinungen nicht der Zeitbestimmung unterworfen, weshalb er in der Schöpfung nur Dinge an sich selbst schafft, die nicht zur Vorstellungsart der Existenz und zur Kausalität gehören. Schöpfung betrifft die intelligible, nicht die sensible Existenz: »So wie es also ein Widerspruch wäre, zu sagen, Gott sei der Schöpfer von Erscheinungen, wenn er gleich Ursache des Daseins der behandelnden Wesen (als Noumenen) ist.«<sup>43</sup>.

Zusammenfassend seien nach Rudolf Eislers Kant-Lexikon drei Ebenen des kantischen Freiheitsbegriffs aufgeführt:

- a) Empirisch-psychologische Freiheit (Unabhängigkeit der Willensakte von äußeren Faktoren)
- b) Sittliche Freiheit (Unabhängigkeit von Trieben, Begierden)
- c) Transzendente Freiheit (Freiheit von der Unterordnung unter das Kausalgesetz)<sup>44</sup>.

### III.

Es ist nicht einfach, einen Theologen und einen Philosophen zu vergleichen, deren Werke über 250 Jahre auseinander liegen und die so unterschiedlich zu diesem Thema ansetzen. Ich möchte zuerst mit einigen

<sup>40</sup> Kritik der praktischen Vernunft. Kants Werke, Bd. V, 83 (147).

<sup>41</sup> So könnte das Doppelgebot z. B. so interpretiert werden, daß der Sinn und Wert jedes Menschen auf den Nächsten bzw. auf Gott verlagert wird.

<sup>42</sup> A. a. O., 131 (237).

<sup>43</sup> A. a. O., 102 (183).

<sup>44</sup> Kant-Lexikon, 160.

Ähnlichkeiten beginnen, um dann Differenzen zwischen beiden Meinungen aufzuzeigen und kritische Anfragen zu stellen.

Zunächst scheinen Luther und Kant völlig entgegengesetzt zu sein. Verleugnet der eine strikt den freien Willen, so hält ihn der andere für möglich. Doch beide nennen eine scheinbare Antinomie, die sie im Laufe ihrer Ausführungen auflösen.

So schreibt Luther in »Über die Freiheit eines Christenmenschen«, daß der Christ völlig frei, aber doch jedem untertan ist, weil Gott den Menschen zum Dienst an den Nächsten befreit«. Man könnte dem entgegenhalten, daß der Mensch, wenn er zum Guten befreit ist, nicht mehr frei ist, weil er nur noch Gutes tun kann. Dieser Vorbehalt gilt aber nur dann, wenn man so etwas wie eine absolute Freiheit voraussetzt. Wenn man aber überhaupt sinnvoll von Freiheit reden will, muß man den Kontext, d.h. die formallogische Dreistelligkeit des Prädikats »frei« in die Überlegungen einbeziehen. Eine geeignete formal-logische Implementierung könnte z.B. folgendermaßen aussehen:

$Fxy \# x$  ist frei von  $y$ , um  $z$  zu tun<sup>45</sup>.

Bei Luther hieße es dann: Der Gläubige,  $x$ , ist frei,  $F$ , von dem Bösen,  $y$ , um Gutes,  $z$ , zu tun. Kant würde den genannten formallogischen Ausdruck auf dreifache Weise als empirisch-psychologische, sittliche und transzendente Freiheit füllen (siehe 2.3).

Zurück zur Antinomie: Kants Antinomie der reinen Vernunft besteht darin, daß auf der einen Seite die Reihe der Kausalursachen nicht zu Ende gedacht werden kann, so daß eine Freiheit als Spontaneität angenommen werden muß, auf der anderen Seite aber das Naturgesetz immer eine Ursache eines Geschehens oder Zustandes verlangt, so daß Freiheit ausgeschlossen wird. Er löst das Problem bekanntlich dadurch, daß er die Unterscheidung von intelligibler und sensibler Kausalität einführt. Es kann nun beides behauptet werden: Die Freiheit und die absolute Determination. Der Theologe Hans Küng macht es ähnlich, wenn er die Möglichkeit des Wirkens Gottes trotz einer Determination der Welt durch Naturgesetze, obgleich sie durch die moderne Chaos-Forschung schon relativiert ist, offenzuhalten versucht. Er schreibt, daß Gott weder durch Naturgesetze gebunden ist noch in seinem freien Handeln diese sprengen muß. »Vielmehr ist er das Unendliche im Endlichen, die Transzendenz in der Immanenz, das Absolute im Relativen«<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> Jonathan Chaplin, Die Formung eines christlichen politischen Bewußtseins, in: Carsten P. Thiede (Hrsg.), Christliches Studium heute. Beiträge zu einer aktuellen Diskussion, 1984.

<sup>46</sup> Hans Küng, 24 Thesen zur Gottesfrage, 1979, 85.

Wie bei Luther, der zwischen dem *deus revelatus* und dem *deus absconditus* unterscheidet, gibt es auch bei Kant keine vollständige Gotteserkenntnis. Selbst wenn die Vernunft die Erkenntnismöglichkeit hätte, so würde sich Gott nach Kant doch nicht zu erkennen geben, denn »so würden die mehrsten gesetzmäßigen Handlungen aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung und gar keine aus Pflicht geschehen, ein moralischer Werth der Handlung aber, worauf doch allein der Werth der Person und selbst der der Welt in den Augen der höchsten Weisheit ankommt, würde gar nicht existieren«<sup>47</sup>.

Luther sieht es ähnlich: Der Mensch soll durch die Gnade »freiwillig« Gutes tun, nicht um darin das rechtfertigende Werk vollbringen zu wollen.

Luther und Kant unterscheiden sich nun fundamental in ihrem Vorgehen: Luther stellt noch keine Überlegungen über Erkenntnisse *a priori* und *a posteriori* im Sinne Kants und eine Differenzierung von zwei Welten (die der Erscheinungen und der Dinge an sich selbst) an. Durch seine Bibelexegese bleibt er konsequent in einem System theologischer Begrifflichkeit, deren Wahrheitsanspruch ohne erkenntnistheoretische Reflexion außer der Prüfung auf innere Stimmigkeit autoritär postuliert wird. So werden dann auch Widersprüche in der Bibel wie die gleichermaßen belegte Unfreiheit (z.B. der verstockte Pharao) und Freiheit (z.B. der Ruf zur Umkehr), die an sich Zeichen einer lebendigen und gewachsenen Religion sind, harmonisiert, indem der *deus absconditus* eingeführt wird, der erwählt und verstockt, wenn er will. Der oben genannte Ruf zur Entscheidung ist dann kein Zeichen der Freiheit, sondern in der Verkündigung vollzieht sich die Erwählung, in der Gott dem einzelnen seine Gnade zuwendet, oder die Verdammung, in der Gott jenem seine Gnade entzieht.

Ein großer Unterschied liegt auch darin, daß Kant den Freiheitsbegriff für seine Ethik braucht, um überhaupt von Verantwortung reden zu können.

Wie Luther seine Theologie der Unmündigkeit mit der Rechtspraxis und mit dem täglichen Umgang der Menschen miteinander vereinbaren will, bleibt unklar, denn verantwortliche Handlungen und echte Kommunikation kann es nach ihm nicht geben, da bei ihm jedes menschliche Handeln ein determinierter Reflex ist. Ein lapidarer Hinweis auf einen dem Menschen unterstellten Lebensbereich, wie die Nahrung, die er als Beispiel nennt, genügt nicht.

Welcher von den beiden Denkern den Nagel auf den Kopf trifft bzw. in-

<sup>47</sup> Kritik der praktischen Vernunft. Kants Werke, Bd. V, 147 (265).

wiefern die Ansätze sowohl theoretisch-philosophisch als auch mit Blick auf die Praxis haltbar sind, wäre ein Thema einer eigenen Arbeit.

Zum guten Schluß bleibt noch eine Frage zu beantworten: Kopf oder Zahl? Freiheit oder Unfreiheit?

Luther würde – angesichts der totalen Fremdbestimmung des Menschen, entweder von Gott oder dem Teufel (siehe 1.3) – ohne zu zögern alles auf die Zahl setzen.

Und Kant? In seiner philosophischen Manier würde er vielleicht sagen: Nun, es kommt ganz darauf an, wie man die Sache angeht – intelligibel oder sensibel. So ist der Kopf zu sehen, wenn er nach oben zeigt, oder die Zahl, wenn diese nach oben zeigt. Logisch, oder?

Dr. Jörg Wurzer, Hastener Str. 25, 42855 Remscheid

## LUTHERS REDE VOM NATURGESETZ

Eine kleine Antwort an Igor Kišš

Gesetze und Gebote sind ein Thema der Theologie. Daß Christen von ihnen reden, verbindet sie mit Juristen und Naturwissenschaftlern, die es ebenfalls tun, ja mit allen reflektierten Menschen, die sogar mit Gesetzen des freien Marktes leben müssen. Wer diesen weiten Horizont andeutet, muß zugleich Unterschiede markieren. Es ist etwas anderes, sich wandelnde Gesetze des Marktes oder (fast) konstante der Schwerkraft zu bedenken, von Menschen gemachte und bisweilen schon am Tag ihrer Verkündigung geänderte, oder die verlässlichen Willensbekundungen Gottes. Ja, selbst dabei wird seit eh und je differenziert. Das Gesetz Gottes wird als Trost gepriesen und doch durch Christi Tun und Leiden einer fundamentalen Kritik unterzogen<sup>1</sup>. Daß Luther hier wesentlich klärend wirkte, steht außer Zweifel. So ist es aller Aufmerksamkeit wert, daß Igor Kišš das übliche Verständnis von Luthers Gesetzeslehre, das sich auf die Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium konzentriert, insofern einer Kritik unterzieht, als er energisch auf seine Rede vom natürlichen Gesetz hinweist<sup>2</sup>. Er betont, seine Klärungen hätten »konkrete Konsequenzen bis

<sup>1</sup> Ps 119, 92 – Rö 10,4.

<sup>2</sup> Igor Kišš: Das Neue in Luthers Verständnis vom natürlichen Gesetz, Luther 70, 1999, 30–38.