

Luthers und Kierkegaards Verständnis von Freiheit und Schuld (22.1.17)

Freiheit, Schuld und Verantwortung

Hirnforschung, Theologie, Philosophie und Rechtswissenschaft im Gespräch
Ev. Akademie Hofgeismar (Ltg: Dr. Konstantin Broese), 20. – 22. Januar 2017

Sehr geehrte Damen und Herren,
mein Beitrag gliedert sich in drei Teile:

- (I.) Eine grundsätzliche Reflexion auf die Zugangs- und Behandlungsweise der Thematik, formuliert in „zehn Geboten“.
- (II.) Zweitens eine kurze Vorbemerkung zu Melanchthon (den ich im geschichtlichen Überblick – vgl. das Referat von Prof. W. Achtner – noch hinzufügen möchte).
- (III.) Drittens eine Darstellung der Verantwortungs-, Schuld- und Freiheitsthematik bei Kierkegaard und Luther.¹

(I) Zehn Gebote für den Umgang mit der Thematik der Willensfreiheit im Kontext der Wissenschaften

(1) Unterscheide grundsätzlich und konsequent zwischen Handlungs- und Willensfreiheit!

Insbesondere Arthur Schopenhauer hat darauf hingewiesen, dass diese Unterscheidung eine Fundamentalkompetenz des Philosophen darstellt. Eine freie Realisierungsmöglichkeit des Willens im Tun lässt keinerlei Rückschluss darauf zu, ob der zugrundeliegende Wille frei oder unfrei ist. Umgekehrt ist auch der Fall denkbar, dass der (an sich) freie Wille im Handeln nur determiniert verwirklicht werden kann. Beide Sphären müssen daher grundsätzlich auseinandergelassen werden. Die Frage, ob ich *tun* kann, was ich will, ist von der grundsätzlich unterschieden, ob ich *wollen* kann, was ich will.²

(2) Hüte Dich davor, den Begriff der Willensfreiheit zu trivialisieren oder zu banalisieren!

Schon das anspruchsvolle Diskussionsniveau des 16. Jahrhunderts (Erasmus – Luther) zeigt, dass es bei der Willensfreiheit nicht um triviale Fragen geht, die sich etwa auf motorische Bewegungsabläufe reduzieren ließen (Knopf drücken, Hand bewegen, Arm heben etc.). Erasmus konkretisiert das, indem er die Freiheit auf die Thematik der *Selbstverwirklichung vor Gott* hin zuspitzt, verbunden mit der Frage, ob wir mit der Gnade Gottes kooperieren können bzw. müssen („Synergismus“-Problem). Demgegenüber ließe sich die Thematik unterbieten und unterbelichten, wenn nur von einer trivialen Freiheit des Wählens im Horizont von punktueller Willensaktualisierung die Rede wäre. Was in der Pädagogik ein sinnvolles Prinzip darstellt, nämlich die *Elementarisierung*, ist im Bereich dieser komplexen Thematik ein Irrweg.

¹ Vorgetragen wurde der Beitrag aus zeitökonomischen Gründen nur bis III.b.1 (d.h. ohne das letzte Kapitel über „Freiheit, Schuld und Verantwortung im Horizont der *zwei Reiche*“ und die Schlussbetrachtung).

² Letztere Fragestellung darf nicht vorschnell als sinnlos oder zirkulär abgewiesen werden. Es geht ihr nicht um ein „Wollen vor dem Wollen“, sondern um die Freiheit und Autonomie des Wollens, das dazu nicht nur frei von Zwang, sondern zugleich frei für sich selbst sein soll. Zur Unterscheidung von Handlungs- und Willensfreiheit (in theologischem Kontext, ohne Rekurs auf Schopenhauer) vgl. auch Michael Roth: Willensfreiheit? Ein theologischer Essay zu Schuld und Sünde, Selbstgerechtigkeit und Skeptischer Ethik, Rheinbach 2011, S.65.

(3) Verwechsele das *liberum arbitrium* nicht mit dem *liberum arbitrium indifferentiae*!

Was mit Letzterem gemeint ist, lässt sich klassisch am Beispiel des Esels Buridans³ veranschaulichen: Dieser befindet sich – hungrig, aber im Vollbesitz seines *liberum arbitrium* – zwischen zwei gleich großen und gleich leckeren, d.h. gleich attraktiven, Heuhaufen. Da er (als Motiv) weder in sich noch außerhalb seiner einen bestimmenden Grund finden kann, sich dem einen und nicht dem anderen Heuhaufen zuzuwenden, verhungert er elendiglich. Er ist ein klassisches Beispiel für Indifferenzfreiheit (*liberum arbitrium indifferentiae*), die auf eine Freiheit zielt, zwischen Optionen mit Gründen wählen zu können. Bei Luther, Leibniz und Kierkegaard (1844)⁴ wird dieses Konzept von Willensfreiheit als „phantastisch“ und sophistisch kritisiert, da es die echte Frage nach einem selbstbestimmten Wollen (vgl. Luther) ganz außer Acht lässt. Die Frage nach der Willensfreiheit darf demnach nicht auf die einer äußeren Wahlfreiheit reduziert werden.

(4) Entleere den Begriff der Willensfreiheit nicht, indem Du ihn abstrahierst von (s)einem Potential sich zu verwirklichen!

Dies schließt konstruktiv an die Ausführungen von Prof. Geert Keil an, rekuriert zugleich aber auch auf die Forderung Luthers, den Begriff der *voluntas* nicht unterbestimmt zu lassen (DSA 1525). Luther formuliert das sehr drastisch durch ein kleines Wortspiel: Ein Wille, der nichts vermag, ist ein nichtssagendes philosophisches Konstrukt, eine „*voluntas*“ statt einer „*voluntas*“⁵. Der Wille muss nach Luther ein *wirkliches Vermögen*⁶ darstellen, nicht bloß eine intellektuelle Disposition (in Richtung auf die Wirklichkeit). Die Rede von der Willensfreiheit muss also nach Luther (im theologischen wie im philosophischen Diskurs) stets *konkret* sein, nicht *abstrakt*.

(5) Spitze die Frage der Willensfreiheit zu in Richtung auf die Thematik von Autonomie und Selbstverwirklichung!

Zur Konkretisierung gehört, die Willensfreiheit nicht veräußerlicht zu behandeln, sondern auf die Frage von Autonomie und Selbstverwirklichung zuzuspitzen.⁷ Luther lobt Erasmus (im Ernst, nicht ironisch), weil er immerhin diese Pointe erfasst und in den Vordergrund geschoben hat. Sie ist der anthropologische Brennpunkt im Blick auf die Frage der Rechtfertigung des Sünders (*sola gratia, sola fide*). Sünde bedeutet für Luther im Kern Unfreiheit. In dieser thematischen Zuspitzung liegt eine

³ So benannt nach dem scholastischen Philosophen Johannes Buridanus (1300-1358); Nachweis der Textstelle nicht möglich. Buridan war Occamist und lehrte in Paris.

⁴ Zu Kierkegaards Ausführungen in BA vgl. Arne Grøn: Angst bei Søren Kierkegaard, Stgt. 1999, S.90f. Indifferente Unentschiedenheit charakterisiert nach Kierkegaard gerade nicht die Situation der wirklichen Freiheit. Die schlechthinige Unentschiedenheit ist eine Fiktion, noch dazu eine aporetische. Zu Leibniz' Kritik am *lib. arb. indifferentiae* vgl. Theodizee §§ 311ff und 319. Kierkegaards Ablehnung einer fiktiv gänzlich unbestimmten, formellen Freiheit trifft sich auch mit Schelling (1809; SW VII,382f). Im BA bezeichnet Vigilius das *lib. arb. indifferentiae* als „Gedankenunding“ (vgl. W. Dietz, Sören Kierkegaard. Existenz und Freiheit, 1993, S.256 mit Anm.10; ferner 323 Anm.155). A. Grøn betont, dass das *liberum arbitrium* für Kierkegaard ein Gedanken-Unding ist, weil es sich über den Gegensatz von Gut und Böse erhebt, statt sich in ihm (in ihn gestellt) zu verstehen (Grøn 1999, S.91f).

⁵ Vgl. BoA 3,126.19.

⁶ Ein ohnmächtiges Vermögen wäre ein *Unvermögen*. Ein Wille kann unfrei sein, weil er durch Zwänge gesteuert wird; er kann aber auch unfrei sein, weil er im Kern ohnmächtig ist. Diese Ohnmacht bezieht sich nicht darauf, dass er *an sich* schwach wäre, sondern darauf, dass er sich in der Struktur seines Wollens nicht umschaffen (erneuern, transformieren) kann. Er bleibt befangen in sich (vgl. Kierkegaards Begriff Angst als „Frihed hildet i sig selv“ SV³ 6,143) und gerade darin besteht seine (strukturelle) Unfreiheit.

⁷ Vgl. Andreas Klein: „Ich bin so frei!“ Willensfreiheit in der philosophischen, neurobiologischen und theologischen Diskussion, Neukirchen 2012, S.85f.

Grundeinsicht – unabhängig davon, ob man die Idee menschlicher Autonomie und Freiheit kritisch (Luther, insbes. sein *iumentum*-Gleichnis⁸) oder optimistisch (Erasmus) sieht.

(6) Unterscheide die natürliche Freiheit (bzw. Unfreiheit) des Menschen von der Freiheit im Glauben / aus Glauben!

Theologisch fundamental ist die Unterscheidung der Wirklichkeitsebenen. Im Glauben eröffnet sich nach Luther eine andere, neue Wirklichkeitsebene. Deshalb kann Luther (wie G. Ebeling 1964⁹ betont) in höchsten Tönen von der Freiheit, aber auch von der Unfreiheit des Menschen reden.

(7) Unterscheide demgemäß die *freiwillige* Knechtschaft (vgl. Luther 1520) von der *unfreiwilligen* (1525)!

Letztere, die unfreiwillige Knechtschaft, hängt an der Sünde und ist *undurchschaut*, erstere (die freiwillige) hängt an Christus und ist sich selbst *transparent*. Die Sünde stellt sich nach Luther als fundamentale Deformation des „freien“ Willens dar. Die Reformation (Luther, früher Melanchthon, Calvin) hat die Sünde im Willen verortet (und d.h. nicht im Handeln oder in der Natur), so Kierkegaard. Von dieser die Sünde zum Ausdruck bringenden Unfreiheit ist die freiwillige Knechtschaft (im Anschluss an Paulus, 1 Kor 9,19) zu unterscheiden, mit der ich mich freiwillig zum Knecht des Nächsten mache und gerade so meine in Christus gewonnene Souveränität und Freiheit nicht verspiele, sondern verwirkliche.¹⁰

(8) Erkenne, dass Freiheit und Willensfreiheit nicht objektivierbar sind im physiologischen Sinn!

Freiheit ist fassbar im Kontext einer Theorie der Subjektivität. Angrenzende oder gegenläufige Versuche, sie zu objektivieren, scheitern notwendig. Insbesondere ist der naturwissenschaftliche Zugriff auf das Wesen der menschlichen Freiheit naturgemäß begrenzt. Kierkegaard sieht ein massives Problem in der Übergriffigkeit (expansiven Deutungshoheit) der Naturwissenschaften, im Blick auf die er meint, dass von ihnen alles Unheil kommen werde¹¹ – nicht, wegen ihrer Anwendung im technischen Bereich (unkontrollierbare Technikfolgen – vgl. z.B. Tschernobyl), sondern wegen der Übergriffigkeit ihres Erklärungsanspruchs. Kierkegaards Kritik gilt freilich nicht der Natur- und Lebenswissenschaft als solcher, sondern nur ihrem (überzogenen, totalisierenden) Anspruch, im Bereich von Geist, Vernunft und Freiheit einen wesentlichen Deutungsbeitrag liefern zu können.

(9) Versuche nicht, Freiheit, insbesondere auch Willensfreiheit, in quantitativen Bestimmungen zu erfassen!

Aus der Unmöglichkeit einer naturhaften Objektivierung ergibt sich auch, dass Freiheit sich nicht in quantitativen Dimensionen und Maßeinheiten erfassen lässt. Das Quantitative, Zahlenmäßige, Prozenthafte erschließt nicht die Wirklichkeit der Freiheit oder Unfreiheit.

⁸ Vgl. BoA 3,126

⁹ G. Ebeling: Luther. Einführung in sein Denken, Tü. 1964 (s.u.).

¹⁰ Vgl. den Beitrag von Notger Slenczka in: Axt-Piscalar / Lasogga (Hg.): Dimensionen christlicher Freiheit, Leipzig 2015, S.81-118, bes. 81-110. Slenczka geht sogar so weit, diese Freiheit als „Freiheit von der Naturkausalität“ (88ff) im Sinn eines „Enthobenseins der Seele von der Naturkausalität“ auszulegen (93 cf. 105), das aber noch nicht die Wirklichkeit von Freiheit garantiert, sondern nur ein *Bestimmtsein zur Freiheit*.

¹¹ »Alles Unheil wird letztlich von den Naturwissenschaften kommen.« (DSKE 4,69)

(10) Akzeptiere die (immanente) Unauflöslichkeit der Antinomie von Determinismus und Freiheit!

Luther kann die Unfreiheit in Richtung auf Determinismus zum Ausdruck bringen (*omnia necessitate fieri, si Dei voluntatem spectes*¹²); allerdings wird der Determinismus bei ihm nicht auf die Ebene der Natur gesetzt, sondern die Gottes und seines Willens.¹³ Wenn Gott die alles bestimmende Wirklichkeit ist, dann ist allein er in Wahrheit frei und allein er souveräne, autarke *causa sui*.¹⁴ Andererseits gibt es für uns (subjektiv) authentisches Bewusstsein von Freiheit. Für Kant zeigt sich ein letztlich unvermitteltes Nebeneinander der noumenalen Welt von Intellekt und Freiheit einerseits und von durchgängiger Naturdeterminiertheit in der phänomenalen Welt andererseits. Der Gedanke eines durchgängig determinierten Naturgeschehens ist für Kant widerspruchsfrei akzeptabel; allerdings schließt er für ihn nicht aus, dass immanent unableitbar (aus Freiheit)¹⁵ Kausalität begonnen werden kann, die ihrerseits nicht auf Naturkausalität zurückführbar ist (aber in sie eingeht). Diese Relation von Naturdeterminismus und Freiheitsautonomie bleibt im Grunde paradox. Kant versteht sie als „Antinomie“. Das Paradox der Freiheit besteht darin, dass sie auf Basis der Naturerforschung weder begründet noch widerlegt werden kann.¹⁶

¹² Vgl. BoA 3,108.30-34 und 109,36.- Vgl. Andreas Klein: „Ich bin so frei!“, 2012, S.122-129.

¹³ Vgl. BoA 3,108.33: „Voluntas enim Dei efficax est ...“. Damit ist im Grunde alles gesagt, auch *ex negativo*, was der menschliche Wille (gegen Gott) vermag.

¹⁴ Daher gilt: *liberum arbitrium est nomen divinum* (BoA 3,127.30 vgl. 127,38; 151,18f); Luther versteht das durchaus exklusiv.

¹⁵ Vgl. Kl. Konhardt: Die Unbegreiflichkeit der Freiheit. Überlegungen zu Kants Lehre vom Bösen, in: ZphF 42, 1988, S.397-416.

¹⁶ D.h. in der Perspektive naturkausalen Denkens bleibt die Freiheit nach Kant ein Rätsel, ein schlechthinniges Paradox. Im Blick auf die metaphysische Ebene der Freiheitsaktualisierung und –erfahrung bleibt die Freiheit objektiv unbestimmbar. Nur im Bewusstsein eines unbedingten Sollens (kategorischer Imperativ) wird sie uns bewusst, d.h. wir erfahren uns als Könnende, indem wir uns als Sollende erfassen. Freiheit wird so nur aus der Logik ihrer Beanspruchung, niemals ihrer Objektivierbarkeit evident.

(II) Die Verschärfung der Unfreiheitsthese beim jungen Melanchthon

Die älteste evangelische Dogmatik, Melanchthons *Loci communes* von 1521, beginnt mit einer Reflexion auf das, was der Mensch vermag, seine Kräfte (*vires hominis*)¹⁷, und kreist um das Problem der Willensfreiheit (*liberum arbitrium*).¹⁸ Dort zeigt Melanchthon, dass die Idee einer vernunftgeleiteten, „intellektuellen“ Autonomie in Abklärung und Distanznahme zur Welt der Affekte (*affectus*) eine Fiktion ist. Erstens ist der Intellekt keine souveräne Gegeninstanz gegenüber unserem Willen (*voluntas*)¹⁹ – vgl. zu dieser Konzeption die Darstellung etwa von Petrus Lombardus und Thomas von Aquin im Referat von Prof. W. Achnert –, und zweitens ist die *voluntas* nicht eine eigene Instanz gegenüber unseren Triebwünschen und Affekten²⁰, sondern durch diese vollständig determiniert. Die Lösung (das Heil) besteht für Melanchthon somit nur darin, dass die natürlichen Affekte ersetzt (substituiert, nicht ergänzt) werden durch die geistlichen, die durch Christus von Gott her geschenkt werden. Das „Ich“ wird somit nicht gestärkt, sondern erneuert (Christus in mir).

Die vollständige Affekt-Determination macht Melanchthon am Beispiel Alexander des Großen²¹ deutlich: Dass sich dieser niederen Affekten nicht vollständig hingab (z.B. Trunksucht, Prinzessinnen im eroberten Feindesland etc.), lag nicht an seinem starken Intellekt (seiner starken vernünftigen Natur, geschult durch Aristoteles), sondern allein daran, dass ein anderer (höherer) Affekt, nämlich die Ruhmsucht, ihn davon abhielt. Was Melanchthon paradigmatisch an Alexander dem Großen aufzeigt und sagen will, ist Folgendes: Die Idee eines autonomen Subjekts, das „Herr im eigenen Haus“ sein könnte, ist eine Fiktion²² (keine fromme, aber eine verbreitete). Faktisch sind wir durch teils bewusste, teils unbewusste Triebe, vollständig determiniert. Diese Struktur unseres vollständigen affektiven Bestimmtheits können wir nicht überwinden. Deshalb ist auch die Idee eines freien Willens eine phantastische, idealistische und romantische Verklärung des Menschen in seiner Wirklichkeit. Und der Mensch hat in sich kein Potential, sich zu befreien und umzuschaffen.

Dies korrespondiert der Anschauung Luthers, dass der freie Wille eine Fiktion ist aufgrund der *servitudo arbitrii & voluntatis* (der Gefangenschaft des Willens), der sich nicht immanent umschaffen kann, sondern in der Struktur seines Willens (die vorab selbstbezogen und egoistisch ist – sehr salopp gesprochen: in jedem von uns steckt ein kleiner Trumpf, der sich beim Wählen im Horizont eines vorgängigen Selbstseinwollens als unfrei erweist) sich notwendig gleich bleibt. – Somit ist nicht eine äußere Kausalität naturhafter Art²³ das, was den Willen notwendig bindet, sondern eine Kausalität eigener Art, die in der Dynamik des Willens liegt und nicht immanent überwunden oder durchbrochen werden kann. Es geht um eine Unfreiheit, die den Kern und die Struktur des menschlichen Willens betrifft. Dass diese Unfreiheit nicht vollständig beziehungslos ist zur genetischen und organischen Struktur des Menschen, ist unbestreitbar (Luther sagt dazu allerdings nichts), aber diese naturhaften Determinanten stellen nur den Boden dar für eine Unfreiheit, die eine Dynamik entwickelt, welche die Naturbedingungen ihres Wirkens transzendiert. Im Klartext heißt das, dass weder die Freiheit noch die Unfreiheit auf die Naturbedingungen des menschlichen Daseins zurückgeführt werden kann.

¹⁷ Philipp Melanchthon, *Loci Communes* 1521 lat.-dt. hg. VELKD / H.G. Pöhlmann, Gütersloh 1993, Kp.1 *De hominis viribus* (S.24-47).

¹⁸ Vgl. hierzu auch Michael Roth: Willensfreiheit?, 2011, S.39-41.160f. Sofern der Mensch in seinem Herzen durchgängig von seinen Affekten bestimmt ist, ist er wesentlich „unfrei“ (161).

¹⁹ Melanchthon betont, dass die *cognitio* nicht den Willen beherrscht, sondern ihm dient (*cognitio servit voluntati*; S.28); dieser „starke“ Willensbegriff entspricht Duns Scotus, steht aber in Gegensatz zu P. Lombardus und Thomas von Aquin, die umgekehrt von einer Unterordnung des Willens unter die Vernunft ausgehen (zumindest der Möglichkeit nach).

²⁰ Vgl. I,44ff.

²¹ Vgl. Melanchthon, *Loci ed.* VELKD 1993, 36ff (I,47).

²² „... interni affectus non sunt in potestate nostra“ (I,44, S.36; cf. I,59 u. II,135).

²³ Luther spricht mit der Scholastik von *necessitas consequentiae*.

Im Begriff Angst (1844) beschreibt Kierkegaard qua *Vigilius*²⁴ die Angst als eine gebundene, verstrickte, in sich verwobene Freiheit (*hildet i sig selv*). Im Horizont dieser Subjektivitätstheorie bedeutet das: Nicht die Bindung an die Natur ist der letzte Kern der Unfreiheit, sondern die Verstrickung der Freiheit *in sich selber*. Alle drei, Luther, Melancthon und Kierkegaard, gehen dabei davon aus, dass das scholastische Modell einer Herrschaft des Intellekts über die Affekte und einer (auch nach dem Sündenfall noch gegebenen) „Restfreiheit“ sich der Gnade zu öffnen (welche viele Dimensionen und Spielarten kennt, aber die Freiheit in ihrem winzigen, aber entscheidenden Teilbereich²⁵ nicht überflüssig macht – vgl. Erasmus von Rotterdam) eine Fiktion ist. Wenn das Heil des Menschen allein an Christus liegt, ist die Annahme eines Freiheitspotentials, das sich Christus und der Gnade gegenüber öffnen kann, nicht nur überflüssig, sondern Ausdruck eines tiefen Selbstmissverständnisses. Im Grunde und Kern seines Wollens frei zu sein, entspricht nicht unserer vorfindlichen Lebenswirklichkeit. Dass wir durch Christus zur Freiheit befreit werden können (wie Paulus sagt, vgl. Gal 5,1), bedeutet in der Interpretation Luthers, dass wir dies offenbar auch nötig haben, d.h. es von uns aus mit unserer Willensfreiheit nicht weit her ist. Sie ist im Kern nur ein Phantom, eine subjektive Fiktion. In seiner Tiefendimension ist der menschliche Wille unfrei, worüber er sich allerdings gerne hinwegtäuscht. Auch wenn es keinen *materialen* Determinismus geben mag, so doch einen *strukturellen*.²⁶ In dieser Grundeinsicht besteht ein Bruch mit der humanistischen und der klassisch-idealistischen Sicht, die in einem radikalen Verständnis menschlicher Unfreiheit und Sünde eine Verunglimpfung und Beleidigung der guten Natur des Menschen sieht.

²⁴ Durch das Pseudonym *Vigilius Haufniensis*; der lateinische Name bedeutet: der Wachsame von Kopenhagen; BA ist das einzige Werk, das *Vigilius* zugeschrieben wird; vgl. zur Interpretation W. Dietz: Sören Kierkegaard. Existenz und Freiheit, Frankfurt/M. 1993, Kp.7; ferner Anton Bösl: Unfreiheit und Selbstverfehlung, Freiburg 1997, sowie Arne Grøn: Angst bei Søren Kierkegaard, Stgt. 1999 (Letzteres auch zur Einführung geeignet).

²⁵ Lat. *perpusillum*; vgl. dazu Michael Roth: Willensfreiheit?, 2011, S.47 (zu DS 1554).

²⁶ Vgl. dazu auch R. Leonhardt, in: Axt-Piscalar / Lasogga (Hg.): Dimensionen christlicher Freiheit. Beiträge zur Gegenwartsbedeutung der Theologie Luthers, Leipzig 2015, S.159.

III. Freiheit, Schuld und Verantwortung bei Kierkegaard und Luther

a) Kierkegaard und die existentielle Sicht der Schuld: Was ist Schuld? Wie wird man schuldig?

Motto / TextEinstieg (Constantin Constantius, *Die Wiederholung*, 1843):

"Mein Leben ist bis zum äußersten gebracht, ich ekle mich am Dasein, es ist geschmacklos ohne Salz und Sinn. Wenn ich auch hungriger wäre als Pierrot [Kasperle], so möchte ich doch die Erklärung nicht essen, die die Menschen bieten.

Man steckt den Finger in die Erde, um zu riechen, in welchem Land man ist, ich stecke den Finger ins Dasein - es riecht nach Nichts. Wo bin ich? Was will das sagen: die Welt? Was bedeutet dieses Wort? Wer hat mich in dies Ganze hineingemogelt [wörtl. hineingenarrt] und läßt mich nun da stehen? Wer bin ich?

Wie bin ich in die Welt hinein gekommen; warum bin ich nicht vorher gefragt worden, warum nicht bekannt gemacht worden mit Sitte und Gebrauch, sondern einfach eingereiht, als ob ich gekauft wäre von einem Menschenhändler? Wie bin ich Teilnehmer [Teilhaber] geworden an dem großen Unternehmen, das man die Wirklichkeit nennt? Weshalb soll ich Teilnehmer sein? Ist das denn keine freiwillige Sache? Und wenn ich dazu gezwungen werden soll, wo ist da der Dirigent [der verantwortliche Leiter], ich habe eine Bemerkung zu machen? Gibt es [überhaupt] keinen Dirigenten? Wohin soll ich mich mit meiner Klage wenden? Das Dasein ist ja eine Debatte, darf ich [also] bitten, dass meine Ansicht mit in die Überlegung einbezogen [in Erwägung gezogen] wird? Wenn man das Dasein nehmen soll, wie es ist, wäre es dann nicht am besten, daß man zu wissen bekäme, wie es ist?

Was will das sagen: [sc. ich sei] ein Betrüger? Sagt nicht Cicero, daß man einen solchen durch die Frage herausfinde: cui bono? Ich lasse jeden fragen und frage jeden, ob es mir irgendwie genutzt hat, mich selbst und ein Mädchen unglücklich zu machen. Schuld - was will das sagen? Ist das Hexerei? Weiß man nicht mit Bestimmtheit, wie es vor sich geht, wenn ein Mensch schuldig wird? Will da keiner antworten? Ist das denn nicht von äußerster Wichtigkeit für all die Herren Teilnehmer?²⁷

Während Kant die innere Logik der Freiheit auslotet und im Sollen das Können aufbrechen sieht, fragt der junge Mann in Kierkegaards *Wiederholung* (1843) nach dem Verlust seiner Unschuld, nach seinem *Schuldigsein*. Das Schuldigsein entschlüsselt sich als *Schuldiggewordensein*. Aber wie ist dieses Werden zu denken? In jenem klagenden und fragendem Selbstbekenntnis des jungen Mannes stellen sich die Grundfragen des moralischen Bewusstseins: Was ist überhaupt Schuld? Wie werde ich schuldig? Wer bin ich als ein schuldig Gewordener, Schuldiger? Und *last not least*: Wie, falls möglich, werde ich meine Schuld wieder los?

Wie erleben wir Schuld? Schuld ist die Verunstaltung jeglicher harmonischer Lebenskunst. Sie steht kategorial quer zum Fortschritt der Freiheit, und zu unserem Bewusstsein, gerade als Fortschreitende wahrhaft bei uns selbst zu sein, in einer Identität mit uns und in einer sich durchhaltenden Konstanz²⁸ unserer Lebensgeschichte. In der Schuld verkehrt sich der Freiheitssinn, in der Schuld geraten wir in Konflikt mit der Harmonie des Daseins. Schuldig geworden, zerbricht unsere träumende Unschuld, in der der Geist noch schlummert und vor sich hin denkt, so als ob es die Wirklichkeit nicht gebe. Die Wirklichkeit – welch grausam hartes Außen unserer zufriedenen Innerlichkeit. Die Schuld mag uns im Gefühl präsent sein, dem Gefühl der Verfehlung, des Versagens oder des sich Verstrickens, aber die

²⁷ Bekenntnis des jungen Mannes, in: Kierkegaard, *Die Wiederholung* (1843), ed. Hirsch GW 5 (1955), 70f; Übersetzung nach Dietz (Sören Kierkegaard. Existenz und Freiheit), 1993 S.246 /1994² S.247f.

²⁸ Der pseudonyme Verfasser des Werkes trägt den schönen, vielversprechenden Namen *Constantin Constantius*. Zur Interpretation der *Wiederholung* vgl. Dorothea Glöckner: Kierkegaards Begriff der Wiederholung. Eine Studie zu seinem Freiheitsverständnis, Berlin u.a. 1997 (KSMS 3).

Schuld selber ist nicht das Gefühl, sondern die harte Wirklichkeit hinter ihm. So gesehen sind Schuldgefühle eigentlich nur Fassaden und Außenbinker einer viel tiefer gehenden Wirklichkeit. Und jene Wirklichkeit heißt: schuldig geworden zu *sein* und sich nicht nur zu *fühlen*. Und das mag dann kein begrenzbares, verortbares, eingeschränktes Gefühl sein, sondern das der „Totalität der Schuld“²⁹. Machen wir es uns zu schwer, oder eher zu leicht, wenn wir sagen: „Das Dasein ist als solches schuldig.“ (M. Heidegger)³⁰? In der pseudonymen Schrift *Die Wiederholung* (ed. 1843) thematisiert Kierkegaard die Schuld eines (anonymen) jungen Mannes, der die Verlobung bricht mit einem Mädchen, das er unsterblich liebt. Um den Bruch für die Verlassene schmackhaft zu machen, stellt er sich nun (ex post) als Betrüger dar. Die Schuld potenziert sich in ihrer Dynamik in dem Versuch, sich aus sich selbst zu befreien. In diesem Kontext stellt der namenlose junge Mann³¹ die Frage nach dem Wesen der Schuld. Sie verbindet sich mit der Frage, wer ich eigentlich bin, wer ich sein soll, und wer mich „ins Dasein gemogelt“ hat. Das Dasein ist undurchsichtig, die Schuld auch. Die Schuld führt ins Leid und aus Leid heraus werden wir schuldig.³² Womöglich sind wir auch schon irgendwie *schuldig vor aller Schuld*.³³ So ist es kein Wunder, dass der junge Mann eine besondere Affinität zu dem Buch Hiob entwickelt. Er liest es nicht mit den *Augen*, sondern mit dem *Herzen*, seinem Herzen.³⁴ Hiobs Schuld oder Unschuld ist seine Herzensangelegenheit. In Hiobs Schuld oder Unschuld spiegelt sich seine (des jungen Mannes) Schuld, in Hiobs Krise seine Krise. Und es ist *die Krise der menschlichen Freiheit, schuldig werden zu können* und womöglich („unter Umständen“) auch zu *müssen*.

Aber die Schuld lastet nicht wie ein dunkler Schatten auf ihr, sondern in der Wirklichkeit der Freiheit, tief in ihrem Inneren sitzt die Schuld selber. Hier ist sie bei sich selber, ausweglos. Hiobs Freunde sitzen mit ihm sieben Tage und Nächte lang (Hiob 2,13), stehen ihm bei in seinem Leiden. Eigentlich eine schöne, beeindruckende Szene: schweigend realisierte Solidarität im Leiden. Doch dem jungen Mann macht dieses Szenarium Angst³⁵. Über ihm und verborgen in ihm präsentiert sich das Geheimnis einer

²⁹ Vgl. Kierkegaard, *Climacus* (AUN, 1846). Vgl. D. Glöckner, 1997, S.61.

³⁰ Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927, § 58. Jegliche Verschuldung (d.h. Schuldigwerden) ist erst möglich „auf Grund“ eines vorgängigen, „ursprünglichen Schuldigseins“, 13.Aufl. 1976, S.284. Schuld besteht in der Verfehlung des eigentlichen Seinkönnens. Im strengen Sinn kann der Mensch jedoch nicht für die ontologische Bedingung des Schuldigwerdens verantwortlich (daran „schuld“) sein. Die Verantwortung findet vor dem eigenen Gewissen statt, nicht vor einem moralisch formatierten Gerichtshof oder in einem theologischen Horizont. Schuld ist hier weder moralisch noch theologisch verstanden als „Sünde“ (§ 62; 306 Anm.).

³¹ Er ist nicht identisch mit Constantin Constantius, dem Verfasser der *Wiederholung*, trägt aber gewisse Züge von Kierkegaard selbst und seiner eigenen Verlobungsgeschichte mit Regine Olsen. Für die Schwere der Schuld ist maßgeblich, dass die Verlobung seinerzeit einen hohen Status hatte und daher ein Bruch hier schwer wiegt (sicher schwerer als z.B. eine Ehescheidung heute; nach dem Bruch verlässt Kierkegaard Kopenhagen fluchtartig und reist nach Berlin). Die taktischen Manöver nach dem Bruch erscheinen als nötig, weil der Bruch als gesellschaftliches „No go“ einer fundamentalen Ächtung unterliegt. Der Grund für den Bruch liegt in Kierkegaards Natur (einschließlich seiner Familiengeschichte), aber auch seinem strengen Eheverständnis (das sich verbindet mit der – nicht nur für ihn schwer erfüllbaren – Bedingung, sich in der Ehe dem anderen vollständig zu offenbaren, einschließlich der *vita ante acta*; dagegen stand seine Schwermut).

³² Diesen Aspekt hat E. Drewermann in seinem Vortrag in den Vordergrund gestellt.

³³ Eine solche Daseinsschuld könnte theologisch als Erbsünde gefasst werden (Augustin), oder philosophisch-anthropologisch als ein wurzelhaft und radikal Böse-Sein, das sich als unausrottbar erweist (Kant 1792/93). Oder als ein Anrufverstehen, das im Ruf des Gewissens in das Seinkönnen (der Eigentlichkeit) verweist (Heidegger, 1927). Begreift man Schuld als existentielle Manifestation eines Rechtfertigungsrückstandes (gegenüber einem möglichen Seinsollen), theologisch z.B. gegenüber Gottes Liebe, so wird auch hier deutlich, dass Schuld nicht erst die Schuld einer konkreten Tat sein muss, durch die ich mich *schuldig mache*. Um in jenem Sinn (eines existentiellen Rechtfertigungsrückstandes) schuldig zu sein, muss ich gar nichts tun. Das Tun kommt gleichsam immer schon zu spät.

³⁴ Vgl. S. Kierkegaard, *Die Wiederholung*, hg. E. Hirsch (GW 5), Düsseldorf 1955, S.44; als Autor wird das Pseudonym *Constantin Constantius* genannt (GW 5, 1; der Name drückt aus, dass auch der Autor auf der Suche ist nach einer Beständigkeit [Identität] im Horizont einer durch Leid und Schuld gefährdeten Lebensgeschichte); Hirsch hält sie für die „wohl rätselhafteste aller seiner Schriften“ (VII). Zur Auslegung vgl. die gehaltreiche Studie von Dorothea Glöckner: *Kierkegaards Begriff der Wiederholung*, Berlin u.a. 1997.

³⁵ GW 5, S.76.

Schuld, die gleichsam auf der Lauer liegt um ihn hinterrücks gefangen zu nehmen. Hiob ist sich keiner Schuld bewusst. Um dieses Manko zu kompensieren, dafür hat er zum Glück Freunde, seine Freunde, die ihn darüber aufklären. Sie sind dazu da, ihn daran zu erinnern, dass Gott gerecht ist und nicht straft ohne Grund, d.h. ohne Sünde, sei es auch eine noch so tief verborgene Schuld. „Glaub ja nicht, du seist ganz frei von Schuld, makellos und rein. Gott weiß, was er tut, wenn er zürnt und straft. Ohne Schuld keine Strafe.“ Also, wer sucht, der findet! Und der junge Mann muss im Blick auf seine Schuld nicht lange suchen. Seine Nähe zum seelenverwandten Hiob hat fast etwas Aufdringliches. Mit Distanz kann er dieses Buch der Bibel nicht mehr lesen. Es ist über Nacht seines geworden. Und die Nacht ist die Schuld.

Hiobs Freunde schweigen also mit ihm³⁶, und sind darin (im Schweigen), aber nur darin, wahrhaft eins mit ihm. Doch die Harmonie ist bloßer Schein. Und der Schein zerbricht. Der Schein zerbricht am und im Schrei. Es ist Hiobs Schrei: „Hiobs gepeinigter Seele bricht hervor in gewaltigem Schreien“.³⁷ Dieses Schreien Hiobs löst das Schweigen ab, erlöst es. Schrei als Erlösung von Schweigen, das *Schweigen in der Unwahrheit* war. Ein Schweigen kann bei sich selbst sein, harmonisch und geläutert. Aber der junge Mann sieht das Schweigen als Trug, denn im Schweigen liegt die Drohung der bevorstehenden Rede. Bald schon werden sie reden gegen ihn, gegen den jungen Mann, der im Leiden nicht bei seiner Schuld, doch ganz bei sich selber ist. Das Leiden ist deutlich und nah, die Schuld undeutlich und fern. Ist sie überhaupt da? Oder bin ich nicht eigentlich unschuldig? Tja, „eigentlich“. Gerade eigentlich bin ich schuldig, und irgendwie weiß ich das.

Jenes unvordenkliche Moment einer Schuld, die sich erst im Akt des Gerichts offenbart, war ein Thema, das etwa auch Franz Kafka³⁸ mit Hiob verbindet. Für Kierkegaards namenlosen jungen Mann ist Hiob eine unfreiwillige Identifikationsgestalt. In ihm kehrt sein Geschick wieder. Hiob wiederholt sich. Das Leiden wiederholt sich. Und vielleicht ist es auch die Schuld, die sich auf dunkle Weise stets wiederholt. So gesehen ist Wiederholung nichts Schönes, schon gar nichts Befreiendes. Befreiend kann und muss allerdings wirken, wie der junge Mann Hiob zu verstehen lernt, nicht als den Dulder, der aus Gottes Hand das Schöne wie das Schlechte dankbar entgegennimmt³⁹, sich von guten Mächten gehalten weiß inmitten einer widrigen, im Kern sogar sinnwidrigen Welt. Sondern der junge Mann entdeckt Hiob als den Rebell einer leidenschaftlichen Freiheit, die erst durch Rebellion und Protest hindurch wahrhaft zu sich selber kommt. Kierkegaard lässt dem jungen Mann sagen: „Das ist das Große an Hiob, daß die Leidenschaft der Freiheit bei ihm nicht zur Ruhe gebracht wird in einem verkehrten Ausdruck.“⁴⁰ Hiob lässt sich nicht hamartiologisch vertrösten. Eine schiefe Form seiner Beruhigung wäre es, wenn er sagen würde: Es geschieht mir recht. Gott hat seine Gründe, wenn er mit mir rechtet. Er wird's wohl wissen, warum er's mir antut. Gott ist kein blindwütiger Dämon, sondern er *reagiert* nur auf meine Schuld. Und in meiner Schuld bin ich mir undurchsichtig (anders als für Gott, der mich gerade auch in meiner Schuld durchschaut). – So geredet, wäre das eine falsche Beruhigung. Die Leidenschaft der Freiheit opponiert gegen falsche Beruhigung. Hiob ist nicht zur Beruhigung da, er ist kein theologisches Narkotikum, um die Freiheit zu beruhigen und von Gottes Ratschluss her stillzulegen. Hiob ist durchaus aufmüpfig statt sich blind ins Leiden zu fügen. Er will nicht unbedingt Recht *haben* gegen seine Freunde, aber doch recht *bekommen* gegen sie. Das Ganze erscheint als eine *Prüfung*, aber die Prüfung ist nicht nur ästhetischer oder ethischer, sondern „transzendenter“ Art.⁴¹ Hiobs Weg erschließt sich vom Ende her als Prüfung. Die Ausgangsfrage des jungen Mannes ist damit noch nicht beantwortet; „Wie ist es zugegangen, daß ich schuldig ward? Oder bin ich etwa nicht schuldig?“ Das Leben als Prüfung prüft nur, urteilt nicht. Im Urteil des jungen Mannes, oder besser in der Unfähigkeit des jungen Mannes, seine

³⁶ Vgl. Hi 2,13

³⁷ GW 5, S.76.

³⁸ Vgl. Franz Kafka, *Der Process*, 1925.

³⁹ Vgl. Hi 1,21

⁴⁰ GW 5, 77

⁴¹ GW 5, 80

Schuld zu erfassen, spiegelt sich die Dialektik der Schuld. Sie muss aufgehoben werden, damit Reue und Vergebung möglich werden. Aber nun will der junge Mann nur Klarheit, nicht Vergebung. Sie – die nach wie vor Geliebte – soll ihn hassen und verachten, nicht ihn lieben und ihm verzeihen. Nun ist aus ihrer Sicht seine Schuld der Tod ihrer Liebe, weshalb diese Gefahr (Verzeihung aus Liebe) nun gar nicht besteht.⁴² Die Schuld des jungen Mannes sucht nicht nach Reue und Vergebung, sondern Klarheit und Rechtfertigung. Wenn Hiob als Unschuldiger nach Rechtfertigung und Gerechtigkeit sucht, dann ist das allerdings etwas anders als beim jungen Mann, der in Kierkegaards Wiederholung ja durchaus um seine Schuld weiß, d.h. es geht ihm um die Rechtfertigung seiner selbst als eines schuldig Gewordenen. In dieser *Schuld* ist er sich selber fraglich geworden, anders als Hiob, der sich in seiner *Unschuld* fraglich geworden ist.

Die Rechtfertigung von Kierkegaards jungem Mann dreht sich also weniger um Gottes Gerechtigkeit als um das Wesen der Schuld. Wie geht es zu, dass einer schuldig wird. Was geht da vor? Ist das „Hexerei“? Wenn einer im Lauf der Jahre alt oder senil, am Ende debil und dement wird, so ist das keine Hexerei, sondern ein gewisser Prozess der Natur. Wenn einer immer mehr studiert und eifrig sich ums Denken bemüht, und er wird dabei immer gescheiter, so wundert das niemand. Es scheint logisch. Wenn einer viele Jahre hindurch Klavierunterricht nimmt und am Ende versteht er es, dieses Instrument zu beherrschen, dann wundert’s niemand. Aber welche Art von Veränderung beinhaltet das Schuldigwerden? Was geht vor, wenn einer schuldig wird? Wie kommt es dazu, dass einer schuldig wird? Er betritt die Bühne unschuldig, und verlässt sie schuldig. *Dazwischen* ist etwas passiert, was ihm unfreiwillig den Status des Schuldigwerdens verleiht. In diesen Status gerät er einerseits durch seine Tat (z.B. den unvermittelten, emotional wie rational schwer begründbaren Bruch einer Verlobung), und andererseits durch die Schuldzuschreibung vonseiten anderer (z.B. Freunde, Verwandte, nicht zuletzt die hochgeschätzte Familie der Verlobten). Der schuldig Gewordene wird *als schuldig erkannt*, durch sich oder andere. Und von ihnen auf seine Schuld hin angesprochen und festgelegt. Im Fall Hiobs waren es seine Freunde, die seine Schuld erkannten und ihm (zumindest als „Denkprojekt“) vorlegten. So wird auch der junge Mann mit seinem Schuldigsein konfrontiert, innerlich wie äußerlich. Er versucht es aufzuarbeiten, spürt dabei aber, wie schwer es ist, sein Schuldig-geworden-Sein herauszulösen aus der Geschichte seiner eigenen Freiheit.

b) Luthers Urteil im Blick auf Freiheit, Schuld und Verantwortung

1. Die Grundlagen

Luther legt in seiner Schrift über die „Freiheit eines Christenmenschen“ (1520) einen besonderen Umgang mit der Schuld nahe, gerade deshalb, weil sie in christlicher Perspektive nichts Letztes und Unüberwindliches darstellt. Vielmehr heißt Christsein, aus der Möglichkeit der Vergebung heraus zu leben. Die neurotische Fixierung der Schuldgeschichte ist gerade nichts Christliches. Luther geht davon aus, dass es im christlichen Miteinander eine Pflicht zur brüderlichen Zurechtweisung gibt, aber auch zur Vergebung. Der schuldig Gewordene wird nicht sich selbst überlassen. Die Beichte, bei den Reformatoren vor allem als Privatbeichte hochgehalten, thematisiert und bearbeitet die Schuld. Dieses Instrument ist ein wichtiges Moment des Priestertums aller Gläubigen, von dem Luther (im Anschluss an 1 Petr 2,9) ausgeht.⁴³ In ihm gewinnt die *communio sanctorum* eine konkrete Gestalt. Es beinhaltet

⁴² Im wirklichen Leben wird sich die verlassene Geliebte (Regine) nicht das Leben nehmen (wie angedroht), sondern baldmöglichst einen anderen heiraten (Frederik Schlegel).

⁴³ Dieses *allgemeine Priestertum* wird bei Luther vor allem in der Schrift *De libertate Christiana* und der Adelschrift (beide 1520) ausführlich dargestellt. Es stellt die Teilhabe am *sacerdotium Christi* (Priestertum Christi) dar und beinhaltet für Luther nicht eine Ableitungsinstanz für einen öffentlichen Dienstauftrag

auch die Thematisierung von Schuld und den Zuspruch der Vergebung. Aber es ist kein Automatismus, den man ohne weiteres arrangieren kann. Für Luther ist wie für jedes christliche Verständnis von Schuldbewältigung wichtig, dass der Schuldige Einsicht in seine Schuld zeigt, sich von ihr distanziert und damit sein Tun bereut, statt offen oder unterschwellig einem fortgesetztem Selbstrechtfertigungsdrang zu erliegen. Derjenige, der *sich keiner Schuld bewusst* ist, kann sie auch nicht bereuen und von ihr loskommen.⁴⁴ Wenn er das Böse widerwillig oder gleichgültig getan hat im Bewusstsein einer höheren Notwendigkeit, nicht seines persönlichen Vorteils, wird es ihm schwer, von seiner Schuld (*mea culpa*) zu reden. Er begreift sich dann nur als Teil eines Systems, aber daran teilgenommen hat er nicht ohne innere Beteiligung und nicht ohne eine gewisse innere Zustimmung.

So hat Hannah Arendt im Blick auf Adolf Eichmann im Anschluss an Avner Less von der *Banalität des Bösen* (*banality of evil*) gesprochen.⁴⁵ Der Massenmord an den Juden wird banalisiert, wird (1942-45) maschinell vollzogen, ohne großen Aufhebens sowie - anders als zuvor bei der sog. Reichskristallnacht (1938)⁴⁶ - auch ohne öffentliche Inszenierung und ohne breitere *publicity*.

Dass selbst einem Mörder oder Handlanger unter gewissen Umständen verziehen werden kann, ist auch aus Luthers Perspektive eindeutig. Allerdings ist die Schuld nicht nur eine Sache vor Gott, sondern auch eine (objektive)⁴⁷ Verletzung der gesellschaftlichen und weltlichen Ordnung. Die Obrigkeit muss den Täter auch dann strafen, wenn er seine Tat bedauert und bereut, oder wenn er (wie Eichmann aus Arendts Sicht) nur ein Rädchen in einem Apparat und ein lächerlicher, bedauernswerter „Hanswurst“ ist.

Zumindest bei Kapitalverbrechen hat die Obrigkeit keine andere Wahl. Würde sie sich vor ihrem Amt drücken im Sinn einer Vermengung der zwei Reiche (Gnade statt Gerechtigkeit), dann würde sie selber schuldig. Denn das Gewaltmonopol hat der Staat (antiquiert: die Obrigkeit; modern gesprochen: die Eliten, das Establishment) nicht als souveräne (selbständige) Instanz, sondern nach Luthers Auffassung⁴⁸ als von Gott gesetzte und nicht selbtherrliche Macht. Ein Staat, der nicht Recht und Gesetz stark macht und walten lässt, würde sich selbst verfehlen. Für Luther ist wichtig, dass der Staat zwar irdisch die oberste Instanz ist, aber keine absolute oder göttliche. Vielmehr stehen auch Kaiser,

(*ministerium verbi*), sondern bezieht sich ganz auf die individuelle Hingabe an den Nächsten, seelsorgend und diakonisch.

⁴⁴ Die Bedeutung eines konkreten Schuldbewusstseins wird auch gesellschaftlich und medial wahrgenommen. Im Fall des tunesischen IS-Attentäters Anis Amri ist es zu schweren Behördenfehler gekommen, seitens des Bundes und noch evidenter seitens der Landesregierung von NRW. Bemerkenswert ist nun, dass der Innenminister dieses Landes (NRW) von der FDP-Fraktion nicht deshalb zum Rücktritt aufgefordert wurde, weil er sich Versäumnisse zuschulden hat kommen lassen, sondern weil er die (nachweisbare) Schuld seiner Regierung an den Versäumnissen (die u.a. zwölf Tote an einem Weihnachtsmarkt in Berlin zur Folge hatten; NRW hatte zuvor die vorzeitige Entlassung des „Gefährders“ und vorbestraften Betrügers aus der Haftanstalt in Ravensburg erwirkt) nicht eingeräumt hat. Anderes Beispiel: Der französische Präsidentschaftskandidat François Fillon hat seine Ehefrau (mit dem hübschen, sagenumwobenen Namen Penelope) über Jahre hindurch scheinbeschäftigt (Aufwand für die Staatskasse: ca. €800.000.-; Gegenleistung: keine). Auf Rückfragen nach der Schuld hat er geantwortet „Aber sie hat doch *nichts gemacht*“. (Eben!) Daraus folgt: Wir können auch *ex nihilo* schuldig werden, durch bloßes, engagiertes und nachhaltiges Nichtstun. – In beiden Fällen wurde seitens der Öffentlichkeit die *Unfähigkeit zum Schuldeingeständnis* durchaus schwer gewichtet als die Verfehlung als solche.

⁴⁵ H. Arendt, Eichmann in Jerusalem [1961], 1963.

⁴⁶ Hier liegt auch eine wesentliche Differenz zu den öffentlich und spektakulär vollzogenen Enthauptungsaktionen (an „Ungläubigen“) seitens des sogenannten IS, die nicht nur dokumentiert, sondern mit Stolz und Leidenschaft verbreitet werden. Zur „banality of evil“, wie sie Arendt bei Eichmann und Konsorten festmacht, gehört hingegen das Geschäftsmäßige und Veräußerlichte, geradezu Leidenschaftslose.

⁴⁷ Diese Wirklichkeit der Verletzung der Ordnung wird durch den theologisch begründeten Zuspruch (dir ist vergeben – als kontrafaktischer Zuspruch) nicht aufgehoben. Die Zwei-Reiche-Lehre ist somit eine theoretische Denkfigur, die beide Ebenen (*coram Deo* – *coram mundo*) auseinander zu halten hilft. D.h. die Macht des kontrafaktischen Zuspruchs (Vergabung, Verzeihung, forensische Rechtfertigung: Nichtanrechnung der Schuld) geht die weltliche Sphäre nichts an. Übrigens auch umgekehrt: Ein vor weltlichem Gericht Freigesprochener (z.B. aus Mangel an Beweisen) mag in theologischer und seelsorgerlicher Hinsicht dennoch höchst erlösungs- und vergebungsbedürftig sein.

⁴⁸ Er folgt hier Paulus (Röm 13,1-7).

Fürsten und Ratsherren in ihrer Verantwortung vor Gott (keineswegs nur *dem Volk*, sondern vor allem *Gott* Rechenschaft pflichtig).

Die Verantwortung des Täters für sein Tun steht für Luther vollkommen außer Frage.⁴⁹ Dass er auch anders handeln hätte können, macht ihn unbedingt strafwürdig.⁵⁰ Auch die Schuldfähigkeit ist keiner Relativierung fähig. Luther zieht das Tun des Verbrechers nicht in die Dialektik der Relativierung (insofern ist er kein „moderner“, sondern ein durchaus „praemoderner“ Denker⁵¹).

Ein besonders schlimmes Verbrechen ist für Luther das gemeinschaftlich Begangene. Der „Herr Omnes“, der sich feige in der Masse versteckt, erhebt sich gerne über die Obrigkeit. Aufruhr ist aus Luthers Perspektive in der Regel Unrecht, mag er noch so edel motiviert sein. Luther hegte bekanntlich anfangs große Sympathie gegenüber den Anliegen der revoltierenden Bauern.⁵² Deren Unterdrückung, übermäßige Besteuerung und Verknechtung ist vom Evangelium nicht gedeckt. Die Botschaft von der Freiheit eines Christenmenschen darf jedoch nicht „verfleischlicht“ werden. Thomas Müntzer⁵³ sieht die Verfleischung hingegen nur dort gegeben sieht, wo der revoltierende Bauer primär seinen eigenen (individuellen) Vorteil im Blick hat, nicht das Gesamtinteresse seiner Standes- und Leidensgenossen. Luther sieht das strenger und weiter: Die „Verfleischung“ der Freiheitsbotschaft des Evangeliums beginnt bereits dort, wo es gar nicht mehr um die Befreiung von Sünde, Tod und Teufel geht, sondern um primär weltliche Belange und Herrschaftsinteressen.⁵⁴ Hier zeigt sich: Die Botschaft von der Freiheit eines Christenmenschen ist gefährlich. Freiheit! Parolen können verführerisch wirken.

Indem Luther 1520 die innere Dialektik der Freiheit herausstellt (ein wirklich freier Herr zu sein, aber diese Freiheit nicht für sich behaupten, sondern sich freiwillig dem Nächsten hingeben, sich ihm zum Knecht machen⁵⁵), will er sie vor billigem Missbrauch schützen. Soweit so gut. Aber Worte entfalten ihre eigene Dynamik und Zauberkraft. Das gilt allen voran für den Begriff der Freiheit. Er entwickelt

⁴⁹ Vgl. dazu auch R. Leonhardt, in: Axt-Piscalar / Lasogga (Hg.): Dimensionen christlicher Freiheit 2015, S.167: Wir sind „vor Gott ... für unsere eigene verkehrte ... Willensorientierung verantwortlich, ungeachtet dessen, dass wir selbst diese Willensorientierung weder gewählt haben noch ändern können ...“ Die Zuschreibung der Verantwortung sieht also davon ab, dass es eine Verantwortlichkeit gibt, die noch hinter meine eigene zurückgeht bzw. ihr vorausliegt. Verantwortlichkeit konkretisiert sich, wo Freiheit (als Unfreiheit) sich konkretisiert.

⁵⁰ Luther würde auch Kants Galgentest-Exempel (KpV, 1788, A 54) zustimmen. Wenn einer sagt „Ich musste das tun“ heißt das *re vera* nicht unbedingt, dass er *wirklich nicht anders konnte*. In der These „Ich konnte nicht anders“ manifestiert sich vielmehr die Unbedingtheit eines Wollens, das sich selber fraglos geworden ist.

⁵¹ Aus anderen Gründen (wegen seiner Befangenheit im *ordo*-Gedanken und der mittelalterlichen Ständeethik) haben Max Weber und Ernst Troeltsch Luther dem Mittelalter und nicht der Neuzeit zugeordnet.

⁵² Vgl. F.-W. Schäufele: Luther als Urheber der Freiheit [gemeint: Urheber eines auch für die Moderne noch relevanten Verständnisses politischer Freiheit], in: Axt-Piscalar / Lasogga (Hg.): Dimensionen christlicher Freiheit. Beiträge zur Gegenwartsbedeutung der Theologie Luthers, Leipzig 2015, S.175-217, hier 199: Luther „begegnete den Forderungen der Bauern mit Verständnis und Sympathie“ und kritisierte „Fürsten und Grundherren scharf“. Leider wird das gelegentlich übersehen.

⁵³ Thomas Müntzer war kein Schüler Luthers, machte aber auch das allgemeine Priestertum und eine volksnahe Form des Gottesdienstes (in deutscher, nicht lateinischer Sprache) stark. Er gehörte zum früher sog. „linken Flügel“ der Reformation, der auf eine unmittelbare Geistbegabung setzte und eine Bindung des Geistes an äußere Heilmittel verachtete. Nachdem er sich zum Führer der revoltierenden Bauern aufgeschwungen hatte, verlor Müntzer nach der Niederlage in der Schlacht von Mühlhausen und Frankenhausen gegen das Fürstenheer sein Leben (27.5.25). Zur Einordnung Müntzers als eines mystischen Terroristen vgl. Jan Cattepoel: Thomas Müntzer. Ein Mystiker als Terrorist, Ffm 2007. Im Sinne Kierkegaards stellt sich hier eine Verzweiflung des Man-selbst-sein-Wollens dar, die in Terror und Revolte umschlägt; in der Sicht Luthers findet eine Politisierung (sozialrevolutionäre Aufladung) des Evangeliums statt. Ernst Bloch rehabilitierte Müntzer (1921) als den „Rebell in Christo“, der dem (reaktionären) „Partisan der Fürstenklasse“ – Luther – gegenüber stand (E. Bloch: Thomas Müntzer als Theologe der Revolution, Ffm. 1960, S.15.143ff).

⁵⁴ Vgl. N. Slenczka, Gott und das Böse, in: Luther 79 (2008), 75-94 hier 79: „Luther wirft den Bauern vor, den geistlichen Sinn des Evangeliums zu verweltlichen und so einerseits das Evangelium, andererseits die Sozialordnung zu zerstören“.

⁵⁵ „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemanden untertan. – Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.“ Zur Auslegung vgl. z.B. E. Jünger, Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift, München 1978, S.54ff.

eine Dynamik, die leicht außer Kontrolle gerät. So berufen sich eben auch die Bauern auf die *Freiheit eines Christenmenschen*. Hat nicht unser Herr Jesus Christus auch uns, den Bauern, Freiheit verheißen? Freiheit bedeutet für sie vor allem das Ende von Unterdrückung, Ausbeutung und Leibeigenschaft. „Ein freier Herr sein und niemand untertan“, das ist uns, den Bauern gesagt! Die Freiheitsparole gewinnt ihre eigene Dynamik. Dass, wie später Hegel sagen wird, das Christentum die Religion der Freiheit ist, ist in ihren Ohren eine Botschaft mit durchaus *politischer* Brisanz und Pointe. Allerdings weist gerade auch Hegel, ganz im Sinne Luthers, auf die tiefe Ambivalenz (Missverständlichkeit) des Freiheitsbegriffs hin. Seine Zwiespältigkeit, ja Vielspältigkeit verleitet zur Trivialisierung; Freiheit wird so zur billigen Parole. Aber genau so war Luthers Rede von der Freiheit eines Christenmenschen nicht gemeint. Sie will eine Präzision, die im Freiheitsbegriff als solchem nicht liegt.

Rund 300 Jahre später warnt Hegel vor der tiefen inneren Ambivalenz, die in jener Freiheitsparole liegt. Er betont zurecht, dass der Freiheitsbegriff einer der vieldeutigsten und missverständlichsten Begriffe überhaupt ist.⁵⁶ Abstrakt gefasst ist "Freiheit" ein "unendlich vieldeutiges Wort", das, proklamiert als "das Höchste", "unendlich viele Mißverständnisse, Verwirrungen, Irrtümer mit sich führt ..."57. Gerade wo die Freiheit zur Parole, zum Leitwort und politischen Fetisch wird, entstehen „unendlich viele Mißverständnisse, Verwirrungen und Irrtümer“. D.h. der aufgeladene und ideologisch überfrachtbare Freiheitsbegriff bedarf der Klärung, sowohl im theologischen, wie auch im philosophischen und politischen Diskurs. Dieser Begriff ist kein Spielzeug, sondern kann leicht zur Bombe werden. Ohne diesen Klärungsprozess bleibt Freiheit eine leere Kampfparole, die statt ins Paradies genauso gut in die Hölle führen kann. Diese tiefe Ambivalenz einer sich unbändig verselbständigenden Freiheitsparole hat nicht erst Hegel im Gefolge der französischen Revolution vor Augen, sondern bereits Luther im Umkreis der himmlischen Propheten. So sah auch Luther wie Hegel die Gefahr von Verwirrungen und Irrtümern, vor allem im Blick auf Thomas Müntzer und den radikalen Flügel der Reformation. Dort wird Freiheit tatsächlich zur Parole und zum Freibrief für Mord, Totschlag, Plünderung und Verwüstung. Der Freiheitsbegriff bedarf also unbedingt einer Katharsis und Erdung. Wenn himmlische Propheten in seinen Besitz gelangen, dann gerät der Freiheitsbegriff außer Kontrolle, außer Rand und Band. Thomas Müntzer hat ihn politisch konkretisiert und damit zugleich seine theologische Konnotation⁵⁸ depraviert und aufs Spiel gesetzt. Das Spiel, das christliche Freiheit nach der Auffassung Luthers freisetzt, ist nicht das der politischen Emanzipation⁵⁹, sondern das der unumschränkten, aber in die Dialektik der Freiheit selbst verschränkten Selbsthingabe. Ein freier Herr sein schließt *prima vista* jegliche Verknechtung und Versklavung aus. Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit (2 Kor 3,17). Zur Freiheit hat euch Christus befreit (Gal 5,1). Paulus ist der Apostel der christlichen Freiheit, der *libertas Christiana*. Und er verbindet das mit der Mahnung, sich nicht wieder erneut versklaven zu lassen. Freiheit ist etwas Phantastisches, Großartiges, aber zugleich Fragiles und Labiles. Die Gefährdung der Freiheit liegt für Paulus vor allem in einer Vergesetzlichung, wenn etwa in einem theologischen Kurzschluss das Evangelium vergesetzlicht wird, statt zu begreifen, dass es das Gesetz und das Gesetzliche ausschließt und hinter sich lässt. Luther hingegen sieht die Hauptgefahr in einer Veräußerlichung, Politisierung und Instrumentalisierung der christlichen Freiheit. Dabei setzt Luther voraus, dass er im Gegensatz sowohl zu den Parteigängern der Altgläubigen als auch zu denen der Schwärmer und himmlischen Propheten verstanden hat, worin christliche Freiheit wirklich besteht und wie sie sich verwirklicht. Dieser

⁵⁶ Hegel, Enz. 1830 § 482. Vgl. W. Dietz: Sören Kierkegaard. Existenz und Freiheit, Ffm. 1993, S.1 Anm.1.

⁵⁷ G.W.F. Hegel, Die Vernunft in der Geschichte, hg. v. J. Hoffmeister [Lasson 1917], Hamburg 1955, S.63.

⁵⁸ Vgl. dazu grundlegend Paulus (v.a. in 1 Kor 7; Röm 8 und Gal 5), durch den *eleutheria/libertas/Freiheit* zum Leitbegriff der Bestimmung des Wesens des Christentums geworden ist; vgl. Kurt Niederwimmer: Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament (habil. Univ. Wien) Berlin 1966; ferner H.-W. Bartsch in TRE 11 (1983), 508ff.

⁵⁹ Vgl. Jörg Baur, Freiheit und Emanzipation, Stgt. 1974

Anspruch ist hoch und scheint verwegen, doch für einen Professor der Biblischen Theologie seines Kalibers⁶⁰ nicht unbegründet.

Gerhard Ebeling, der bedeutende Züricher Kirchenhistoriker und Dogmatiker, hat in seinem immer noch lesenswerten Luther-Büchlein von 1964 festgehalten, wie tief, aber zugleich schwer zugänglich Luthers Rede von der Freiheit ist. Er schreibt: „Kein Theologe – ja, ... kein anderer Denker – hat einerseits in so überwältigenden Tönen von der Freiheit und andererseits in so erschreckender Wucht von der Unfreiheit des Menschen geredet wie Luther.“⁶¹ Wuchtig und stark ist die Intonation der Freiheit, nicht weniger wuchtig seine Intonation der Unfreiheit. Beides bezieht sich auf den Menschen, einmal den in Christus neu gewordenen, zum andern den alten, natürlichen Menschen. Dessen Unfreiheit liegt im Willen und gerade darin zeigt er sich als Sünder. So hat Kierkegaard Recht, wenn er herausstellt, die Reformation habe die Sünde *in den Willen* gelegt. Gerade in der Struktur seines Wollens, wo er autonom sein will und zu sein beansprucht, ist der Mensch radikal unfrei.⁶² Diese radikale Unfreiheit meint bei Luther keine universale, alles *einzelne* Wollen und Wählen bestimmende. Vielmehr kann der Mensch *innerhalb* seines unfreien Willens – Stichwort: *servum arbitrium* – relativ frei wählen, und zwar im Blick auf die Gestaltung der Welt. In der Tiefe seines Wollens ist der Mensch nach Luther jedoch radikal unfrei und kann diese Unfreiheit weder voll durchschauen noch aufheben. Wenn es also so etwas gibt wie ein anthropologisches *malum metaphysicum*, dann ist es nach Luther das *servum arbitrium*, der in sich und im Blick auf Gott unfreie Wille.

Das ist das eine, den natürlichen Menschen in seiner Vorfindlichkeit betreffend. Das andere ist der Mensch, der durch den Glauben radikal neu wird. Dieser ist wesentlich frei, nicht trotz, sondern wegen seiner Bindung an Christus. In dieser Bindung gewinnt er eine Freiheit, die ihn über Gesetz, Sünde und Tod erhebt. Neben dieser Dimension von Freiheit gibt es keine andere, die gleiches Gewicht, gleiche Bedeutung beanspruchen könnte. Wer in und durch Christus frei wird, wird und ist radikal frei, wirklich frei. Allen anderen Freiheitsparolen und –versprechungen kann er gelassen, unbeeindruckt und distanziert gegenüber stehen. Wirkliche Freiheit ist Freiheit in und durch Christus. Sie schließt auch Verantwortung in sich, ist aber nicht eine justiziable Größe. Denn Luther betont ja die Freiwilligkeit, mit und in der sich der freie Christenmensch dem Nächsten hingibt. Überhaupt realisiert sich diese besondere Hingabe an den Nächsten im Bereich Christi, nicht im Bereich des weltlichen Berufs. Dort zählt die Vernunft, die Gerechtigkeit und die Strenge. In diesem Sinn ist das Gewaltmonopol der Obrigkeit nach CA 16 zu verstehen. Der Einzelne verzichtet auf gewaltsame Selbstdurchsetzung, weil er darauf vertrauen kann, dass Obrigkeit und staatliche Instanzen die Macht des Schwertes⁶³ haben und dabei nicht die Nächstenliebe zum Prinzip machen, sondern Vernunft und Gerechtigkeit.⁶⁴ Ein Staat, der Barmherzigkeit und Nächstenliebe zum Prinzip machen wollte, würde nach Luther sehr schnell vor die Hunde gehen und das Vertrauen der ihm anbefohlenen Untertanen zurecht verlieren. Die Freiheit der freiwilligen Selbsthingabe an den Nächsten ist somit ein eminent christliches Prinzip, aber im Horizont der Zwei-Reiche-Lehre nicht auf den Staat übertragbar. Der Staat muss mitunter unbarmherzig sein, der einzelne Christ nicht. Die Pointe der Lutherischen Theologie liegt darin, Gesetz und Evangelium und die zwei Reiche nicht zu vermengen. Das Vermengen führt nicht zu einem Paradies, sondern einer Hölle auf Erden. Der Staat erkennt das radikal Böse im Menschen und verzichtet auf

⁶⁰ Im Blick auf die theologische Kompetenz Luthers ist festzustellen, dass sie haushoch über der seiner zeitgeistkonformen Kritiker liegt. Heute, 2017, ist das besonders deutlich.

⁶¹ G. Ebeling, Luther. Einführung in sein Denken, Tübingen 1964, S.241.

⁶² Wobei für Luther und Kierkegaard markant ist, dass das subjektive Bewusstsein von Freiheit über ihre Wirklichkeit nichts sagt. Tatsächlich kann das Gefühl hier durchaus kontrafaktische Züge annehmen. Dies gilt auch für das Schuldgefühl. Der Satz „Ich bin mir keiner Schuld bewusst“ verweist hinterrücks auf sein Gegenteil.

⁶³ Vgl. Röm 13,4

⁶⁴ Insofern ist auch von dem staatlichen Amnestierecht nur sparsam Gebrauch zu machen. Bemerkenswert sind Protestbewegungen wie derzeit in Rumänien, die gegen Straferlass für Korruptionsverbrecher auf die Straße gehen, statt deren Amnestierung freudig zu begrüßen. Die Zwiespältigkeit gnädiger Erlasse wird hier durchschaut. Die Selbstdispensierung des Staates von seinem Auftrag, für Gerechtigkeit und Ordnung zu sorgen, zersetzt ihn.

schwärmerische Selbstüberhöhung. Mit dem kommenden Reich Gottes hat er nichts zu schaffen. Kierkegaard sagt, der Staat soll sich ganz am Bestehenden orientieren, während die Kirche auf das Zukünftige, das Reich Gottes ausgerichtet ist. Staat und Kirche können daher nicht im Gleichschritt gehen, ihre Verantwortungshorizonte liegen auf völlig divergenten Ebenen. Während der Bürger sich vor dem Gesetz zu verantworten hat und hier die konkrete Verantwortung⁶⁵ seines Tun und Lassens entscheidend ist, gilt für den Christenmenschen, dass er dem ‚Gesetz‘ Christi verpflichtet ist, weil er durch Taufe und Glaube so mit Christus verbunden ist, dass seine Teilhabe am Priestertum Christi ihn mit einer Freiheit versieht, die ganz von der Logik der Selbstbehauptung absehen kann. Im weltlichen Kontext, als Staatsbürger kann und soll er jedoch nicht auf Gerechtigkeit verzichten, sondern hier konsequent Rechte und Pflichten wahrnehmen. Als Christ kann er (persönlich) auch einem Mörder verzeihen, während gleichzeitig der Staat (z.B. durch den Richter) den Täter seiner gerechten Strafe zuführt – und zuführen muss. Vorbildlich ist für Luther ein Staat, der sich nicht auf die faule Haut legt und nach dem *Laissez-faire-Prinzip* Liebe und Barmherzigkeit walten lässt. Luthers These ist, dass der Staat gerade so Chaos, Unfrieden und Verwirrung erzeugen würde – ungewollt, contra-intentional. Luther hat die Schwärmer vor Augen, die himmlischen Propheten, die trunken vom Geist Gottes die Realität und Radikalität der Sünde übersehen und begeistert überspringen. Dies ist der *worst case*, der zur Ideologisierung der Politik durch das Evangelium führt, eine „Verfleischlichung“, Veräußerlichung und Vergesetzlichung, die dann letztlich (wie etwa im Fall Müntzers und mancher Täufer) über Leichen geht, notfalls auch die eigenen. Verantwortlich ist christliches Handeln nur dort, wo es die Freiheit im Bewusstsein der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium und im Bewusstsein der Nichtvermischung der beiden Reiche und Bereiche von Staat und Kirche realisiert. Ein politisch überschnappendes Evangelium führt ins Chaos, aber auch ein Staat, der sich totalitär gebärdet, führt zu einer Zerstörung der Freiheit, weil er den begrenzten Horizont seines Daseins und Wirkens⁶⁶ aus dem Blick verliert. Beide müssen ein Bewusstsein von der Natur des Menschen haben, ohne ihn romantisch oder zu idealistisch zu verklären.

Die Sünde bedeutet einen Hang zum Bösen, in dem sich der Mensch nicht nur regelwidrig verhält, sondern an Gottes Stelle setzt. Er ist Ausdruck des *servum arbitrium*⁶⁷, welches politisch betrachtet uninteressant ist, da es das Selbst- und Gottesverhältnis (des „inneren Menschen“) tangiert, nicht aber das Weltverhältnis. Die Frage, ob ich persönlich verantwortlich bin für den Kern meiner Unfreiheit, meiner *incurvatio in se ipsum*⁶⁸, ist allerdings nicht ganz so leicht zu beantworten.⁶⁹ Indem Augustin die

⁶⁵ Die Zuschreibung von Verantwortlichkeit setzt nicht den unbestimmt-freien Willen voraus, sondern das Bestimmtheit durch Gründe, Wünsche, Motive, Überzeugungen usw. Dass ohne Freiheit keine Verantwortung denkbar sei, ist somit revisionsbedürftig (vgl. Michael Roth: Willensfreiheit?, 2011, S.61; gegen Ansgar Beckermann u.a., ebd.19). (Zwischen-)Menschliche Verantwortung setzt die auf Identität zielende Zuschreibbarkeit von Tun oder Lassen gegenüber einem Akteur voraus, der weder schlechthin frei noch autark in seinem Wollen gedacht werden muss (sonst könnte letztlich nur Gott als verantwortlich gedacht werden, weil ihm allein im Vollsinn das Attribut des *liberum arbitrium* zukommt).

⁶⁶ Hier kann mit E.-W. Böckenförde ein Wesensmerkmal des demokratischen, nicht-totalitären Staates darin gesehen werden, dass er seinen Machtanspruch verbindet mit dem stets präsenten, dauerhaften Bewusstsein der Abhängigkeit von Voraussetzungen, die er von sich aus weder hervorbringen noch garantieren kann.

⁶⁷ Vgl. dazu Luthers famose und berüchtigte Schrift *De servo arbitrio* (DSA, 1525). Sie richtete sich gegen Erasmus von Rotterdam und dessen Plädoyer für den freien Willen; Erasmus wollte freilich durch die Fokussierung auf das *liberum arbitrium* die Notwendigkeit der Gnade in ihren verschiedenen Schattierungen und Wirkweisen keineswegs schmälern, was ihm – durch den anthropologischen ‚Geburtsfehler‘ – aus der Sicht Luthers natürlich nicht mehr gelingen konnte).

⁶⁸ Verkrümmung in sich selbst; zur Interpretation des *homo incurvatus in se* bei Luther im Anschluss an O. Bayer vgl. Michael Roth: Willensfreiheit?, 2011, S.155.159f.

⁶⁹ Die lutherischen Bekenntnisschriften betonen im Anschluss an Augustins Erbsündenlehre die Vorgängigkeit der Sünde, die nicht erst durch mich in die Welt kommt. In der Formulierung von CA 2 (1530): Die Menschen werden in Sünden und mit Sünde bereits geboren („nascantur cum peccato“; BSELK hg. Dingel, Göttingen 2014, S.95.16; W. Pannenberg hat diesen Aspekt im 20. Jh. vertieft, indem er die Sünde auf das „Elend“ des Menschen und die „Naturbedingungen“ seines Daseins bezogen hat; vgl. Syst. Theol. Bd.2, 1991).

Erbsündenlehre entwickelt, die Luther dann auch übernimmt, sagt er: Das Böse beginnt nicht erst mit dir, es liegt dir immer schon voraus (was Du bis zu Adam zurückverfolgen kannst). Und zweitens macht er deutlich: Das Böse liegt tiefer, als du denkst. Du kannst es mit deinen Kräften nicht aus der Welt schaffen. Und drittens sagt diese Lehre, dass wir in der Lokalisierung dessen, was unsere Schuld und Sünde ausmacht und worin sie konkret besteht, fundamental irren können. In dieser Linie verursacht die Sünde auch einen Irrtum im Blick auf die Einschätzung der Person und ihres Wirkens. Dennoch bin ich nicht unmittelbar für die Sünde Adams verantwortlich⁷⁰, vielmehr erst und nur dann, wenn ich mich in ihr einfinde und wiederfinde.

Der Einzelne findet sich in einer Dialektik von Freiheit und Unfreiheit, die nicht von ihm hervorgebracht worden ist. Insofern ist er an ihr unschuldig. Sie ist etwas, was ihn bestimmt, nicht etwas, das er bestimmt. Willensunfreiheit ist die markante anthropologische Innenseite der Sünde, sie indiziert ein anthropologisches Strukturdefizit, das allerdings in keiner Weise justizabel ist. Wie auch? Rein weltlich sind wir dafür nicht verantwortlich. Sünde als spezifische Deformation und Schuld vor Gott liegt außerhalb des Auges des Gesetzgebers. Für ihn gibt es nur die Schuld der Tat, die dem Gesetz zuwider ist. Im Blick auf die Person gerät der Staat oft ins Schlingern, wenn er sich immer tiefer in die Logik des Täters statt in die Perspektive des Opfers begibt, bis hin zum Gedanken einer verminderten oder aufgehobenen Schuldfähigkeit. Bei Luther steht (freilich auch für den erlösten Christen) seine Schuldfähigkeit ganz außer Frage. Sie zu relativieren würde den Opfertod Christi denunzieren. Von daher ist die Schuld des Menschen für Luther nichts zu Beschönigendes, sehr wohl aber etwas, das überwunden werden kann. Die Logik der Hingabe, der Christus folgt, macht auch vor dem eigenen Tod nicht halt. Die Freiheit eines Christenmenschen spiegelt diese Logik der Hingabe, wie Paulus sagt: das ‚Gesetz‘ Christi in unseren Gliedern (vgl. Röm 7). Freiheit ist, wenn sie teuer erkaufte ist, nichts Billiges und Einfaches. Sie folgt der Logik ihres Grundes. Wenn Christus diese Logik darstellt, dann als der Gekreuzigte, der sich hingibt für andere. Die Logik des Grundes ist in der *libertas Christiana* präsent. Luther spitzt das zu, indem er sagt: Wir sollen einander zum Christus werden. Dieser Anspruch der Freiheit ist hoch und liegt ganz quer zu den Verantwortungsmustern der Welt. Wenn also Luther von Freiheit spricht, dann so, dass er von einer Wirklichkeit redet, die nicht die Logik welthafter Verantwortung begründet. Um in der Welt, in einem Amt oder Beruf, verantwortlich zu sein, bedarf es keiner besonderen Freiheit, die diese Verantwortung sodann begründet, sondern schon der Ort selbst, an dem wir jeweils gesellschaftlich stehen, begründet diese Verantwortlichkeit. Der weltliche Beruf ist eine Form der Inanspruchnahme, der der Mensch nicht entfliehen soll. Natürlich könnte er in die Wüste fliehen oder ins Kloster und Bettelmönch werden, also eine *vocatio* wahrnehmen, die ihn zu etwas Besonderem macht. Aber nicht in der Absonderung aus der Welt liegt das geglückte Christsein, sondern in der Vermittlung mit ihr, ihren Ansprüchen und Erfordernissen. Diese Umwälzung des Berufsgedankens bei Luther hat so auch etwas Revolutionäres, wodurch die Zuschreibungslogik von Verantwortung auf einen neuen Boden gestellt wird. Gerade in meinem Beruf und im Alltag meines Lebens bin ich verantwortlich, vor allem vor Gott, zunächst aber auch vor meinen Mitmenschen und vor mir selbst. Aus dem Evangelium heraus leben, heißt also nicht, alles nach dem Evangelium umgestalten, sondern inmitten der bestehenden (ziemlich unvollkommenen) Welt getrost und vergnügt, aber auch gewissenhaft und verantwortlich das Seine tun.

Die existentielle Dimension des In-die-Welt-Geworfen-Seins, so wie sie bei Pascal, Kierkegaard oder Heidegger thematisch wird, stellt sich für Luther noch gar nicht. Die ständisch gegliederte Welt ist noch so im Gefüge ihrer selbst, dass der Mensch sich bruchlos in sie einfindet, verantwortlich das Seine tut an seinem Ort (ganz im Sinne von 1 Kor 7,20+24). Sie vermittelt noch eine Geborgenheit, die ihr später

⁷⁰ Vor allem Kant (1792/93) war es, der in seiner Religionsschrift herausgestellt hat, dass Schuld ihrem Wesen nach (anders als z.B. eine Geldschuld) nicht als eine „transmissible Verbindlichkeit“ verstanden werden kann, d.h. als etwas, das von einer Person auf die andere übertragen werden könnte; das Gleiche gilt für die Unschuld (vgl. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft [1794²], hg. R. Malter, Stgt.: Reclam 1974, S.91= AA VI,94f.)

abhanden kommen wird. Das Lebensgefühl Kierkegaards ist existentiell verunsichert, was sich im Begriff Angst zeigt. Luthers Anfechtungserfahrung ist konkreter, der Teufel hat viele Namen und Masken, aber auch er kann die Ordnung der Welt nicht zerstören. Und auch dort, wo die ganze Welt ins Wanken gerät, weiß sich Luther gehalten von der Macht Gottes. „Gott sitzt im Regimente und regieret alles wohl.“ (Paul Gerhardt) Ebenso denkt Luther im Bewusstsein einer Welt, die apokalyptisch aus den Fugen gerät. Eine letzte Verantwortung, die alle bloß moralische Dimension transzendiert, liegt bei Gott. Der Mensch ist verantwortlich für sein Leben, aber nicht für das, was ihm strukturell und unabänderlich vorausliegt: *Necessitas immutabilitatis* (die strukturelle Gefangenschaft des Willens) nennt Luther das in seiner Kampfschrift gegen Erasmus.⁷¹ Dafür können wir nichts. Weder unsere tiefe Unfreiheit noch die in Christus geschenkte Freiheit gehen letztlich auf unser Konto. Wir sind Teil einer Geschichte und nicht für sie, aber immerhin in ihr verantwortlich für unser Leben. Besonders schwer wiegt diese Verantwortung angesichts der Tatsache, dass wir unser Leben verspielen und verfehlen können, die Verantwortung somit nicht auf die Frage zu reduzieren ist, ob wir z.B. unseren Steuerbescheid immer irrtums- und mogelfrei ausgefüllt haben. Das wäre zu billig.

2. Freiheit, Schuld und Verantwortung im Horizont der zwei Reiche

Luther⁷² hat die 1523 formulierte und 1526 noch einmal bündig zusammengefasste Lehre von den zwei Reichen oder Regimenten (Regierweisen) Gottes für grundlegend erachtet, um zu verstehen, wie sich christliche Freiheit konkret in welthafter Verantwortung vollzieht.⁷³ Ausgangspunkt ist hier die paulinische Lehre (Röm 13,1-7), wonach die Obrigkeit (modern gesprochen: der Staat) eine sinnvolle Anordnung Gottes darstellt und somit eine von Gott gesetzte Ordnungsaufgabe hat, verbunden mit einem strikten Gewaltmonopol. Die Bürger treten ihre Option auf Gewaltausübung an ihn ab, aber nicht bedingungslos, sondern unter der Voraussetzung, dass der Staat seine rechtsverbürgende und ordnende Funktion ausübt. Im Bereich des Staates (Legislative, Judikative und Exekutive) zählt Vernunft und Naturrecht, also nicht das Gebot Jesu aus der Bergpredigt, dem Bösen *nicht* zu widerstehen (Mt 5,39). Luther hat die Zwei-Reiche-Lehre keinesfalls als Abschwächung der Lehre Jesu verstanden, sondern als Zuspitzung auf den individuell-mitmenschlichen Bereich, in dem ich dem Anderen zum Nächsten werde und dieser mir. Die Zwei-Reiche-Lehre hat Luther im Kern als jesuanisch verstanden⁷⁴ und als heilsame Entlastung des Einzelnen, sich selber nicht zum Richter oder gar bewaffneten Revanchisten aufrüsten zu müssen. Salopp und verkürzt gesagt: Die Zwei-Reiche-Lehre bedeutet Verzicht auf alle individuellen Rache. Sie bedeutet für Luthers Kriegsverständnis auch, dass man die Logik des Krieges depotenziert und sich z.B. nicht auf die Logik des Heiligen Krieges einlässt, sondern *politische Bedrohungen* (auch wo sie im religiösen Gewand daherkommen) entsprechend *politisch* beantwortet (im Blick auf die Türken 1529ff heißt das: Kaiser und Fürsten sind für die Abwehr zuständig, nicht Bischöfe oder Papst).

⁷¹ Vgl. dazu auch R. Leonhardt, in: Axt-Piscalar / Lasogga (Hg.): Dimensionen christl. Freiheit, 2015, S.139

⁷² Anders als die Lehre vom *servum arbitrium* mit ihren Spitzensätzen („omnia necessitate fieri“), die sich nicht im verbindlichen Kanon der lutherischen Bekenntnisschriften findet, verweisen diese gleich an zwei markanten Stellen auf die Zwei-Reiche-Lehre: Einmal im Blick auf Pfarr-, Bischofs- und Papstamt, dass dies rein geistlicher Natur sei und nicht weltliche Mittel der Gewaltausübung in sich schließe (das geistliche Regiment vollziehe sich *sine vi externa, sed verbo* CA 28), ein andermal im Blick auf das weltliche Leben in Beruf, Gesellschaft und Staat (CA 16).

⁷³ Vgl. hierzu den Beitrag von W.-F. Schäufele in: Axt-Piscalar / Lasogga (Hg.): Dimensionen christl. Freiheit, 2015, S.175-217.

⁷⁴ Vgl. das Votum Jesu in der Zinsgroschen-Perikope Mk 12,17 parr. (Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist...). Für Luthers Interpretation ist ausschlaggebend, dass er den Grundsatz (Vordersatz) nicht relativiert sieht durch den Nachsatz (gebet Gott, was Gottes ist), als ob es nicht wirklich einen begrenzten staatlichen Hoheitsbereich gäbe, indem Gehorsam ohne Konflikt und Sünde möglich ist. Eine überbordende Exegese des Nachsatzes, durch den der Vordersatz gleichsam wieder „kassiert“ wird, ist für Luther ganz ausgeschlossen.

Der Krieg, legitim nur als Verteidigungskrieg, ist somit frei von religiösem Enthusiasmus – und, man darf im Sinne Luthers hinzufügen – das ist auch gut so.

Zweifellos gehört die Zwei-Reiche-Lehre zu den am nachhaltigsten fehlinterpretierten Lehrstücken Luthers. Verhängnisvoll hat nicht diese Lehre gewirkt, sondern ihre Fehlinterpretation und Karikatur, die ihren eigentlichen Sinn ins Gegenteil verkehrt hat. Dieser eigene Sinn war nicht die Behauptung einer Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit des Staates.⁷⁵ Ihr Sinn war schon 1523 eine *Begrenzung* des staatlichen Machtbereichs unter Ausschluss einer Übergriffigkeit der weltlichen Macht in Richtung auf den geistlichen Bereich und das Gewissen des Einzelnen. In der Regel wird die Zwei-Reiche-Lehre leider als Begrenzung der Relevanz des Evangeliums und Freisetzung des selbstherrlichen Staates verstanden, doch das Gegenteil ist richtig: Ihr geht es im Kern um eine heilsame Beschränkung der staatlichen Macht, die in ihrem Bereich (öffentliche Ordnung, Bestrafung der Sünder) dann allerdings auch unbedingt gefordert ist und sich nicht zurückziehen darf. Das aus der Sicht Luthers Verhängnisvollste wäre ein Staat, der das Prinzip der grenzenlosen Liebe anstelle des Gerechtigkeitsprinzips setzen wollte. Er würde realitätsfern von einem schwärmerischen Menschenbild ausgehen, das die Radikalität der Sünde ‚freundlich übersieht‘. Das gilt nicht nur für das Schwärmertum des 16. Jahrhunderts, sondern auch des 20./21. Jahrhunderts und für den Marxismus.

Hingegen soll der Staat mit der Macht des Schwertes auf der Basis von Vernunft und Naturrecht regieren, keineswegs mit dem Evangelium. Sofern er sich an seine Grenzen und Prinzipien hält, kommt der Kirche auch keinerlei Einmischungsrecht zu. Eine gegenüber dem weltlichen Regiment als der ‚besserwissende Staat‘ auftretende Kirche wäre eine Parodie auf sich selbst, aber eben keine verantwortliche Kirche.⁷⁶ Freiheit und Verantwortung realisieren sich nach Luthers Auffassung innerhalb der zwei Reiche, nicht über ihnen oder jenseits ihrer. In der heutigen evangelischen Kirche sind diese Grundeinsichten Luthers weithin außer Kraft gesetzt, d.h. man geht faktisch von einem allgegenwärtigen Einmischungsrecht oder gar einer Einmischungspflicht aus.

Die faktische Verabschiedung der Zwei-Reiche-Lehre im neueren Protestantismus beruht im Wesentlichen hier auf einer fundamentalen Fehlinterpretation ihrer Wirkungsgeschichte. Karl Barth hat die lutherische Zwei-Reiche-Lehre (unter Ausblendung ihres eigentlichen Sinns) radikal kritisiert und die verhängnisvolle Geschichte des Luthertums im Dritten Reich als Folge einer konsequenten Anwendung (statt: Nichtbeachtung) der Zwei-Reiche-Luthers und daher das Gegenmodell einer Königsherrschaft Christi stark gemacht.⁷⁷

Allerdings kann die Thematik von Freiheit, Verantwortung und Schuld bei Luther nicht ohne Einbeziehung der Zwei-Reiche-Lehre verstanden werden.⁷⁸ Die Verantwortung im weltlichen Bereich ist eben eine fundamental andere als die im geistlichen Bereich des Reiches Christi, wo der Zwang des Gesetzes ganz unangebracht, weil sinnlos und überflüssig wäre. Der Staat dürfte durchaus nach dem Prinzip von Gnade und Barmherzigkeit verfahren, *wenn* der Mensch von Grund auf gut und kein Sünder wäre. Doch gilt das realistische Menschenbild Luthers, das ihn als „radical böse“ ansieht (Kant 1792/93), gerade auch auf der Ebene staatlichen Handelns. Der Staat muss den Straftäter somit

⁷⁵ D. Bonhoeffer spricht hier zu Recht von der „pseudolutherischen“ Zwei-Reiche-Lehre.

⁷⁶ Hier läge auch ein wichtiges Instrument, um ernsthafte Christen zum Austritt aus einer sich politisierenden Kirche zu bewegen, d.h. einen exponentiell ansteigende Tendenz zum Kirchenaustritt zu motivieren. Wobei die dabei austretenden Christen einen schwerwiegenden Verlust darstellen, da sie den Kern der Kirche bilden, der eben für Strategien parteipolitischer Anbiederung oder Verbrüderung (das gilt nach „links“ ebenso wie nach „rechts“) nicht zur Verfügung steht.

⁷⁷ Tatsächlich war die Ideologie der Deutschen Christen nicht von einer radikalen Zwei-Reiche-Lehre geprägt, sondern von einer radikalen Ein-Reich-Lehre (ein Glaube – ein Reich – ein Führer – in erweiterter, zeitgeistkonformer Auslegung von Eph 4,4ff). Nicht die Zwei-Reiche-Lehre hat sich als verhängnisvoll erwiesen, sondern ihre Nichtanwendung (in ihrer authentischen Form) und ihr Missverständnis (und dafür steht keineswegs nur der Name Karl Barth).

⁷⁸ Dies zeigt insbesondere der Beitrag von W.-F. Schäufele in dem Band von Axt-Piscalar / Lasogga (Hg.): Dimensionen christlicher Freiheit, Leipzig 2015, S175-218: „Luther als Urheber der Freiheit“.

behandeln als jemand, der einen *unbedingten Anspruch, ein Recht auf Strafe* hat. Der Staat ist somit das institutionell sichtbare Zeichen dafür, dass Unrecht nicht ungeahndet bleibt. Das Recht auf Strafe darf man daher weder dem Täter, noch der Gesellschaft versagen. Der Schutz der Opfer hat Vorrang vor dem Schutz der Täter. Allerdings kann und soll der Strafvollzug auch den Täter vor sich selbst schützen. Die Strafontention ist hier eine objektive (insbes. der Schutz der Gesellschaft vor dem Täter), die auf die innere Dialektik und Psychologie des Schuldiggewordenseins nicht bis ins Letzte rekurrieren kann und muss. Der Staat ist nicht der Seelsorger des Täters, der die Aufgabe hätte, seinem Tätersein und seiner Selbstrechtfertigung eine (womöglich medienwirksame) Plattform zu geben. Luther geht es um die Durchsetzung von Gerechtigkeit im Interesse von Frieden und Schutz der Ordnung (weil er diese mit Röm 13,1-7 als sinnvoll von Gott gesetzt begreift).

Im Vergleich zum Täter- und Verantwortungsverständnis Luthers hat sich mittlerweile allerdings ein massiver Wandel vollzogen. Nach neuzeitlicher Auffassung steht der Täter mit seiner Würde ebenbürtig auf derselben Ebene wie sein Opfer. Auch nach schwersten Verbrechen kann er sich ins Schweigen hüllen (was weder Strafreduktion noch vorzeitige Begnadigung ausschließt) und ohne persönlichen Nachteil jegliche Mitwirkung bei der Aufklärung des Verbrechens verweigern⁷⁹. Luther teilt diese Logik nicht, die primär von der Würde des Täters, nicht der des Opfers ausgeht, da die Würde des Täters bei ihm nicht losgelöst vom Verbrechen gedacht wird. Für ihn stellt sich *nur in theologischer Perspektive*, im Blick auf das *coram Deo*-Sein, die Würde aller Menschen als schlechthin gleich, nicht relativierbar und unantastbar dar. Im weltlichen Horizont bedeutet schwere Schuld (z.B. durch einen Mord) im Sinne Luthers auch eine selbstverschuldete Beeinträchtigung dieser Würde, die aber durch eine effektive Strafe (im Sinn des *ius talionis*) unter Umständen wiederhergestellt werden kann. Sowenig wie der Staat darauf verzichten kann, den Täter zu belangen und seiner gerechten Strafe zuzuführen, sowenig kann auch der Täter selbst auf seine Strafe verzichten. Im Idealfall (z.B. bei Diebstahl oder Steuerhinterziehung) hat er hierbei auch die Möglichkeit, durch Wiedergutmachung einen Zustand herzustellen, der geeignet ist, die Tat vergessen zu machen und ihn voll zu rehabilitieren.

Was die *Schuld* angeht, so stellt sie zwar nichts objektiv Aufweisbares dar, verbindet sich jedoch mit der Tat selbst. Als solche ist sie dem Täter zuzuordnen, als ihm *zurechenbar* (du hast es getan). Deshalb basiert aus Luthers Sicht die Idee einer verminderten oder aufgehobenen Schuldfähigkeit auf einem Missverständnis des Wesens der Schuld. Auch wenn der Vorgang des Schuldigwerdens ein oft sehr undurchsichtiger Komplex ist (der junge Mann in Kierkegaards *Wiederholung* spricht von „Hexerei“), gilt hier vorrangig, dass der Täter *als Urheber seines Tuns*⁸⁰ schuldig ist. Er hat sich schuldig gemacht. Dadurch gewinnt er einen Anspruch auf Strafe, der die Logik seines Schuldigwerdens transzendiert. Ob er im Kern seines Wesens frei gewesen ist, unfrei oder eingeschränkt frei, muss und darf hier ausgeblendet werden (Zweifel sind erlaubt). Hat er z.B. im Rausch gehandelt, so wäre eine Aberkennung seiner Schuldfähigkeit allerdings ganz ungerecht, insbesondere, falls er sich den Rausch zugezogen hat, um dann im ‚verbilligten Modus‘ z.B. seine Frau zu erwürgen.

Zwar kann es also durchaus eine dialektische Auffassung der Zurechnung von Schuld als *je meiner* Schuld geben, z.B. wenn mich andere angestiftet oder genötigt haben; dennoch ist auch hier für Luther der Gedanke einer *Schuldunfähigkeit* ganz fernliegend. Dies hängt nicht nur mit seinem Personbegriff zusammen, sondern auch mit dem Gedanken, dass der Tat, z.B. dem Kapitalverbrechen, eine Schuld anhaftet, die nur dann gerecht kompensiert werden kann, wenn man sich *nicht* auf die

⁷⁹ So geschehen und vom Staat akzeptiert z.B. bei den RAF-Morden an Schleyer und Buback vor ca. 40 Jahren. Sogar die vorzeitige Begnadigung war nicht gebunden an die Mithilfe der Verurteilten zur Aufklärung der Täterschaft. Darin haben manche (vor allem die Angehörigen der Opfer) einen Skandal der staatlichen Institutionen und der politischen Kräfte gesehen („klammheimliche“ Sympathie mit den Tätern gab es nicht nur in kirchlichen Kreisen). Aus lutherischer Perspektive ganz zu Recht.

⁸⁰ Auf die jenem Tun zugrundeliegende Freiheit oder Unfreiheit wird nur indirekt rekurrert; Verantwortung beruht auf der Zuschreibung einer Rechenschaftspflicht, ohne explizit die Willensfreiheit des Täters voraussetzen zu müssen.

handlungsgenetische Logik des Täters einlässt.⁸¹ Der Staat wäre als Anwalt des Rechts verloren, wenn er sich mit der Logik des Täters identifizieren und von daher eine Pflicht zur Vergebung und Verzeihung aufbauen würde, etwa nach dem Motto: Wir alle sind ja mit schuld, dass er so geworden ist und dies oder das machen musste. Hier läge eine Befangenheit im kollektiven Schuldgefühl vor, die sich der Täter zunutze machen könnte und die für die staatliche Gerichtsbarkeit verhängnisvoll wäre.

Im Blick auf den individuellen Umgang von Christen untereinander gelten andere Gesetze, bei denen es nicht um die Durchsetzung von Recht und Gerechtigkeit geht, sondern um die Logik des Verzeihens und Vergebens. Auch hier findet kein Automatismus statt, aber die echte Reue (die allerdings eine sehr seltene Pflanze ist) schafft die Möglichkeit, dem anderen gegenüber seine Fehlthat zu „vergessen“, d.h. ihn nicht auf sie festzulegen, sondern sie in ein Jenseits des Gewesenen zu versetzen im Bewusstsein, dass die Liebe die Menge der Sünden zudeckt⁸². Auf diese Logik kann, darf und muss sich der Staat nicht einlassen, d.h. er darf die Untat nicht übersehen oder mit der Logik der Liebe überblenden wollen. Auf dieses Differenzbewusstsein zielt Luthers Zwei-Reiche-Lehre.

Mit ihr stellt sich Luther gegen eine religiös aufgeladene, theologisch überhöhte Politik.⁸³ Die Zwei-Reiche-Lehre erweist sich somit als ein wichtiges Gegengift gegen alles naive Inklusionsdenken. Dagegen setzt Luther die Kunst des Unterscheidens und des Auseinanderhaltens. Er ist kein Advokat des Chaos und der Unordnung, sondern begreift die Obrigkeit (heute mit kritischem Unterton: die „Eliten“, das „Establishment“) als verpflichtet zur Bewahrung der äußeren Ordnung. Seine Kunst des Unterscheidens zielt nicht auf eine völlige Eigenständigkeit oder gar Eigengesetzlichkeit des Weltlichen (Staat, Gesellschaft, Wirtschaft, Beruf usw.), aber doch auf ein fundamentales und nachhaltiges Differenzbewusstsein, als eine Kunst des Unterscheidens⁸⁴: Die Sphäre des Weltlichen ist nicht identisch mit der Sphäre des Geistlichen. Und wo Jesus seine Jünger (und implizit die Christen) anspricht, zielt er – so Luther – nicht auf die Inhaber öffentlicher Ämter und Aufgaben.

⁸¹ Die Dynamik des Verstehenwollens erweist sich als zwiespältig, wo wir die Distanz des Urteilenden verlassen, im Verstehen selber Teil werden der verbrecherischen Gefühlswelt und der immanente Logik des Verbrechens. Insofern wir uns empathisch in die Logik des Täters hineinversetzen, sind wir im Grunde eins mit ihm geworden, und sein Opfer wird in Gedanken unser eigenes. Die innere Logik und Stringenz des Verbrechens zu entlarven ist nur gut, solange wir weder faszinierte Beobachter noch emphatisch Verstehenwollende werden. Die Distanz ist Voraussetzung, um die Schuld als Schuld zu erkennen. Das gilt für den Außenstehenden genauso wie für den Verbrecher selbst. Die Deutung des Verbrechens ist oft zwiespältig.

Erklären wir (wie z.B. H. Arendt im Blick auf A. Eichmann) den Übeltäter für einen durchschnittlichen Spießbürger, seine Bosheit für „banal“ (nicht radikal, nicht dämonisch), so schaffen wir zwar eine Distanz zum Täter, verringern aber den Abstand zu uns selber. Das Banale am Schuldigwerden steigert die Unbegreiflichkeit noch gegenüber einer Dämonie (Raserei), die darin scheinbar den Horizont des Menschlichen durchbricht. So verschieden der banal und der dämonisch böse Handelnde auch sein mögen, eins sind beide doch darin, dass sie *in ihrem Wollen nicht wirklich frei* sind. Der Dämonische erzeugt die Unfreiheit in sich und bindet sich an sie; der banale Spießbürger orientiert sich an dem Gebot des „man“, das sich einer unvollkommenen Welt gegenüber sieht, in der sich Freiheit nur so realisiert, dass sie die Einsicht in das Notwendige übernimmt – und darin sich gewissenlos aufgibt; der Massenmord wird bürokratisch vollzogen, leidenschaftslos und möglichst beiläufig, medienfern; Gegenmodell ist das sich brüstende, medial verbreitete Morden z.B. des sogenannten IS; insofern es sich als Märtyrertum und Gottesdienst – Aufopferung und höchster Gehorsam – sieht und sich als höchst *verantwortliches* Tun versteht, das keiner bloß irdischen Notwendigkeit mehr folgt, sondern Gott (Allah) selbst im Rücken hat.

⁸² 1 Petr 4,8; zur Auslegung bei Kierkegaard vgl. sein Werk über die Werke der Liebe von 1847 (GW 19, hg. E. Hirsch 1966, S.309-330).

⁸³ Vgl. Schäufele's Ausführungen zur „Preisgabe der Illusion einer christlichen Gesellschaft“, d.h. dem die Politik entlasteten Verzicht auf einer theologische Überhöhung gesellschaftlicher Zielsetzungen (im Sinn eines Reiches Gottes auf Erden); in Axt-Piscalar / Lasogga 2015, S. 187ff. Die Heilsbefrachtung politischen Handelns wird so depotenziert (entzaubert) und auf nüchterne Zielkonzeptionen (Ordnung, Sicherheit und Friede) reduziert, die auch unter einem „Volk von Teufeln“ realisierbar sind (vgl. I. Kant, Vom ewigen Frieden, 1795; vgl. AA VIII, 366.15f: „Das Problem der Staatserrichtung ist... selbst für ein Volk von Teufeln [wenn sie nur Verstand haben] auflösbar).

⁸⁴ In diesem Sinn hat Trutz Rendtorff (1931-2016) die Zwei-Reiche-Lehre mit der „Kunst des Unterscheidens“ (in einem Band von 1977, hg. U. Duchrow) in Verbindung gebracht. Vgl. auch Martin Honecker: Evangelische Ethik als Ethik der Unterscheidung, Berlin 2010, und ders.: Grundriß der Sozialethik Berlin u.a. 1995, § 2.

Dieses Sphärendifferenzbewusstsein versteht sich als konfliktwehrend. Gegenmodell ist für ihn das Verhalten der Wiedertäufer, ferner der von ihm ironisch so genannten „himmlischen Propheten“ und der aufständischen Bauern samt ihrer religiös aufgeladenen Emanzipationsideologie. Mit theologisch überhöhten Begründungsmustern werden hier die weltlichen Anliegen als himmlische Anliegen verkleidet und so gegen einen friedlichen und vernünftigen Diskurs immunisiert. Luther hält das für rückschrittlich und gefährlich – gefährlich auch im Blick auf äußere Sicherheit und Frieden.

Luthers Zwei-Reiche-Lehre versteht sich somit als Gegengift gegen ein enthusiastisches Christentum und begründet eine nüchterne, keineswegs religiös überhöhte Sicht des Staates. In dieser Nüchternheit, die den Staat heilsam depotenziert als eine vorläufige Ordnung ohne messianischen Auftrag und die das Gewissen des Einzelnen achtet, liegt seine Modernität. Luther vertritt ein bodenständiges, geerdetes Christsein, fernab aller ideologischen Überhöhung oder Verzerrung des Staatszwecks. Seine Zwei-Reiche-Lehre entwickelt sich aus dem Bewusstsein, dass der Staat kein Hilfsorgan der Kirche und überhaupt keinem religiösen Zweck unter- oder zugeordnet ist.⁸⁵ Der Staat ist nach Röm 13⁸⁶ eine irdische Institution, um den Bösen und dem Chaos zu wehren. Böse zu bestrafen und an ihrem Werk zu hindern, ist dabei für Luther (im Regiment „zur Linken“) auch eine Form von Gottesdienst⁸⁷ und durchaus (indirekt, nicht unmittelbar kenntlich) auch *ein Werk der Liebe*. Luther versteht seine Konzeption als Gegengift für anthropologische Naivität, die blindlings auf das Gute im Menschen vertraut, statt Sünde und Bosheit auch im Bereich der Welt vorauszusetzen. Der Verantwortungshorizont der Freiheit im Verständnis Luthers lässt sich folglich nur im Horizont seiner Zwei-Reiche-Lehre angemessen verstehen.

c) Schlussbetrachtung

Die moderne neurophysiologische Forschung zeigt im Bereich menschlichen Handelns auf, dass eine idealistisch-unbefangene begriffene Freiheit (infralapsarisch) immer schon fiktionalen Charakter hat. Ein im Kern freies Wollen, das auch Herr wäre über die Struktur dieses seines Wollens, kommt dem Menschen nicht zu. Die unaufhebbare Selbstbezogenheit (*incurvatio in se* / Selbstverkrümmung; Luther) und Befangenheit in sich (Kierkegaards Begriff Angst) verweist auf Rahmenbedingungen, die Schuldzuweisungen insofern relativieren, als der Schuld keine Freiheit zugrunde liegt, die in der Lage wäre, sich unbefangene dem Guten zuzuwenden. Dennoch bleibt der Mensch auch als Sünder, der in seinem Wollen unfrei ist, für sein Tun verantwortlich. In aller Angst, Verwirrung und Verzweiflung besteht für ihn die Freiheit, sich zu sich selber und seinem Wollen zu verhalten. In diesem Sinn gilt:

⁸⁵ Die Kirche hat somit auch nicht die Aufgabe, die Obrigkeit an die Durchsetzung von Gottes Geboten zu mahnen (im Sinn eines theokratischen Gemeinschaftsideals), sondern schlicht an ihre Verantwortung vor Gott (keineswegs nur vor sich selber oder dem Volk) für eine Politik, die der Maßgabe von vernünftiger Einsicht, Bewahrung der Ordnung und Herstellung von Gerechtigkeit und Frieden dient. Der theologisch anspruchlose Staat, wie ihn Luther vor Augen hat, ist ein politisch durchaus anspruchsvoller, weil sich sein Handeln stets in dem Bewusstsein bewegt, dass er seine Macht und Verantwortung *von Gott* (und *vor Gott*) hat, d.h. nicht von sich aus und nicht nur zum Spaß. Der nach lutherischen Konzept geführte Staat ist kein „Player“, der sich in alle möglichen Aufgaben verzettelt, sondern sein Gewaltmonopol als besondere Verantwortung vor Gott begreift. Die Herstellung von Gerechtigkeit und Friede (gegenüber innerer wie äußerer Bedrohung) ist seine Kernaufgabe, von der er sich niemals dispensieren darf. So kann und muss im Krisenfall nicht nur von Schuld und Verantwortung Einzelner die Rede sein, sondern auch von der Schuld und Schuldigkeit des Staates, der sich dann selber zum Feind wird, wenn er seine Kernaufgaben aus dem Blick verliert.

⁸⁶ „Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. ... Denn sie ist Gottes Dienerin, dir zugut. Tust du aber Böses, so fürchte dich; denn sie trägt das Schwert nicht umsonst; sie ist Gottes Dienerin und vollzieht das Strafgericht an dem, der Böses tut.“ (Röm 13,1-4.7)

⁸⁷ In seinem Beitrag versteht N. Slenczka das Handeln des Christen in Staat und Gesellschaft als Konkretion der Freiheit, die Luther 1520 in *De libertate Christiana* in ihrer inneren Dialektik (Souveränität und Hingabe) beschrieben hat; vgl. Axt-Piscalar / Lasogga (Hg.): Dimensionen christlicher Freiheit, 2015, S.114.

„Das Selbst ist Freiheit.“ (Kierkegaard⁸⁸). Im Sich-zu-sich-selber-Verhalten und dabei sich seine Taten zuschreiben lassend bleibt der Mensch verantwortliches Subjekt, das ganz zurecht „belangt“ wird, und zwar auch dort, wo der tiefste Grund seiner Freiheit oder Unfreiheit dem Blick des Betrachters entzogen ist. Auch dort, wo er nach besten Wissen und Gewissen sagt: „Ich konnte nicht anders“, kann menschliche Rechtsprechung nicht die Wirklichkeit oder Unwirklichkeit seiner Selbsterfahrung zur Basis machen, sondern primär nur die Wirklichkeit seiner Tat. Gerade dort, wo sie nicht Ausdruck seiner Freiheit, sondern seiner Unfreiheit war, wird die in der Reue manifeste Freiheit den Angelpunkt dafür bilden, ihn selbst nicht auf jene Tat und jenes Tätersein festzulegen, sondern darüber hinaus Zukunft für ihn zu erschließen. Im theologisch-seelsorgerlichen Kontext ist dieses zukünftige Seinkönnen (das aus dem Bewusstsein heraus erwächst, in dieser Tat nicht aufzugehen) der entscheidende Ansatzpunkt. Nicht die Fixierung und neurotische Zelebrierung der Schuld, auch nicht ihre Verklärung, eröffnet Zukunft, sondern das rechtfertigungstheologisch begründete Bewusstsein, dass Gott die Person ansieht und diese als Person im Blick hat in ihrer Differenz sowohl zu ihrem guten wie zu ihrem bösen Handeln.⁸⁹ Kein Mensch geht auf in seinem Tun – so sehr es ihm als seines zugerechnet werden kann und muss. Die Verantwortung für das Gewesene bleibt. Sie soll auch nicht apologetisch weggeredet oder relativiert werden; aber im Blick auf die Person gilt, dass sie stets als solche im Blick ist und nicht nur als Subjekt und Initiator ihres (vergangenen, schuldbehafteten) Handelns. Im christlichen Sinn gibt es daher eine unverrechenbare und nicht-objektivierbare Freiheit der Person, die hinter ihrem Handeln steht, so dass die Freiheitsthematik eigentlich hier ihren Ort hat und nicht in der Zuschreibungslogik der Verantwortung (welche nicht an einen Bestand vorgängiger Freiheit geknüpft ist, der im Handeln bruchlos zutage käme).

⁸⁸ Die Krankheit zum Tode, GW 24 (1954) ed. Hirsch, S.25.

⁸⁹ Vgl. zu diesem Differenzbewusstsein E. Jünger, Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift, München 1978, S.22.