



LIMINA

GRAZER  
THEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN

# DAS PHANTOM DER FREIHEIT



LIMINA

GRAZER  
THEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN

AUSGABE 2019 | 2:2

# DAS PHANTOM DER FREIHEIT

## Editorial Board

Peter Ebenbauer  
Reinhold Esterbauer  
Christian Feichtinger  
Isabella Guanzini  
Edith Petschnigg  
Andrea Taschl-Erber  
Wolfgang Weirer  
Christian Wessely

KARL-FRANZENS-UNIVERSITÄT GRAZ  
UNIVERSITY OF GRAZ  
Katholisch-Theologische Fakultät



## Advisory Board

Kurt Appel (Fundamentaltheologie / Wien)  
João Manuel Duque (Systematische Theologie / Braga)  
Claudia Gärtner (Praktische Theologie / Dortmund)  
Branko Klun (Philosophie / Ljubljana)  
Stefanie Knauss (Philosophie / Villanova)  
Benedikt Kranemann (Liturgiewissenschaft / Erfurt)  
Mirja Kutzer (Systematische Theologie / Kassel)  
Andrea Lehner-Hartmann (Religionspädagogik / Wien)  
Norbert Mette (Religionspädagogik / Dortmund)  
Ilse Müllner (Biblische Theologie / Kassel)  
Marcello Neri (Fundamentaltheologie / Flensburg)  
Henning Schluß (Empirische Bildungsforschung und Bildungstheorie / Wien)  
Christa Schnabl (Sozialethik / Wien)  
Friedrich Schweitzer (Praktische Theologie / Tübingen)  
Pierangelo Sequeri (Systematische Theologie / Mailand)  
Jakub Sirovátka (Philosophie / Prag)  
Frank Stern (Zeitgeschichte / Wien)  
Laurens ten Kate (Religionsphilosophie / Utrecht)  
Angelika Walser (Moraltheologie / Salzburg)  
Hans-Ulrich Weidemann (Neues Testament / Siegen)

### Issue Editors

Reinhold Esterbauer  
Isabella Guanzini

### Contributors

Reinhold Esterbauer (Graz)  
Karl Farmer (Graz)  
Irmtraud Fischer (Graz)  
Isabella Guanzini (Linz)  
Laurens ten Kate (Utrecht)  
Monica Martinelli (Milano)  
Massimo Recalcati (Milano)  
Thomas Söding (Bochum)  
Gunda Werner (Graz)  
Franz Winter (Graz)  
Hildegard Wustmans (Limburg und Frankfurt a. M.)

### Cover images

© Peter Ebenbauer

This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>.





Supported by:



|           |  |     |
|-----------|--|-----|
| Editorial | Reinhold Esterbauer und Isabella Guanzini                            | 7   |
|           | <b>Editorial</b>   |     |
|           | <i>Editorial</i>   | 12  |
| Items     | Irmtraud Fischer   | 17  |
|           | <b>Das Exodus-Paradigma</b>  |     |
|           | Befreiung als resonantes Beziehungsgeschehen                         |     |
|           | Thomas Söding  | 35  |
|           | <b>Freiheit des Gewissens – Freiheit des Glaubens</b>                |     |
|           | Theonomie und Autonomie bei Paulus im Römerbrief                     |     |
|           | Isabella Guanzini  | 58  |
|           | <b>Ideas of Freedom</b>  |     |
|           | A Historic-Philosophical Journey<br>through an Ambivalent Experience |     |
|           | Gunda Werner   | 85  |
|           | <b>Freiheit und Sünde</b>  |     |
|           | Eine theologiegeschichtliche Rekonstruktion                          |     |
|           | Reinhold Esterbauer  | 107 |
|           | <b>Zwischen Hoffnung und Gewalt</b>                                  |     |
|           | Schwierigkeiten von Freiheit in religiösen Bezügen                   |     |
|           | Laurens ten Kate   | 130 |
|           | <b>Strange Freedom</b>   |     |
|           | Liberal Religion and the Play of Imaginaries                         |     |

|                 |  |     |
|-----------------|--|-----|
|                 | Hildegard Wustmans   | 152 |
|                 | Missbrauch – die Verspottung der Freiheit  |     |
|                 | Franz Winter   | 164 |
|                 | Hat neben Gottes Allmacht der freie Wille<br>noch Platz?   |     |
|                 | Die Freiheit des Menschen im Islam   |     |
|                 | Monica Martinelli  | 180 |
|                 | Die Freiheit der Freien<br>im technisch-ökonomischen Zeitalter   |     |
|                 | Eine offene Herausforderung  |     |
|                 | Massimo Recalcati  | 214 |
|                 | Die Zerstörung des sozialen Bandes und<br>die Hyperaktivität im Diskurs des Kapitalisten                             |     |
|                 | Karl Farmer  | 232 |
|                 | Warum handelspolitischer Protektionismus<br>wieder politikmächtig und wirtschaftliche<br>Freiheit zum Phantom wurden |     |
|                 | Was die neue Wirtschaftstheorie dazu zu sagen hat  |     |
| Call for Papers | Call for Papers – LIMINA 3:2   | 261 |
|                 | Digitale Transformation  |     |
|                 | Philosophische und theologische Problemhorizonte   |     |
|                 | <i>Digital Transformation</i>  | 263 |
|                 | <i>Philosophical and theological approaches</i>  |     |
|                 | Imprint  | 265 |

# Editorial



Ein Phantom geht um in Europa – das Phantom der Freiheit. Aber „über keine Idee weiß man es so allgemein, dass sie unbestimmt, vieldeutig und der größten Missverständnisse fähig und ihnen deswegen wirklich unterworfen ist als [über] die Idee der *Freiheit*, und keine ist mit so wenigem Bewusstsein geläufig“ (G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 482).

Es geht nicht nur um die Schwierigkeit, einen so entscheidenden und zugleich flüchtigen Begriff, der mit dem Lebenssinn eng verbunden ist, zu definieren. Vielmehr geht es auch um das Gefühl, dass die Freiheit ständig dem Risiko ausgesetzt ist, bloß ein leeres Gefäß oder ein einfacher Slogan zu sein, der unmittelbare Zustimmung provoziert und mit individueller Spontaneität identifiziert wird.

Die Semantik des Begriffs „Freiheit“ hat auf alle Fälle das herrschende Ideal des modernen Zeitgeistes gebildet, der sich zunehmend von jeder Form der Unterwerfung und Autorität zu emanzipieren versuchte. Die Erzählung der „Moderne“ steht im Zeichen der Freiheit, und die Revolution der Moderne ist grundsätzlich eine Umwälzung mit dem Ziel der Befreiung. Darüber hinaus setzt Demokratie Freiheit voraus und ist der Freiheit dienlich.

## Freiheit ist die entscheidende Kategorie des demokratischen Subjekts geworden.

Der Grundsatz, wonach alle Menschen frei und gleich an Würde und Rechten geboren sind und wonach jede und jeder Anspruch auf alle Rechte und Freiheiten hat, und zwar ohne Unterschied, wird heutzutage nicht in Frage gestellt; genauso wenig die Tatsache, dass es das Ziel menschlichen Zusammenlebens ist, Freiheit und Würde zu bewahren. Innerhalb dieses Horizontes wurde der Primat der Wahrheit durch jenen der Freiheit ersetzt, sodass die Freiheit die entscheidende Kategorie des demokratischen Sub-

jekts geworden ist, die nicht bestimmt, sondern vielmehr gewährleistet werden soll.

Der in den letzten Jahrzehnten erfolgte Zusammenbruch der traditionellen sozialen Institutionen, Bindungen und Einbettungen zwingt die Menschen vornehmlich in der westlichen Welt, aber unter den Bedingungen der Globalisierung zunehmend auch weltweit, eigene Aktivitäten zu entfalten und individuelle Entscheidungen zu treffen. Dieser Individualisierungsprozess – so Ulrich Beck – setzt unglaubliche Möglichkeiten für die Lebensgestaltung der globalisierten Bürgerinnen und Bürger frei, generiert aber zugleich neue Ängste, Verunsicherungen und Belastungen, mit denen sich das „Subjekt ohne Kollektiv“ auseinandersetzen muss. Die „Entzauberung der Welt“ als „Ausdünnen von Traditionen“ geht in den westlichen Gesellschaften mit der Freisetzung des Individuums zu eigenen Entscheidungen einher und zwingt die Subjekte, die eigene Biografie „ohne Schutz“ immer neu umzuschreiben. Die Gebote, Verbote und Grenzen in der Disziplinargesellschaft werden durch Projekte, Initiativen und Motivationen ersetzt: Dieser neue positive Unternehmergeist, der das individuelle Potential durch das Paradigma der Leistung herausfordert, maximiert zwar die Produktion, riskiert gleichzeitig aber auch, die Freiheit der immer noch stärker geforderten Subjekte letztendlich zu erschöpfen.

### „Subjekt ohne Kollektiv“ in einer entzauberten Welt

Es scheint, als seien darüber hinaus die Regie und die Beeinflussung der Emotionen, Geschmäcker, Gefühle und in der Folge auch der Urteile und Entscheidungen die wichtigste Aufgabe der Konsumgesellschaft geworden: Demnach geht es um eine spezifische Art, auf die „Seelen“ einzuwirken, um im postkapitalistischen Westen eine neue Verzauberung zu erzeugen (eine Verzauberung, welche der Logik des Marketings und des Vertriebs folgt).

Das Ideal der „negativen Freiheit“ als Emanzipation von dem oder der Anderen – sei es das Gesetz, der Staat, die Partei, die religiöse Gemeinschaft, Gott u. a. –, welches die Neuzeit zunehmend verwirklicht hat, führt den einzelnen Freien bzw. die einzelne Freie in seiner bzw. ihrer Identitätsbildung an die steigende Anzahl von Wahlmöglichkeiten heran, die sich in eine unerträgliche Last transformieren können. Es geht um das Widerspiel von neuer Freiheit und neuen Risiken und Anforderungen in den spätkapitalistischen Gesellschaften, die alle Lebensbereiche prägen und ständig neue subjektive psychische und geistige Kräfte verlangen.



Der „Diskurs des Kapitalisten“ (Jacques Lacan) nutzt solche psychosoziale Konstellationen aus, indem er *ein neues Modell der Freiheit* anbietet, das auf dem Paradigma des Objekts bzw. des Konsums beruht. Darüber hinaus entspricht die Freiheit hier dem individualistischen bzw. narzisstischen Ideal der subjektiven Selbstverwirklichung, in welcher der Vollzug des Ichs als Totalisierung des Ichs (ohne den Anderen oder die Andere) geschieht. Es geht hierbei um die direkte Verbindung zwischen einer liberalen, entfesselten Ökonomie (wir leben in der ersten und vermutlich zugleich letzten Generation von „nicht reuigen VerbraucherInnen“) und einem Subjekt, welches das Marktmodell internalisiert und assimiliert hat.

### Ein neues Modell der Freiheit, das auf dem Paradigma des Objekts beruht – oder ein Phantom?

Paradoxerweise wird die Rhetorik sich auslebender Freiheit oder freier Spontaneität ohne Zwänge seitens des aktuellen naturwissenschaftlichen Diskurses systematisch in Frage gestellt. Hier entwickelt sich eine symmetrische und entgegengesetzte Narration, in welcher die Freiheit keiner anthropologischen Voraussetzung entspricht, sondern das unerkennbare Jenseits von Kausalketten oder eine Variable eines komplexen Mechanismus darstellt. Grundsätzlich – wie bereits die Meister des Verdachts behaupteten – wird die Freiheit als ein Phantom betrachtet, das entzaubert werden soll.

- Welche Fragestellungen generiert der Begriff der Freiheit aus einer anthropologischen, rechts-, sozial- und naturwissenschaftlichen Perspektive im Kontext der Gegenwart?
- Was sind die anthropologischen, sozialen und theologischen Folgen dieser riskanten Freiheit?
- Wie kann man eine „positive Freiheit“ im Zeitalter des Imaginären entwickeln?

Die vorliegende Ausgabe von [LIMINA](http://www.limina-graz.eu), in der diese Fragen zum Thema gemacht werden, beginnt mit der Frage nach der Freiheit und der Befreiung im Alten und im Neuen Testament. Diese Erfahrung kommt paradigmatisch in der Exoduserzählung zum Ausdruck. *Irmtraud Fischer* beleuchtet die individuelle und kollektive Befreiung aus der Sklaverei und aus dem Genozid, die ein Resonanzgeschehen generiert, welches Mensch, Volk und Gott eng miteinander verbindet und transformiert.

Mit dem Freiheitsbegriff bei Paulus setzt sich *Thomas Söding* auseinander. Er betont, dass alles, was Paulus über die Freiheit des Gewissens und des Glaubens im Spannungsfeld von Theonomie und Autonomie schreibt, der Anfang eines Gesprächs sei, das von der Überzeugung getragen ist, der Gott Jesu Christi bejahe die menschliche Freiheit. Menschen fänden nach Paulus in Gott ihre Freiheit, wenn sie auf ihr Gewissen hören und wenn sie im Glauben seinem Wort gehorchen.

War die antike Freiheit nur in einer politischen Gemeinschaft zu verstehen und zu praktizieren, so gestaltet sich die moderne Freiheit als individuelle Freiheit, die sich zunehmend gegen die sozio-politischen Zusammenhänge immunisiert. *Isabella Guanzini* fragt in ihrem Aufsatz, der die Gruppe der systematischen Beiträge einleitet, ob es möglich sei, ein zeitgenössisches Paradigma der Freiheit zu denken, das sich zwischen *communitas* und *immunitas* bewegt. Sie schlägt einen Lösungsansatz im Anschluss an Hannah Arendt vor.

Aus systematisch-historischer Perspektive analysiert *Gunda Werner* den Freiheitsbegriff in seinem komplexen Verhältnis zum Sündenverständnis von Augustinus bis zur Neuzeit und bietet eine theologiegeschichtliche Rekonstruktion der Thematik bis zum II. Vatikanum. Ihrer Auffassung nach verschob das Konzil den Fokus der Freiheitsfrage letztlich von der Willensfreiheit zur Gewissensfreiheit.

Eine systematische Reflexion über das schwierige Verständnis der Willensfreiheit zwischen neurobiologischen Voraussetzungen, philosophischen Zugängen und religiöser Erfahrung ist im Beitrag von *Reinhold Esterbauer* zu lesen. Hierbei wird der ambivalente Charakter religiöser Freiheit hervorgehoben, der zugleich von Gewalt und Hoffnung geprägt ist.

*Laurens ten Kate* zeigt in seinem Beitrag, welche Strategien liberale Gesellschaften verfolgen, um nach dem Tod Gottes der Welt Sinn zu verleihen. Er vertritt die These, dass liberale Traditionen im Untergrund konkreter pluraler Religiosität Sinn generieren, und macht seine Auffassung an philosophischen Positionen fest, die Freiheit mit Imagination verknüpfen.

Aus pastoraltheologischer Perspektive nimmt der Beitrag von *Hildegard Wustmans* das Phänomen des spirituellen Missbrauchs als Verletzung des Selbstbestimmungsrechtes und als „Verspottung der Freiheit“ in den Blick. Auf pastoraler wie organisationstheoretischer Ebene zeigt sie mögliche Maßnahmen auf, um in Zukunft Wiederholungen solcher Vergehen zu verhindern.

Dem Freiheitsbegriff im muslimischen Kontext geht *Franz Winter* nach und analysiert das Verhältnis des freien Willens des Menschen im Gegenüber

zum Willen und zur Allmacht Gottes im Koran. Er zeigt historische Kontexte auf und setzt sich mit Überlegungen und Denkfiguren der islamischen Tradition auseinander.

Drei Beiträge widmen sich psychosozialen und ökonomischen Diagnosen, welche die Erfahrung der Freiheit in ihrer fragilen Dimension und als mögliches Phantom zum Ausdruck bringen. Die Soziologin *Monica Martinelli* analysiert das gegenwärtige technisch-ökonomische System unter Berücksichtigung des ihm zugrundeliegenden Freiheitsbegriffs. Sie möchte einen Weg eröffnen, Freiheit in einer Zeit der Legitimitätskrise von Institutionen, der Umstrukturierung der soziokulturellen und politischen Verhältnisse sowie der zunehmenden Liberalisierung der Märkte neu zu denken.

Aus psychoanalytischer Perspektive behandelt *Massimo Recalcati* Jacques Lacans „Diskurs des Kapitalisten“, der aus der historischen Affirmation des Kapitalismus entstanden ist. Der Beitrag zeigt, dass dieser Diskurs grundsätzlich auf der Verwerfung einer Erfahrung des Mangels basiert und mit einem individualistischen und konsumorientierten Freiheitsverständnis in Verbindung steht, welches soziale Beziehungen tendenziell außer Kraft setzt.

Im abschließenden Aufsatz dieser Ausgabe beschäftigt sich *Karl Farmer* mit der Frage, wie handelspolitischer Protektionismus und das Verhalten von Wählerinnen und Wählern in wirtschaftlich hoch entwickelten Ländern zusammenhängen. Er analysiert populistische Orientierungen im Zusammenhang von Ökonomie und soziokulturellen Faktoren und zeigt, wieso nach einer wirtschaftsliberalen Interpretation des Naturrechts Freiheit für sozial Konservative nicht notwendig zum Phantom werden muss.

Wir freuen uns, wenn Sie Ihr Interesse an [LIMINA](http://www.limina-graz.eu) durch ausgiebige Lektüre stillen.

*tolle lege – nimm und lies*

*Reinhold Esterbauer und Isabella Guanzini*  
Issue Editors, im Namen des gesamten Herausgeberteams

# Editorial



**A spectre is haunting Europe – the spectre of freedom.** Yet, “no other idea is so universally known to be undefined, ambiguous, prone to misinterpretation and – thus – in fact subject to misinterpretation than the idea of freedom, and none is so familiar despite such unawareness” (G.W.F. Hegel *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss*, §482).

Not only is it difficult to accurately define such an important and simultaneously vague concept intrinsically linked to the meaning of life. Rather, it seems that freedom is constantly at risk of becoming an empty vessel or a blank slogan eliciting instant agreement and resonating with individual spontaneity.

The semantics of “freedom” have undoubtedly shaped the dominant ideal of the modern *zeitgeist*, which strives for emancipation from any form of oppression and authority. The story of “modernity” is characterised by freedom, and the revolution of modernity pursues a transformation of liberation. Further, democracy both presupposes freedom and supports freedom.

## **Freedom has become the decisive category for the democratic subject.**

The principle that all human beings are born free and equal in dignity and rights, and that everyone has the right to claim their rights and freedoms without discrimination is accepted without question today; as is the fact that the aim of human co-existence is to preserve that freedom and dignity. In this regard, the primacy of truth has been superseded by the primacy of freedom, making freedom the decisive category for the democratic subject, which is provided rather than determined.

Translation:  
Dagmar Astleitner MA  
PRISM Translations, London

The collapse of traditional societal institutions, bonds and frameworks over the last decades forces people predominantly in the Western world – but through globalisation also worldwide – to act independently and make their own decisions. According to Ulrich Beck, this process of individualisation opens up immense possibilities for global citizens to shape their lives but also creates new anxieties, insecurities and burdens the “subject” has to face “without the collective”. The liberation of the individual in Western societies to make their own decisions is accompanied by the “disenchantment of the world” through “thinning traditions” and forces the subject to constantly rewrite its own biography “without protection”. Commandments, prohibitions and boundaries of a disciplinary society are supplanted by projects, initiatives and motivations: This new sense of entrepreneurship, which challenges the potential of the individual through the paradigm of performance, maximises production but also risks to exhaust the freedom of the ever more burdened subject.

### “Subject without the collective” in a disenchanted world

Further, it seems that the principle purpose of consumer society now is to control and influence emotions, tastes, feelings, and thus opinions and decisions: a specific way to affect “souls” in order to re-enchant the post-capitalist West (a re-enchantment following the rules of marketing and sales).

The ideal of “negative liberty” as the emancipation from the other – the law, state, party, religious community, God, etc. – which has been increasingly realised in the modern era presents the free individual with more and more options in creating their own identity, which can become an unbearable burden. In a late capitalist society, this new freedom is put in juxtaposition with new risks and challenges permeating all areas of life and constantly requiring renewed personal psychological and spiritual efforts.

The “discourse of the capitalist” (Jacques Lacan) exploits such psychosocial constellations by offering a *new model of freedom* based on the paradigm of the object or consumption. Moreover, freedom in this context relates to the individualistic and narcissistic ideal of individual self-realisation, where the consummation of the ego is achieved as a totalisation of the ego (independent of the other). Here, a liberal, unfettered economy (we are part of the first and probably also the last generation of “non-repentant consum-



ers”) is directly linked to a subject that has internalised the market model and assimilated to it.

Paradoxically, the rhetoric of lived freedom or free spontaneity without constraints is systematically questioned in current scientific discourses.

### A new model of freedom based on the paradigm of the object – or an illusion?

The result is a symmetric and antithetical narrative where freedom does not follow an anthropological requirement but represents the unknowable end point of causal chains or a variable in a complex mechanism. Fundamentally – as already established by the masters of suspicion – freedom is seen as a myth that needs to be demystified.

- What questions around the term freedom arise from an anthropology, law, social and natural sciences perspective in a current context?
- What are the anthropological, social and theological consequences of this precarious freedom?
- How can a “positive liberty” be developed in the age of the imaginary?

This edition of [LIMINA](#) investigates these issues starting with the question of freedom and liberation in the Old and New Testaments. A paradigmatic experience can be found in the Exodus story. *Irmtraud Fischer* highlights the individual and collective liberation from slavery and genocide, which resonates in a way that closely connects and transforms humans, peoples and God.

*Thomas Söding* examines freedom in Paul. He points out that Paul’s writing about freedom of conscience and faith contrasted between theonomy and autonomy offers a starting point for a discussion based on the belief that the God of Jesus Christ affirms human freedom. According to Paul, a person can find their freedom in God if they follow their conscience and follow His word.

In antiquity, freedom could only be understood and practiced within the context of a political community, whereas modern freedom emerges as an individual freedom that increasingly distances itself from socio-political structures. In her essay, introducing the systematical contributions of this

edition, *Isabella Guanzini* asks the question whether it is possible to consider a contemporary paradigm of freedom between *communitas* and *immunitas*. Guanzini proposes an approach to a solution based on Hannah Arendt's work.

*Gunda Werner* analyses freedom in its complex relation with sin from Augustinus to the modern era from a systematic-historical perspective and offers a reconstruction of historical theology on this subject up to the Second Vatican Council. According to Werner, this marks the point where the question of freedom shifted from freedom of will to freedom of conscience. *Reinhold Esterbauer* provides a systematic reflexion on the difficult definition and understanding of freedom of will at a crossroads between neurobiological preconditions, philosophical approaches and religious experience. Here, the ambivalent character of religious freedom shaped by both violence and hope becomes visible.

*Laurens ten Kate* reveals the strategies employed by liberal societies to give sense to the world after the death of God. He believes that liberal traditions create sense beneath concrete plural religiosity and supports this with philosophical positions that link freedom to imagination.

*Hildegard Wustmans* presents a pastoral-theological perspective that puts spiritual abuse as a violation of the right to self-determination and "derision of freedom" in focus. She puts forwards pastoral and organisational-theoretical measures to prevent such misconduct in future.

*Franz Winter* investigates freedom in Islam and analyses the contrast between human free will and the will and omnipotence of God in the Quran. He highlights historical contexts and looks at theories and thinkers of the Islamic tradition.

Three articles deal with psychosocial and economic elements that reveal the fragility and potential illusion of the experience of freedom. The sociologist *Monica Martinelli* analyses the current techno-economic system and the notion of freedom it is based on. She aims to offer a new way of thinking about freedom at a time where the legitimacy of institutions is in question, socio-cultural and political frameworks are being restructured, and markets are increasingly liberalised.

*Massimo Recalcati* examines Jacques Lacan's "discourse of the capitalist", which is the result of the historical affirmation of capitalism, from a psychoanalytical perspective. He demonstrates that this discourse is fundamentally based on dismissing an experience of scarcity, but instead is connected to an individualistic and consumption-oriented idea of freedom that weakens social bonds.

In the last article of this edition, *Karl Farmer* traces the link between trade protectionism and voter behaviour in highly developed countries. He analyses populist trends in connection with economic and socio-cultural elements and shows that, according to an economic-liberal interpretation of natural law, economic freedom does not have to become a spectre for social conservatives.

We hope you find our articles interesting and engaging and that [LIMINA](#) is an enriching resource for you.

*tolle lege – take up and read*

*Reinhold Esterbauer and Isabella Guanzini*  
Issue editors, on behalf of the editorial team

Irmtraud Fischer

# Das Exodus-Paradigma

Befreiung als resonantes Beziehungsgeschehen

## ABSTRACT

In diesem Beitrag wird anhand biblischer Texte versucht, den Exodus als resonantes und damit wechselseitiges Beziehungsgeschehen anhand der von Hartmut Rosa definierten vier Resonanzachsen, der vertikalen, horizontalen, diagonalen und jener zu sich selber, zu verstehen: Gott befreit Menschen nicht ohne deren Zutun aus bedrängenden Situationen und sie sind dabei auf die Mithilfe ihrer Mitmenschen angewiesen, die wiederum Solidarität erwarten dürfen. Im liminalen Raum, der nach dem Verlassen der Unterdrückung und der Etablierung im Neuen entsteht, lauern aber auch die Gefahren der Verklärung der Vergangenheit – sprichwörtlich geworden in den „Fleischtöpfen Ägyptens“ – oder des mangelnden Vertrauens in die Helfenden. In den Wüstenerzählungen wird dies mehrfach thematisiert im Konflikt um die Leitungsämter und in den Geschichten des Aufbegehrens gegen die Rettergottheit.

*This article aims to provide an understanding of the Exodus in Biblical texts as a resonant and thus reciprocal relationship experience based on Hartmut Rosa's four axes of resonance – vertical, horizontal, diagonal and with oneself: God does not liberate people without efforts of their own from perilous situations, and they rely on the help of their fellow humans, who in turn can expect solidarity. In the liminal space that is newly created after being freed from oppression and by establishing something new, however, there also lies the danger of transfiguring the past – the proverbial “pots of meat in Egypt” – or not trusting a helping hand. This is addressed several times in the desert stories when talking about the conflict surrounding leading figures and the rebellion against God the saviour.*

| BIOGRAPHY

**Irmtraud Fischer**, Universitätsprofessorin am Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz.

E-Mail: [i.fischer@uni-graz.at](mailto:i.fischer@uni-graz.at)

| KEY WORDS

Befreiung; Exodus; Flüchtlinge; liminaler Raum; Migration; Resonanz; Hartmut Rosa



Ein Beitrag zu Freiheit und Befreiung mit alttestamentlichem Fokus in liminaler Theologie muss vom Exodus handeln, darf sich aber weder auf historische noch literarische Fragen konzentrieren (vgl. Römer 2019): Die Initiative der Gottheit Israels, sein Volk aus dem ‚Sklavenhaus Ägypten‘ zu führen, ist zum Paradigma der Befreiung, auch zum Paradigma der Befreiungstheologie geworden. Es erweist überall dort, wo es bedrückende Verhältnisse gibt, aus denen Menschen hoffen, befreit zu werden, seine Potentialität zur Aktualisierung im Hier und Heute.

### Die Initiative der Gottheit Israels, sein Volk aus dem ‚Sklavenhaus Ägypten‘ zu befreien, ist zum Paradigma der Befreiung geworden.

Die Exoduserzählung hat aus mehreren Gründen bleibende welterzeugende<sup>1</sup> Kraft: Einerseits schildert sie die Befreiung aus der Sklaverei, dem Status des dauerhaft völligen Ausgeliefertseins, der einem Menschen jegliche Personenrechte abspricht und ihn zum Besitz degradiert. Andererseits wird nicht nur ein Individuum befreit, sondern ein ganzes Volk, was sowohl Hoffnung auf Freiheit für jeden einzelnen Menschen wachhält, als auch diese quasi kollektiv institutionalisiert.

Zudem ist mit der Exoduserzählung unlösbar das Paradigma des Befreit-Werdens verbunden, das zwar jeglichen Selbsterlösungs träumen eine Absage erteilt, aber zugleich kein passives Zuwarten oder bloßes sich Ereignen zulässt, sondern aktive Mitwirkung fordert. Befreiung kommt demnach durch ein resonantes Beziehungsgeschehen<sup>2</sup> zustande, weder allein durch göttliches Eingreifen, noch allein durch menschliches Ringen. Mit den anschließenden Wüstenerzählungen werden zudem die mit der Freiheit verbundenen Risiken des Auszugs aus Sklaverei und Unmündigkeit thematisiert. Diese Felder werden im Folgenden im Kontext einer liminalen Theologie zu verstehen versucht und mit Blick auf eine mögliche Rezeption für unsere Zeit vorgestellt.

#### Befreiung wovon?

##### Sklaverei und Genozid als Extreme der Not

Der Beginn des Buches Exodus hat eine literarische Klammerfunktion zur Genesis,<sup>3</sup> indem betont wird, dass die Schutzfunktion für das in Ägypten im Status des Fremdlings wohnende Volk durch den Tod Josefs und des gastfreundlichen Pharaos weggefallen ist (Ex 1,8–10). Zudem wird in Erfüllung

<sup>1</sup> Siehe dazu Goodman 1984; dieses Deutungskonzept halte ich für die Bibelwissenschaft als sehr anschlussfähig und habe es an mehreren Textkomplexen bereits erprobt: Fischer 2013; Fischer 2014; Fischer 2015; Fischer 2016; Fischer 2018a.

<sup>2</sup> Zur Resonanztheorie vgl. Rosa 2016. Zum Konzept resonanter Weltbeziehungen läuft derzeit ein Internationales Graduiertenkolleg der Universität Graz mit dem Max-Weber-Kolleg Erfurt (*Resonante Weltbeziehungen in sozio-religiösen Praktiken in Antike und Gegenwart*; siehe <https://dk-resonance.uni-graz.at/>), welches die Möglichkeiten der Applikation dieser Theorie auch auf die Theologie auslotet. Vgl. dazu bereits einige alttestamentliche Publikationen: Fischer 2018b; Fischer [im Druck].

<sup>3</sup> Dieser Zusammenhang ist in Schmid 1999 ausführlich dargestellt. Zur Einbettung der Exodus-Erzählung in den narrativen Zusammenhang von Gen – 2 Kön siehe Utzschneider/Oswald 2013, 21–23.

des Schöpfungsauftrags betont, dass Israel in Ägypten von einer Sippe zu einem Volk angewachsen ist (Gen 1,28; Ex 1,7). Genau dies aber führt zu Überfremdungs- und Umsturzängsten des regierenden Herrschers, der daraufhin für diese Bevölkerungsgruppe Zwangsarbeit unter der Aufsicht von Fronvögten verfügt. Man will diese Zuwanderer unter Kontrolle halten und meint, deren Geburtenrate durch zu leistende Schwerstarbeit herabsetzen zu können.<sup>4</sup> – Stünden solche Aussagen nicht in der Bibel, würde man sie heute der populistischen Neuen Rechten zuschreiben.

Als diese Maßnahmen den gegenteiligen Effekt erzielen, beschließt man am Pharaonenhof, Israel zu versklaven, die auferlegte Arbeit noch zu erweitern und zu erschweren. Der Pharao initiiert zudem einen schleichenden Genozid: Er spricht selbst mit den Hebammen der Hebräerinnen und weist sie an, die Knaben bei der Geburt sterben zu lassen. In patrilinearen Gesellschaften bedeutet der Mangel an Männern langfristig das Aussterben einer sozialen Einheit; Frauen sind jedoch in fremde Genealogien integrierbar, sind allein nicht in der Lage, die Identität einer Ethnie zu erhalten. Schifra und Pua jedoch verweigern sich der Selektion aufgrund des Geschlechts, was eine zweifache Reaktion bewirkt: Gott belohnt sie, der Pharao hingegen gibt nun den Befehl zum direkten Genozid, nach dem nun alle neugeborenen Knaben in den Nil geworfen werden müssen.

### Die Exodus-Erzählung beschreibt kollektive Not in ihren Extremen.

Die paradigmatische Exodus-Erzählung beschreibt damit die kollektive Not in ihren Extremen: Entmenschlichung durch Verlust der Personenrechte und Genozid. Der ägyptische Herrscher entwickelt sich in Ex 1–14 immer mehr zum Despoten, der keinerlei Respekt vor dem Leben zeigt. Obwohl er sich als gottgleich hochstilisiert (Ex 5,1f.), gerät er in den Plagen-Erzählungen immer mehr in Bedrängnis, auf sein Wort ist kein Verlass mehr. Das zeigen in der Folge die Zugeständnisse, die er immer wieder zurücknimmt, sobald der Druck auf ihn nachlässt (siehe Ex 5–14). Man könnte den ersten Teil des Exodusbuches heute also durchaus auch als Befreiung von einer ungerechten Regierung verstehen.

<sup>4</sup> Die vielfältigen jüdischen Auslegungen zu diesem Kapitel (so etwa, dass jede Frau pro Schwangerschaft zwölf Kinder geboren habe) finden sich zusammengestellt bei Stemberger 2017.

### Ein zur Befreiung fähiger Gott und die Verhältnismäßigkeit der Mittel

Der Anfang der Befreiung wird durch das Sehen der Not und das Hören der Klage über das Unrecht durch Gott gesetzt (Ex 3,7). Solche göttlichen Sin-

neswahrnehmungen verweisen in der Bibel nie auf teilnahmslose Eindrücke, sondern erzeugen immer Resonanz auf göttlicher Seite.<sup>5</sup> Der Rückblick auf das Exodusgeschehen im Volksklagelied von Jes 63,9 stellt nach dem Masoretentext<sup>6</sup> sogar einen mitleidenden Gott vor, den die Bedrängnis des Volkes selbst bedrängt. Nach biblischem Zeugnis ist es freilich nicht nur die Not allein, die die Gottheit Israels zum Handeln bewegt, sondern der Ruf der Unterdrückten nach Rettung. Befreiung wird also durch ein Resonanzgeschehen in Gang gesetzt, nicht durch ein Eingreifen Gottes wie ein *deus ex machina*. Menschen müssen sich ihrer Hilfsbedürftigkeit gewahr werden und auf göttliche Rettung hoffen, um göttliche Hilfe zu erhalten. In den Klagepsalmen entspricht dieser Zusammenhang der meist ausführlichen Schilderung der Not, die von Bitten um Erhörung gefolgt wird (vgl. z. B. Ps 22,1–22a).

In der Exoduserzählung reagiert Gott auf das Klagegeschrei vorerst nicht durch direktes Eingreifen, wie das häufig auch in den Erzählungen über den sogenannten *Heiligen Krieg* der Fall ist, den Gott für das Volk bei Feindesübermacht und Unterlegenheit der eigenen Truppe und deren Ausrüstung führt. Zuerst wird jeweils ein Mensch berufen, dem die Leitung des Geschehens aufgetragen wird. Mose, der aus dem Wasser Gezogene (Ex 2,10) und vor dem Genozid Gerettete (2,1–9), soll die Herausführung aus Ägypten übernehmen. Dies wird in Ex 3 in Form einer prophetischen Berufungserzählung<sup>7</sup> kommuniziert, sodass durch die literarisch fest geprägte Gattung deutlich wird, dass kein selbsternannter Heißsporn die Sklaverei beenden soll, sondern einer mit göttlicher Rückendeckung. Israel soll daran erkennen, dass sein Gott sich seiner annimmt. Wenn in dem hochkarätigen Text von Ex 3 Mose beauftragt wird, Israel aus Ägypten zu führen, dann tut er dies nicht im Namen irgendeines Gottes, sondern – so will es der biblische Geschichtsaufriß – er ist erstmals in der Lage, den geoffenbarten Eigennamen dieser Gottheit zu benennen: Es ist JHWH, der Mit-Seiende Gott,<sup>8</sup> der bereits den Erzeltern die doppelte Israelverheißung, jene von Volk und Land, gab und der seine Resonanzfähigkeit bereits im sprechenden Namen trägt.

Sowohl für das eigene Volk (vgl. Ex 4,1) als auch für den Pharao (5,2) braucht Mose eine Legitimierung. Die resonante vertikale Achse zwischen Gott, seinem Volk und dessen berufenem Retter braucht, um befreiend wirksam zu werden, auch eine funktionierende horizontale Achse: Mose muss sowohl zum unterdrückten Volk als auch zu dessen Sklavenhalter eine resonante Beziehung aufbauen, damit sein Auftrag gelingen kann. Um diese horizontale Achse zu aktivieren, braucht es einerseits vertrauensbildende Maß-

<sup>5</sup> Zu Hören und Sehen als resonanten Beziehungsmarkern der Beziehung zwischen Gott und dem Menschen siehe Janowski 2013, 85–97.

<sup>6</sup> Das *Ketib-Qere* in Jes 63,9 hat immense Auswirkungen auf das Gottesverständnis: Während MT einen mitleidenden Gott bezeugt, liest die Septuaginta *ketib* und negiert damit – in Konsequenz der Übersetzung des Gottesnamens JHWH mit ‚der Seiende‘, der den unbewegten Beweger in die Bibel einspielt – die Bedrängnis Gottes durch jene des Volkes; siehe dazu ausführlich: Fischer 1989, 6–11.

<sup>7</sup> Den Zusammenhang der Legitimierung der Sendung mit den Berufungserzählungen hat Richter 1970 herausgearbeitet.

<sup>8</sup> Wie G. Fischer/Markl 2009, 54–57 betonen, lässt sich aus dem Wortspiel von Hos 1,9 das Verständnis des Mitseienden bereits biblisch belegen.

nahmen für das durch das göttliche Ansinnen noch stärker unterdrückte Volk (4,20–23) und andererseits den Zugang zum Königshof, um endlose Verhandlungen mit dem sich immer deutlicher zum sadistischen Despot (5,4–19) entwickelnden Herrscher zu initiieren. Sie werden im Kontext der Plagen-Erzählungen vor Augen geführt, die immer mit demselben Resultat enden: Der König lässt sich nicht beeindrucken und bleibt hart. Erst ab der achten Plage schwenkt der Pharao jeweils um und ist bereit, im Götterkampf zwischen ihm und JHWH die Niederlage zu akzeptieren. Als allerdings die jeweilige Plage aufgrund der Fürbitte von Mose und Aaron zu Ende geht, bricht er wiederum sein Wort (9,8–10,29).

### Nicht sieben, sondern zehn Mal lässt sich JHWH an der Nase herumführen.

Nicht sieben, sondern zehn Mal lässt sich JHWH mit seinem Vorsatz, das Volk aus der Hand seiner Peiniger zu befreien, an der Nase herumführen. Um Befreiung zu erwirken schlägt er nicht einfach drein, sondern erweist selbst bei repulsiver Resonanz noch seine Langmut. Erst die zehnte Plage wird den Erfolg bringen. Sie bildet literarisch eine Inklusion zum geplanten Genozid von Ex 1 und ist als Folge des Tun-Ergehen-Zusammenhangs zu verstehen: Der Pharao ließ *allen männlichen Nachwuchs* töten, JHWH reagiert nach langem mit der Tötung der *männlichen Erstgeborenen* der Ägypter (vgl. Ex 11–13). Seine Vergeltung ist damit wesentlich weniger grausam als das, was der Herrscher an seinem Volk verbrochen hatte. Dennoch gibt es heute in Europa viele Menschen, die mit einer Vorstellung, dass Gott bei der Befreiung seines Volkes Mensch und Vieh töten könnte, gravierende Probleme haben.<sup>9</sup>

Ein Gott, der stark genug für eine Rettung ist, muss sich nach altorientalischer Vorstellung aber auch durchsetzen können. Ein Ausweichen in eine Erlösung im Jenseits war religionsgeschichtlich zu jener Zeit, als diese Texte entstanden, noch nicht denkbar. Also musste die Befreiung im Diesseits geschehen, oder sie geschah gar nicht. Menschen in Ländern ohne Demokratie oder gar im Kriegszustand haben mit einem Gottesbild, das auch Gewalt miteinschließt, in der Regel weniger Probleme. Ein Gott, der das Recht durchsetzt, muss sich gegen gewalttätige Unrechttäter behaupten können, wenn es eine Rettung geben soll. Wie unterschiedlich diese Bewertung ausfällt, habe ich in meinen Studienjahren erkannt, als ich die Erzählung *Jossel Rakovers Wendung zu Gott* (vgl. dazu Kolitz 2008) gelesen habe. Sie spielt im Warschauer Ghetto zu der Zeit, als das nationalsozialistische Terrorregime beschloss, das Judenviertel samt den in ihm zusammengepferchten

<sup>9</sup> Das wurde mir mit scharfen Leseremails zu meinem Artikel „Wieso lässt Gott beim Exodus Pharaos Elitetruppe ersaufen?“ (Fischer 2011) bewusst gemacht.

Menschen zu vernichten. Rakover gehört zu den Verteidigern des Ghettos und schreibt sein Vermächtnis, welches in dieser Situation der ultimativen Bedrängnis in einem Bekenntnis gipfelt: Ich bin stolz, dass mein Gott ein Gott der Rache ist. Stephan Wyss (1984) hatte damals in seinem – immer noch aktuellen – Buch über das Fluchen festgestellt, dass jene, die keine Möglichkeit haben, sich gegen Gewalt zu wehren, auf einen gewalttätigen Gott hoffen können und dies nicht nur in Rachebitten, sondern auch im Fluch äußern können. Wer aber die Macht zur Durchsetzung seiner gewalttätigen Phantasien habe, dem ist das Recht zum Fluchen und vor allem zum Vertrauen auf einen Gott, der seine Interessen mit Gewalt durchsetzt, abzusprechen.

#### Zieh fort:

#### Migration in die Freiheit und in ein besseres Leben

Die Exoduserzählungen handeln von zweifacher Migration. Das Volk findet sich in Ägypten, da es aufgrund einer Hungersnot in dieses klassische, weil vom Regen in der Region unabhängige Ausweichland für Hungerflüchtlinge zog (vgl. Gen 12,10ff.; 42,1f.; 43,1f.; 46,1–27). Israel kam also als Wirtschaftsflüchtling ins Land am Nil und will es als politischer Flüchtling, der ums nackte Überleben kämpft, wieder verlassen.

#### Israel kam als Wirtschaftsflüchtling ins Land am Nil und will es als politischer Flüchtling wieder verlassen.

Von Migration, auch als Befreiung aus bedrückenden Lebensumständen, erzählt das Erste Testament sehr oft.<sup>10</sup> So zieht Abraham in ein Land, das ihm gehören soll (Gen 12,1–4), Rebekka migriert aufgrund von Heirat, die Frau von Schunem (2 Kön 8,1–6), wie in der Genesis Abraham und Sara (Gen 12,10–20) sowie Isaak und Rebekka (26,1–3) und die gesamte Jakobsippe in der Josefserzählung, aufgrund von Hungersnöten. Ähnliches wird von Eliza in 1 Kön 17,8–24 erzählt, der nach Sarepta geht und dort von einer Witwe versorgt wird. Der Mangel an Brot ist auch der Auswanderungsgrund für Noomi und ihre Familie (Rut 1,1–4), die Rückkehr in ihr Herkunftsland wird durch das Ende der Hungersnot motiviert, was wiederum die Migration von Rut aufgrund einer Lebensbeziehung, von der sie nicht lassen will (Rut 1,16f.), bedingt. Aber man flieht auch wegen Lebensbedrohung aus Israel: Jerobeam, der spätere König des Nordreichs, findet in Ägypten Asyl

<sup>10</sup> Einen Überblick über die Migrationstexte des ATs in ihrer Relevanz heute bietet Polak 2017.



vor den Nachstellungen Salomos (1 Kön 11,40) und in der politisch völlig unsicheren Situation nach der Einnahme Jerusalems durch die Babylonier fliehen nach 2 Kön 25,26 Menschen aus Sicherheitsgründen ebenso ins Nachbarland und nehmen offenkundig Jeremia mit (Jer 43,1–7).

Nur Abenteurer verlassen ohne äußeren Anlass ihr Land. Alle anderen Menschen haben für ihr Auswandern triftige Gründe. Selbst Arbeitsmigration, die immer in der Hoffnung auf bessere Bedingungen geschieht, bedarf des Entschlusses zum Verlassen des Vertrauten, das immer auch einen biographischen Bruch darstellt, weil man seinen sozialen und häufig auch kulturellen Kontext zurücklässt. Der Mensch muss bereit sein, ins Ungewisse wegzugehen. Dies gilt umso mehr, wenn vor Ort Lebensgefahr herrscht oder auch der Aufbruch selbst mit Gefahren verbunden ist. Der Wille zu handeln gilt hier ungeachtet dessen, ob Menschen selbst die Initiative ergreifen oder ob Gott eingreift, um zu retten. Wer in Lethargie verfällt, dem kann nicht geholfen werden, auch von Gott nicht. Das zeigt anschaulich die Judit-Erzählung, in der ab einem gewissen Zeitpunkt der Lebensgefahr durch die Belagerung die Führungsschicht von Betulia paralytisch ist und die Öffnung der belagerten Stadt beschließt, wenn nicht binnen fünf Tagen Rettung eintrifft (Jdt 8,23–32). Die Ältesten ernten massive Schelte von der initiativen Witwe Judit, die einen für sie selbst höchst riskanten Rettungsversuch plant. Nicht handeln zu wollen, bezeichnet sie als Gott versuchen (8,11–27).

### Wer in Lethargie verfällt, dem kann nicht geholfen werden, auch von Gott nicht.

Damit wird klar, dass Rettung im Alten Testament in den seltensten Fällen so dargestellt wird, dass Gott ganz ohne Zutun der Menschen aus einer bedrückenden Situation befreit. Im Normalfall geschieht sie immer in Unterstützung menschlicher Bemühungen. Diese können von aktiven Befreiungsschlägen bis zu passivem Widerstand gegen die Verhältnisse reichen. Im Exodusbuch wird dies anschaulich an den beiden Hebammen Schifra und Pua aufgezeigt, die sich dem Tötungsbefehl verweigern, sowie an der Mutter und Schwester des Mose, die diesen Befehl zwar wortwörtlich ausführen und den Neugeborenen in den Nil werfen, dies aber in einer schwimmenden, lebensrettenden Arche. Während in Ex 1–2 alle Frauen widerständig sind,<sup>11</sup> von den Hebammen über die weibliche Verwandtschaft des Retters bis hin zur Königstochter, die nicht nur gegen den Vater, sondern auch

<sup>11</sup> Zu den Frauen in der Auftakt-  
erzählung zum Exodusbuch vgl.  
Siebert-Hommes 1998.

den *Landesvater* agiert, und auch deren Gesinde: Alle widersetzen sich der todbringenden Anweisung – nicht jedoch die Männer! Sie sind alle durch das Motiv des Todes verbunden: Der Pharao, der den Befehl zum Androzid gibt, die betroffenen Hebräer, die Fronvögte, die *nur ihre Pflicht tun*, aber auch Mose, der vorerst keine anderen Konfliktlösungsstrategien kennt, als zu töten und daher selbst mit Denunziation und Tod bedroht wird, obwohl er doch mit vereinten weiblichen Kräften gerettet wurde. Carol Exum, eine der ersten Forscherinnen, die sich diesem Text von feministischer Seite her genähert hat, bringt dies auf den Punkt (vgl. Exum 1983, 63–82): Der Pharao wäre eher zum Ziel gekommen, wenn er nicht den Befehl zum Töten der männlichen, sondern der weiblichen Nachkommenschaft gegeben hätte. Erst als Mose sich den von den Frauen gewählten Strategien des gewaltlosen Widerstandes anschließt, kann er als künftiger Retter Israels berufen werden (Ex 2,15–3,12).

### Das Risiko der Freiheit:

#### Die Sehnsucht nach den Fleischtöpfen Ägyptens

Freiheit bedeutet Selbstverantwortung. Die Unmündigkeit, die nicht immer selbst verschuldet sein muss – man denke etwa an Kinder –, bietet häufig selbst in Unterdrückungssituationen noch ein geringes Maß an Sicherheit in Bezug auf das nackte Überleben. Selbst Versklavte mussten entsprechend versorgt werden, um ihre Arbeitskraft zu erhalten. Diesen Aspekt thematisieren im Kontext der Befreiung aus dem Sklavenhaus Ägypten die sogenannten Murr-Erzählungen, die während der Wüstenzeit die mangelnde Versorgung mit dem täglich Notwendigen, sei es mit Wasser, Brot oder gar Fleisch beklagen (Ex 16,1–17,7; Num 11,4–23; 31–34; 20,1–13). Sie sind jeweils verbunden mit dem Vorwurf an die Führungspersönlichkeit, diese habe sie durch die Flucht bzw. Migration erst in die lebensbedrohliche Situation des Hungerns und Verdurstens gebracht.

### Freiheit bedeutet Selbstverantwortung.

Der Ruf nach den Fleischtöpfen Ägyptens ist sprichwörtlich geworden. Er charakterisiert einerseits die Mühen der Migration, in denen die Hoffnungen auf ein besseres Leben meist nicht sofort in Erfüllung gehen, sondern ein solches erst erarbeitet werden muss. Das führt nicht selten zur Verklärung der alten Lebensumstände, die alles Bedrohliche ausblendet. Anderer-

seits verweist der Ruf auf die Notwendigkeit, sich nach einer Befreiung aus welchen Situationen auch immer ein neues Leben einzurichten, das nicht mehr sein kann wie vorher. Jede Befreiung *aus* ist auch mit Verlusten verbunden, nicht nur mit dem Gewinn neuer Möglichkeiten. Meist spielt dabei auch die hingehaltene Hoffnung eine Rolle und die dadurch genährten Zweifel, ob man denn die richtige Entscheidung getroffen habe: Wann endlich wird sich das bessere Leben einstellen? Oder war der Aufbruch falsch? Diese entscheidenden Lebensfragen bleiben kaum jemandem erspart, der zu neuen Ufern aufgebrochen ist, sei es durch Migration, sei es durch Veränderung der Lebensform, durch Arbeits- oder Partnerwechsel.<sup>12</sup>

### Jede Befreiung ist auch mit Verlusten verbunden.

Die Lebenserfahrung lässt Menschen im vorgerückten Alter daher diesbezüglich vorsichtig sein. Biblisch ist der Themenkomplex in den Texten, die eine Rückkehr aus dem Exil bzw. der Diaspora ansprechen, gut charakterisiert. Diese ging bekanntlich höchst schleppend vor sich, denn die Menschen hatten sich – wie der Brief Jeremias es forderte (vgl. Jer 29, 4–9) – bereits ein neues Leben eingerichtet. Auch wenn die Rückkehr ins Verheißungsland als neuer Exodus viel glorreicher dargestellt wurde als der Auszug aus Ägypten (vgl. Jes 35; 55,1–3; ausführlicher dazu Fischer 2000) und er mit großen Verheißungen (vgl. Gen 12,1–4) und dem Ausmalen einer goldenen Zukunft (siehe Jes 60–62) verbunden war, überlegten die Menschen offenkundig lange und gründlich, wofür sie bereit wären, ihren wohlherworbenen oder eingefahrenen Lebensstil aufzugeben. Ortlosigkeit und soziale Isolation können schließlich als schlimmer empfunden werden als Leben in beengenden, nur den minimalen Lebensstandard wahrenenden Verhältnissen.

Freilich ist heute zu fragen, wofür Menschen vor allem für Arbeit migrieren. Um einen höheren Lebensstandard zu erreichen, lassen sie ihre Familie und Freunde zurück und man fragt sich bei manchen, wofür der bessere Verdienst dann ausgegeben wird und ob sich das Mehr an Konsumprodukten denn mit dem Mangel an Lebensqualität aufheben lässt. Ein früher Prophet, der Unfreiheit von Menschen aufgrund von aktuellem Konsumzwang und Werbeteror vorausgesehen hat, war wohl Pier Paolo Pasolini, der insbesondere in seinen Freibeuterschriften das Demokratie und Freiheit gefährdende Potential des Konsumismus diagnostizierte (vgl. Pasolini 1979). Die Wüstenerzählungen thematisieren aber auch die Risiken für jene, die beim Befreiungsprozess führend sind. Die Bündelung der Macht in ganz

<sup>12</sup> Selbst bei Befreiungen aus gewalttätigen Partnerbeziehungen findet sich häufig das Phänomen, dass Frauen wider besseres Erfahrungswissen zu ihren Männern zurückkehren.

wenigen Händen oder sogar in einer einzigen Führungspersönlichkeit wird auf Dauer problematisch. Auf der Seite der Verantwortlichen treten Überforderung und Erschöpfung auf, und sie bitten selbst um Entlastung (Ex 18,13–18; Num 11,14f.). Als Folge begehrt das Volk gegen sie auf und stellt ihre Rolle als für die Gemeinschaft hilfreich in Frage. Die Wüstenerzählungen zeigen erstaunlicherweise auf, dass jene, die andere in die Freiheit begleiten, nach erfolgreicher Mission auch loslassen und ihre Macht demokratisch auf viele Verantwortungsträger verteilen müssen. Für diesen Prozess steht jeweils die Chiffre der Ältesten, die das Volk als Ganzes repräsentieren (Ex 18; Num 11). Unter ihnen darf man sich keine Versammlung alter Männer vorstellen, vielmehr handelt es sich um die Versammlung der Erstgeborenen, die als Patriarchen ihre Familien vertreten. Wenn die Väter früh verstorben sind, können dies auch Zwanzigjährige sein, nur eben keine Frauen. Diese haben im Rechtssystem Israels keinen institutionalisierten Sitz und keine reguläre Stimme, wenngleich wir Texte haben, die von Frauen in der Funktion der Richterinnen wissen (Ri 4,4).

### Der liminale Raum, in dem Befreite leben, bis sie ein neues Leben anfangen können, birgt seine Risiken.

Der dritte Typus von Erzählungen um die Risiken der Freiheit – nach jenen um die Versorgung mit dem Überlebensnotwendigen und den Konflikten um die Autorität der Führungspersönlichkeiten – sind Kriegstexte. Sie stellen Auseinandersetzungen mit autochthonen BewohnerInnen des Landes vor, die die Neuankömmlinge oder Durchziehenden als Bedrohung wahrnehmen und daher bekämpfen. Alle diese Konflikte gehen für die IsraelitInnen gut aus, weil Gott teils unter Zuhilfenahme von Naturphänomenen (Ex 14,15–29) für sie eingreift, wenn sie zu ihm schreien. Aber sie machen auch deutlich, dass der Gang in die Freiheit nicht ein für alle Mal konfliktloses, behütetes Leben bedeutet, sondern andere, neue und unvorhergesehene Hindernisse, die sie sogar in Lebensgefahr bringen können. Der liminale Raum, in dem Befreite leben, bis sie sich in anderem Kontext integrieren und ein neues Leben anfangen können, birgt also seine Risiken. Wer in die Freiheit aufgebrochen ist und/oder sich befreien hat lassen, hat so manche Prüfung zu bestehen, die auch zur Versuchung der Verklärung einer durchaus nicht gloriosen Vergangenheit oder sogar zu Misstrauen gegenüber jenen, die beim Exodus hilfreich waren, führen kann. Freiheit ist zudem kein Gut, das man ein für alle Male erreicht hat, sondern das täglich neu bedroht sein kann. Aufgrund dieser Tatsache ist der Exodus im

Alten Testament ein beständig resonantes und daher immer neu zu aktualisierendes Paradigma: Nicht nur aus Ägypten hat Gott sein Volk befreit, er führt auch zurück aus Exil und Diaspora. Voraussetzung dafür ist immer eine resonante Gottesbeziehung.

### **Ein neuer Lebensstil in Freiheit: Der Exodus als Voraussetzung für die Gabe des Gesetzes**

Freiheit bedeutet nicht nur *Freisein von etwas*, das als beengend oder bedrängend empfunden wurde, sondern eröffnet im *Freisein für etwas* neue Möglichkeiten. Wenn in der Exodusüberlieferung die Risiken der Befreiung in den Wüstenerzählungen thematisiert werden, so in der Präambel zu den Zehn Geboten das neu erlangte Potential, einen verantwortungsvollen und solidarischen Lebensstil zu wählen.<sup>13</sup>

### **Das befreite Volk durfte die zuvorkommende Gnade erfahren und wird dann erst zu einer neuen Ethik verpflichtet.**

Lange Zeit der Kirchengeschichte wurde der Dekalog als Gesetzesmoral der Ge- und Verbote verkündet. *Du sollst* oder *Du sollst nicht* wurde – häufig unter Weglassung des Bilderverbots – mit vielen Einzelbestimmungen insbesondere im Sextum angereichert und damit zu jener schweren Bürde gemacht, von der Christenmenschen gerne behaupteten, sie sei typisch für die jüdische Gesetzesfrömmigkeit. Der Text der Hebräischen Bibel setzt jedoch die Selbstvorstellungsformel an den Anfang jeglicher Anweisung zum neuen Leben: Ich bin JHWH, der dich herausgeführt hat aus Ägypten! (Ex 20,1; Dtn 5,6) Dogmatisch gesprochen bedeutet dies, dass das befreite Volk die zuvorkommende Gnade erfahren durfte und dann erst zu einer neuen Ethik verpflichtet wird. Immer wieder wurde darauf hingewiesen, dass die Formulierungen auch futurisch übersetzt werden könnten: Israel wird nach der Befreiung aus Ägypten das Gebotene tun und das Verbotene nicht tun. Gott muss seinem Volk das nicht befehlen, es wird die Richtlinien aus Dankbarkeit für seine Befreiung freiwillig befolgen.<sup>14</sup>

Der Dekalog steht am Anfang der Gabe aller Gesetze, die im liminalen Raum zwischen dem Sklavenhaus, aus dem man gerade entkommen ist, und dem Land, auf das hin man unterwegs ist, gegeben werden. Im Narrativ der Tora und der anschließenden Vorderen Prophetie bedeutet dies, dass die Leitlinien für einen neuen Lebensstil im Land, der allein das Wohnen in ihm auf

<sup>13</sup> Den Aspekt der Bewahrung der Freiheit hat Crüsemann 1989 hervorgehoben.

<sup>14</sup> So bereits eindrücklich Zenger 1986, 76. Zu Fragen der Forschungsgeschichte siehe die beinahe monographische Auslegung des Dekalogs bei Eckhart 2012, 651–769.

Dauer garantieren wird, noch vor Betreten desselben gegeben werden. Der Offenbarungsberg, der in diesem Erzählzusammenhang so zentral ist, wird in der Folge zur U-Topia, zu einem Ort, der nur mehr im Erinnerungsraum von Relevanz ist, jedoch nicht mehr aufgesucht wird und in seiner Funktion nicht mehr aktualisiert werden kann: Die Tora ist im Land zu halten, nicht an einem *Wallfahrtsort*. Wenn Elija in 1 Kön 19,1–18 in seiner Erschöpfungsdepression wieder zum Gottesberg gehen will, um dort JHWH zu begegnen, so erlebt er das Gegenteil einer gewaltigen Theophanie, unter deren Bedingungen das Gesetz gegeben wurde (V11–13). Gott fragt ihn zuallererst, was er hier zu suchen habe. Im flüsternden Säuseln lässt sich Gott erfahren und schickt seinen Propheten mit neuen Aufgaben wieder dorthin, wo er herkommt: ins Land zurück (V15f.).

Das Land ist damit jener Resonanzraum, in dem der Bund zwischen Gott und Volk als lebendige Beziehung gelebt wird, nicht der liminale Wüstenabschnitt mit dem zentralen Offenbarungsberg. Als Gabe Gottes gegeben, gibt er die Richtlinien vor, unter denen diese Gabe dauerhaft erhalten bleibt, bestimmt aber auch die Ausschlusskriterien für den Fall, dass Israel diesen seinen neuen Lebensstil verlässt (vgl. Dtn 28).

### **Sklaven waren wir:**

### **Memoria der Befreiung wider die Scham über die Herkunft**

Didier Eribon hat in seinem beeindruckenden Buch *Rückkehr nach Reims* (2016) die soziale Scham beschrieben, die Menschen aus der Arbeiterklasse heute befällt, wenn es ihnen gelungen ist, ihr Herkunftsmilieu zu verlassen und sich in Intellektuellenzirkeln zu beheimaten. Das Outing der bildungs-fremden Herkunft sei schwieriger als jenes in Bezug auf Homosexualität, so seine beklemmende sozialkritische Diagnose. Für jene, die aus dem Bildungsmilieu kommen, ist der lebenslänglich zu leistende kontinuierliche Aufwand, sich das anzueignen, was andere von Kind auf ungefragt mitbekamen, kaum vorstellbar. Für jene, die sich etablieren konnten, bedeutet das Wissen um den lebenslänglich nicht aufzuholenden Rückstand auch einen kontinuierlichen Balanceakt, die Lücken nicht bloßzulegen. Um nicht von vornherein unter Verdacht zu stehen, dem neuen Milieu nicht zu entsprechen, wird daher selbst in unserer aufgeklärten Gesellschaft die Herkunft aus der Unterschicht verschleiert.

Israel versucht dies mit seiner Herkunft gerade nicht.<sup>15</sup> Das Grundbekenntnis, das zentral das Hauptfest Pessach prägt und die berühmte Kinderfrage

<sup>15</sup> Durch die Vorschaltung der Genesis vor den pentateuchischen Erzählzusammenhang einer „Mose-Biographie“ wird allerdings die Herkunft aus dem niedrigsten Milieu relativiert, da die Erzelter ja einmal wohlhabend im Lande lebten und erst durch Migrationsumstände versklavt wurden.

beantwortet, lautet: Sklaven waren wir in Ägypten und JHWH hat uns mit starker Hand und erhobenem Arm herausgeführt (Dtn 6,20–25). Während andere Völker ihre Herkunft in ein goldenes Zeitalter zurückverlegen, ist Israels Gründungsätiologie in die Fremde verlegt und in der Rechtlosigkeit der Versklavten verankert. Zu einer solchen identitätserzeugenden Erzählung muss man in Anbetracht der großen Gründungsmythen der umliegenden Völker erst einmal stehen! Das Selbstverständnis des Gottesvolkes basiert nicht in der eigenen Stärke und Überlegenheit, sondern in der rettungsbedürftigen Geschöpflichkeit und der Erfahrung der völligen Entrechtung, aus der seine Gottheit es befreit hat.

**Israels Gründungsätiologie ist in die Fremde verlegt.  
Dazu muss man erst einmal stehen!**

*SklavInnen waren wir* ist damit zwar auch ein Outing in Bezug auf Israels soziale Herkunft, aber noch vielmehr ein Bekenntnis zur Macht seiner Gottheit, die im Götterkampf mit dem sich vergöttlichenden Pharao überlegen war.

**Befreiung ist kein sicherer Boden:  
Zur liminalen Existenz des Menschen und des Theologietreibens**

In Zeiten kapitalistischer Selbstoptimierung fällt es Menschen schwer, die eigene Existenz als verdankt zu begreifen. Die Versuche, menschliches Leben außerhalb des Mutterleibes zu erzeugen, sind zwar nur zu einem niedrigen Prozentsatz erfolgreich (was selten kommuniziert wird), aber die Menschheit bekommt zunehmend das Gefühl, durch eigene Kraft und mit stählernem Willen alles zu erreichen, was sie nur will. Selbst in der Befreiung von todbringenden Krankheiten hat sie steigenden Erfolg und gegen den Tod will man neuerdings durch Gefriertechniken wie bei der künstlichen Erzeugung des Lebens ansetzen. Der Machbarkeitsmythos ist in unserer Gesellschaft ungebrochen und die Deutungskategorien für gebrochenes oder weniger optimales Leben fallen in den Konzepten der Neuen Rechten wieder hinter jene des Ijobbuches zurück: Wer es nicht schafft, ist zu träge oder zu wenig selbstbeherrscht, auf alle Fälle schuldig, denn nur der Starke gewinnt. Die Befreiung von eigener Begrenztheit ist das Ziel von Selbstoptimierung, mit der der Mensch allerdings zunehmend seine Resonanzfähigkeit verliert, da er nur mehr um sich selber kreist.



Israels Welt erzeugende Erzählung der Befreiung aus der Sklaverei begann hingegen nicht mit zu befolgenden Vorschriften, die man nur strikt genug einhalten müsse, um befreit zu werden. Sie endete vielmehr mit der Einsicht, dass Freiheit konstruktive Regeln braucht, und ist daher unlösbar mit einem Befreiungsgeschehen verbunden, das Menschen nicht selbst herstellen können. Wo aber der Wille zur Selbsterlösung dominiert, braucht es freilich keine Befreiung, keinen befreienden Gott und auch keine Menschen, die einem aus ungeschuldeter Zuwendung bei der Meisterung des Lebens und seiner Abgründe zur Seite stehen. Man kauft sich dafür vielmehr Kompetenz zu, wodurch sogar lebensbewahrende Hilfestellungen zur eigenen Leistung werden, da man sie ja bezahlt hat. Hartmut Rosa sieht unsere derzeitige Gesellschaft deswegen in massiver Bedrohung, weil die Weltbeziehungen der Menschen stumm geworden sind. Die verknüpfenden Ströme über die Resonanzachsen, die Individuen wie soziale Einheiten mit dem Transzendenten, mit den Mitmenschen, den Dingen, aber auch mit sich selbst verbinden, sind versiegt. Rosas neuestes Buch setzt gegen diese Diagnose den Wert der Unverfügbarkeit: Weltbeziehungen sind nur dort in aller Intensität gegeben, wo sie nicht verdinglicht und verzweckt werden, dem Gegenüber die Unabhängigkeit belassen, und dieses nicht für eigene Zwecke vereinnahmt wird. Befreiung geschieht damit nicht nur *von oben*, sondern in Relationalität, die allein Freiheit auch auf Dauer gewährleisten kann, wenn widrige Umstände sie abermals gefährden (vgl. Rosa 2018).

### Allein Relationalität kann Freiheit auch auf Dauer gewährleisten.

Psalm 22,2–5 drückt das Eingebundensein biblischer Befreiung in ein fruchtbares Beziehungsgeschehen eindrücklich aus: Gott wird angerufen als *mein* Gott, obwohl doch der Beter sich von ihm verlassen fühlt. Die Beziehung scheint von göttlicher Seite aus stumm geworden zu sein, da er nicht mehr antwortet (V2f.). Aber weil seit Generationen Menschen ihn angerufen haben und daraufhin erhört worden sind, thront er über dem Lobpreis Israels. Diese majestätische Metapher setzt die beidseitige Beziehung, die nicht nur die Befreiung ermöglicht, sondern dadurch jeweils Gottes Bedeutung erhöht, hervorragend ins Bild. Vertrauen und die explizite Bitte um Befreiung haben die Gottheit immer wieder rettend handeln lassen, woraufhin die Menschen ihren Dank vor versammelter Gemeinde abstatteten. Die Hoffnung, dass auch der den Psalm betende Mensch das tun wird können, wird dann auch erfüllt (V23), wodurch der Lobpreis Israel



sich wiederum mehrt. Befreiung ist zum resonanten Geschehen geworden, das nicht nur die Gottesbeziehung festigt, sondern auch den Glauben der Gemeinschaft und diese daher ein Stück heiler werden lässt.

Der von Gott bewirkte Auszug aus bedrängenden Verhältnissen lässt sich also auch auf ein Einzelschicksal übertragen, wenn Menschen bereit sind, (manchmal sogar hochproblematische) Sicherheiten hinter sich zu lassen in Richtung eines liminalen Raumes, der zwar vorerst keine Gewissheiten oder Sicherheiten bietet, wohl aber Freiheit zur Neuorientierung.

## Literatur

- Crüsemann, Frank (1998), *Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive*, Gütersloh: Kaiser, 2. Aufl.
- Eckhart, Otto (2012), *Deuteronomium 4,44–11,32*, Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament 2).
- Eribon, Didier (2016), *Rückkehr nach Reims*, Berlin: Suhrkamp.
- Exum, J. Cheryl (1983), „You Shall Let Every Daughter Live“. A Study of Exodus 1:8–2:10, Atlanta: Society of Biblical Literature (Semeia 28).
- Fischer, Georg / Markl, Dominik (2009), *Das Buch Exodus*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 2).
- Fischer, Irmtraud (1989), *Wo ist Jahwe? Das Volksklagelied Jes 63,7–64,11 als Ausdruck des Ringens um eine gebrochene Beziehung*, Stuttgart: Verl. Kath. Bibelwerk (Stuttgarter biblische Beiträge 19).
- Fischer, Irmtraud (2000), *Der Schriftausleger als Marktschreier. Jes 55,1–3a und seine innerbiblischen Bezüge*, in: Kratz, Reinhard G. (Hg.), *Schriftauslegung in der Schrift. Festschrift für Odil Hannes Steck zu seinem 65. Geburtstag*, Berlin: Töpelmann (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 300), 153–162.
- Fischer, Irmtraud (2011), *Wieso lässt Gott beim Exodus Pharaos Elitetruppe ersaufen?*, *Bibel und Kirche* 66, 138–143.
- Fischer, Irmtraud (2013), *Die Bibel als Welt erzeugende Erzählung*, in: Strohmeier, Alexandra (Hg.), *Kultur – Wissen – Narration*, Bielefeld: Transcript-Verl., 381–397.
- Fischer, Irmtraud (2014), *Wenn „Völker“ geboren werden, entsteht kein Volk ohne Frauen. Eine gender-faire Reflexion der Sara-Figur im Kontext der Welt erzeugenden Erzählungen der Genesis*, *Hebrew Bible and Ancient Israel* 3, 67–86.
- Fischer, Irmtraud (2015), *Menschheitsfamilie – Erzelternfamilie – Königsfamilie. Familien als Protagonistinnen von Welt erzeugenden Erzählungen*, *Bibel und Kirche* 70, 190–197.
- Fischer, Irmtraud (2016), *Dokumentierte Welt versus Welt erzeugende Erzählung. Aspekte zur Sinn stiftenden Funktion der Bibel*, in: Büttner, Gerhard et al. (Hg.), *Religion lernen*, Babenhausen: Verlag Lusa (Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik 7), 23–32.
- Fischer, Irmtraud (2018a), *Rahel und Lea bauten ganz Israel auf – Rebekka ermöglichte eine gemeinsame Identität*, in: Brett, Mark G. / Wöhrle, Jakob (Hg.), *The politics of the Ancestors. Exegetical and Historical Perspectives on Genesis 12–36*, Tübingen: Mohr Siebeck, 167–183.
- Fischer, Irmtraud (2018b), *Der prophetische Mund als Resonanzraum Gottes*, *Bibel und Kirche* 73, 80–85.
- Fischer, Irmtraud [im Druck], *Zur Einbettung des Individuums in die Welt durch die Reflexion von Resonanzachsen*, in: Wagner, Andreas / van Oorschot, Jürgen (Hg.), *Archaeology of Mind*, Berlin: de Gruyter.
- Goodman, Nelson (1984), *Weisen der Welterzeugung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Janowski, Bernd (2013), *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl., 4. Aufl.
- Kolitz, Zvi (2008), *Jossel Rakovers Wendung zu Gott. Jiddisch-Deutsch*, hg. von Bladde, Paul, mit Zeichnungen von Tommi Ungerer, Zürich: Diogenes (Diogenes Taschenbuch 23785).
- Pasolini, Pier Paolo (1979), *Freibeuterschriften. Die Zerstörung der Kultur des Einzelnen durch die Konsumgesellschaft*, Berlin: Wagenbach.
- Polak, Regina (2017), *Migration. Heimkehr zu Gott und seiner Sozialordnung*, in: Dies., *Migration, Flucht und Religion. Praktisch Theologische Beiträge. 1. Grundlagen*, Ostfildern: Matthias Grünewald, 107–124.
- Richter, Wolfgang (1970), *Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte. Eine literaturwissenschaftliche Studie zu 1 Sam 9,1–10,16, Ex 3f und Ri 6,11b–17*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 101).
- Rosa, Hartmut (2016), *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut (2018), *Unverfügbarkeit*, Wien/Salzburg: Residenz.
- Römer, Thomas (2019), *Auszug aus Ägypten oder Reise in die Wüste? Überlegungen zur Konstruktion der Exodustradition(en)*, in: Ebach, Ruth / Leuenberger, Martin (Hg.), *Tradition(en) im alten Israel. Konstruktion, Transmission und Transformation*, Tübingen: Mohr Siebeck, 89–107.
- Schmid, Konrad (1999), *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verl. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 81).
- Siebert-Hommes, Jopie (1998), *Let the Daughters Live! The Literary Architecture of Exodus 1–2 as a Key for Interpretation*, Leiden et al.: Brill (Biblical Interpretation Series 37).
- Stemberger, Günter (2017), *Die Unterdrückung Israels in Ägypten (Ex 1). Auslegung und Rezeption im rabbinischen Judentum*, in: Ederer, Matthias / Schmitz, Barbara (Hg.), *Exodus. Interpretation und Rezeption*, Stuttgart: kbw bibelwerk, 181–198.
- Utzschneider, Helmut / Oswald, Wolfgang (2013), *Exodus 1–15*, Stuttgart: Kohlhammer (Internationaler exegetischer Kommentar zum Alten Testament).
- Wyss, Stephan (1984), *Fluchen. Ohnmächtige und mächtige Rede der Ohnmacht. Ein philosophisch-theologischer Essay zu einer Blütenlese*, Freiburg: Edition Exodus.
- Zenger, Erich (1986), *Der Gott der Bibel. Sachbuch zu den Anfängen des alttestamentlichen Gottesglaubens*, Stuttgart: Verl. Kath. Bibelwerk, 3. Aufl.

Thomas Söding

# Freiheit des Gewissens – Freiheit des Glaubens

Theonomie und Autonomie bei Paulus im Römerbrief

## ABSTRACT

Die biblische Theologie der Freiheit ist von dem starken Glauben durchdrungen, dass Gott der Befreier ist. In der Moderne wird diese Befreiungstheologie fraglich, weil sie den Verdacht erregt, Menschen würden doch permanent in Abhängigkeit gehalten, wenn sie in ihrer Freiheit auf Gott angewiesen wären. Die Theologie, die diesen Verdacht genährt hat, gehört auf den Prüfstand einer hermeneutisch aufgeschlossenen Exegese, die den ursprünglichen Zusammenhang rekonstruiert. Der Römerbrief des Apostels Paulus belegt ein Konzept, das die Freiheit des Gewissens mit der Freiheit des Glaubens vermittelt. Die Matrix ist eine relationale Anthropologie, die das Ich in den Beziehungen zu anderen Menschen und darin zu Gott charakterisiert sieht. Paulus zeigt, wie in dieser Freiheit ein Ethos universaler Solidarität mit der Klärung einer Erlösungshoffnung einhergeht, die den Horizont menschlicher Freiheit unendlich weitet.

*The biblical theology of freedom is permeated by the deep faith that God is the liberator of all human beings. In modernity, however, this liberation theology faces the criticism that the so-called liberated would remain in permanent slavery because they depend on God. It is a problematic theology which provokes this question. Therefore, a hermeneutical exegesis which reconstructs the original constellation is required. In Romans, Paul develops a concept which correlates both, the freedom of consciousness all human beings have and the freedom of faith, which is the call of all believers. The matrix is a relational anthropology which characterizes the "I" in his and her proper relations to other human creatures and therein to God. Paul witnesses how this freedom combines an ethos of*

*universal solidarity with the hope of eschatological salvation, which affirms the freedom of all human beings in the widest dimensions.*

## | BIOGRAPHY

**Thomas Söding**, geboren 1956 in Hannover (Deutschland), ist Professor für Neues Testament an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum. Er ist Mitglied der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste und des Zentralkomitees deutscher Katholiken. Er berät die Glaubenskommission der deutschen Bischofskonferenz und ist ökumenisch stark engagiert, u. a. in der Commission for Unity des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen und des Lutherischen Weltbundes.

Letzte Veröffentlichungen: Das Christentum als Bildungsreligion (2016); Das Flüchtlingskind in Gottes Hand (2016, mit Robert Vorholt), Die Bibel für alle (2017), Gemeinsam zu Gott beten (2018, mit Moshe Navon).

E-Mail: [thomas.soeding@ruhr-uni-bochum.de](mailto:thomas.soeding@ruhr-uni-bochum.de)

## | KEY WORDS

Gewissen; Glaube; Paulus; Römerbrief; Theologie der Freiheit

## Die Problemstellung

Für das Neue Testament ist Gott der Grund, der Anwalt und Antrieb aller menschlichen Freiheit; Paulus hat diesen Ansatz, der auf den Exodus zurückgeht, die Befreiung Israels aus Ägypten, christologisch rekonstruiert und ethisch orientiert (Vorholt 2018). Im Ersten Korintherbrief hat er die Korrelation zwischen der Freiheit und dem Recht des Apostels reflektiert, einschließlich der Konsequenz, auf ein Recht zu verzichten, wenn dies der Freiheit anderer dient (1 Kor 9). Im Galaterbrief hat er die Ethik der Liebe ins Zeichen der Freiheit gestellt, die Gottes Gebot nicht auflöst, sondern erfüllt (Gal 5). Im Römerbrief hat er die persönliche Heilshoffnung, die sich in der Rechtfertigung durch den Glauben verdichtet, in den großen Horizont der Schöpfungstheologie und der Heilsgeschichte Israels gestellt, so dass der Glaube (Röm 6,18 – 7,6; 8,2.21) wie das Gewissen (Röm 2,4–8; vgl. 13,5) als Orte der Freiheit markiert werden.

## Für die Neuzeit bedeutet menschliche Freiheit in wichtigen philosophischen Strömungen Unabhängigkeit von Gott.

Für die Neuzeit ist hingegen menschliche Freiheit in wichtigen philosophischen Strömungen (Carter/Kramer/Steiner 2007) Unabhängigkeit von Gott. Zu fragen ist, welches Gottesbild diese Konsequenz zeitigt und welches Freiheitskonzept dadurch entsteht. Die Antwort fällt differenziert aus. Philosophisch ist es der aufgeklärte Deismus (Baert 2010), der sich eine metaphysische Determination der Natur dachte, so dass sich Freiräume des Denkens und Handelns nur dann zu öffnen schienen, wenn der Gottesfaktor minimiert wurde.

Theologisch muss zwischen konfessionellen Faktoren differenziert werden. Bei den Reformierten wurde die Prädestination eingangs der Neuzeit auf eine Weise betont, dass sie mit Emanzipation nicht vermittelbar schien und es deshalb besser scheinen mochte, gar nicht von Vorsehung zu sprechen. Bei den Lutheranern wurde die Anthropologie im Zuge des *simul iustus et peccator* so schwarz eingefärbt, dass der Blick auf das eigene Ich nur den todeswürdigen Sünder erkennen durfte, während die Arbeit, die Verantwortung, die Selbstverwirklichung des Menschen von der Gottesbeziehung gelöst wurde. Bei den Katholiken wurde die Ethik während des 19. Jahrhunderts im Zeichen des Naturrechts derart rigide ausgelegt, dass für das eigene Urteil der Menschen kein Platz mehr zu existieren schien.

In allen Varianten konnte die Abwehr einer theologischen Hegemonie für liberales Denken konsequent scheinen. Auf der politischen Bühne ist die Kirche in jeder Konfessionsgestalt ein enormer Machtfaktor, anscheinend ausgestattet mit der Autorität Gottes, aber bis weit ins 20. Jahrhundert auf den Leitungsebenen gegen die Demokratie eingestellt. Freiheit wird im Horizont radikaler Kirchen- und Religionskritik als Unabhängigkeit definiert, als Wille und Möglichkeit der Selbstbestimmung, die nur eine Grenze kennt, die Freiheit anderer Menschen – und heute hoffentlich auch die Belastung des Ökosystems.

### Welche Theologie begründet einen inneren Bezug zur Freiheit des Gewissens wie des Glaubens?

Wenn es aber in der Moderne enge Zusammenhänge zwischen der Freiheitsidee und der Religionskritik gibt, ist im Umkehrschluss zu fragen, welche Theologie einen inneren Bezug zur Freiheit des Gewissens wie des Glaubens begründet und welche Vorstellung von Freiheit in diesem Kontext entwickelt wird. Würde auf die erste Frage eine positive Antwort gelingen, würde auch die zweite beantwortet werden können, weil Glaube und Vernunft, Religion und Ethik, Anthropologie und Theologie in ein dialektisches Entsprechungsverhältnis gebracht würden.

Freiheit wäre dann in der Einheit von Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe zu erkennen, die Jesus (Mk 12,28–34 parr.) und Paulus (Röm 13,8–10) als Erfüllung des Gesetzes gesehen haben. Wo diese Antwort überzeugt, braucht die moderne Freiheitsgeschichte nicht horizontal abgeschottet zu werden, sondern kann sich vertikal öffnen. Gelänge dies, würde die Religion, der Kantischen Kritik eingedenk, einschließlich der Spiritualität, des Kultes und des Dogmas in den Kompetenzbereich der Vernunft einbezogen, ohne rationalistisch verkürzt zu werden; im gleichen Zuge würde die Ethik, die Kant als autonome zu konstruieren versucht hat, in einer relationalen Theozentrik das Universalisierungsgebot mit einer reflektierten Positionalität vermitteln können. Aber ob die Antwort überzeugt, die Freiheit und Liebe verbindet, ist keineswegs ausgemacht, weil der Verdacht im Raum steht, Freiheit würde in der Bibel nur äquivok zur modernen Emanzipationsgeschichte gebraucht.

Bei der Suche nach einer Antwort ist die Exegese gefragt. Sie ist von den philosophischen und systematisch-theologischen Debatten nicht uneinflusst, kann sie aber durch den methodisch kontrollierten Umgang mit den biblischen Texten vertiefen. Ohne die Heilige Schrift gäbe es gar kein

theologisches Diskussionsforum, weil die Bibel, der christlichen Tradition zufolge im Alten wie im Neuen Testament, das grundlegende Gotteszeugnis sammelt, das jeden theologischen Diskurs fundiert, stimuliert, kritisiert und orientiert. Mehr noch: Im Alten wie im Neuen Testament ist die Spannung wie die Verbindung von Autonomie und Theonomie grundgelegt, weil die Frage nach der Geltung des Gesetzes, d. h. nach seiner befreienden Kraft, seiner sanktionierenden Macht und seinem inneren Ethos, einen roten Faden von der Tora bis in die Briefe des Neuen Testaments liefert (Feldmeier/Spieckermann 2012).

### Die Spannung wie die Verbindung von Autonomie und Theonomie ist in der Bibel grundgelegt.

Im Neuen Testament ist Paulus der wortmächtige Denker und Anwalt der Freiheit. Im Römerbrief, den er an die christliche Gemeinde in der Hauptstadt des Imperiums geschrieben hat, wird das Thema auf den Punkt formuliert – politisch sensibel, anthropologisch reflektiert, spirituell und ethisch orientiert.

### Die Stimme des Gewissens

Paulus selbst scheint es gewesen zu sein, der das „Gewissen“, das der Stoa bekannt gewesen ist, in den Sprachschatz des Urchristentums eingebracht hat (Söding 2017), so wie es vor ihm Philo von Alexandrien für das Judentum gelungen ist (Bosmann 2003). Das „Gewissen“ ist für Paulus eine letztverbindliche Instanz nicht nur für die Moral, sondern auch für die Religion eines Menschen. Es zeigt, dass ein Mensch ein Verhältnis zu sich selbst entwickelt; es zeigt zugleich, dass es sich nicht solipsistisch, sondern relational versteht. Schon der griechische Begriff *syneidesis* (*conscientia*) zeigt an, dass das Gewissen nicht die einsame Insel ist, auf die ein Mensch sich zurückzieht, um alle Kontakte zur Mitwelt abubrechen, sondern das Forum eines persönlichen Wissens, eines moralischen Bewusstseins und einer religiösen Überzeugung, auf dem sich das Ich mit anderen verbindet: mit anderen Menschen, aber bei Paulus – ähnlich wie bei Philo – in allem mit Gott.

Der paulinische Begriff des Gewissens unterscheidet sich wegen seiner Theozentrik vom modernen, der vor allem ethisch gefärbt ist, sowohl im Justizwesen (Giersch/Freitag 2015) als auch in der praktischen Philoso-



phie (Schwemmer 2008). Er ist aber eine Mitgift der biblischen Theologie für den heutigen Diskurs (Honnefelder 2007), in dem die Gewissensfreiheit eng mit der Meinungs- und Religionsfreiheit verflochten ist (Schröder 2007). Beim Begriff des Gewissens kehrt also die gleiche Frage wie beim Begriff der Freiheit wieder: ob die Prägung des Begriffs durch den Glauben seinen Sinn verfälscht oder vertieft.

Paulus spricht vom Gewissen sowohl im Blick auf Gläubige als auch im Blick auf Heiden: und zwar solche, die noch nie vom Evangelium gehört haben, und solche, die es zu hören beginnen.

### *Das Gewissen der Gläubigen*

Im Römerbrief schreibt Paulus, dass die Gläubigen die staatliche Macht, als von Gott gesetzte Herrschaft der Gerechtigkeit verpflichtet, anerkennen und unterstützen sollen, auch durch das Steuerzahlen (Röm 13,1–7). Diese Anerkennung soll „nicht des Zornes, sondern des Gewissens wegen“ erfolgen (Röm 13,5). Der „Zorn“ wird in der Exegese teils auf Gott, teils auf den Kaiser bezogen. Im ersten Fall würde der Glaube als Phänomen der Angst gezeichnet, im zweiten die Zustimmung als Zwangshandlung erfolgen. Beides widerspräche der Freiheit des Glaubens. Das „Gewissen“ hingegen, in dem die Zustimmung erfolgen soll, ist der Ort und der Antrieb einer überlegten Entscheidung, die das Recht Gottes in ein differenziertes, aber im Ansatz konstruktives Verhältnis zur politischen Herrschaft setzt.

### **Das Gewissen: Ort einer überlegten Entscheidung, die das Recht Gottes in ein konstruktives Verhältnis zur politischen Herrschaft setzt.**

Was Paulus freilich an dieser Stelle vermissen lässt, ist ein Rekurs auf das Gewissen, das gebietet, einem Unrechtsregime Widerstand zu leisten. Deshalb ist die Auslegungsgeschichte von Röm 13,1–7 über weite Strecken fatal (Wilckens 1983, 43–66). Allerdings entsteht die Deutung, die Unterwürfigkeit geboten sieht, durch einen doppelten hermeneutischen Fehler: Einerseits wird der Passus aus seinem literarischen und historischen Zusammenhang gerissen und zu einer Art staatstheologischer Grundsatzklärung hochstilisiert, die Paulus nicht intendiert hat; andererseits wird der Schlüsselbegriff der *exousia* (lateinisch: *potestas*) nur formal bestimmt, als Fähigkeit, den eigenen Willen gegenüber anderen durchzusetzen, auch wenn sie widerstreben, nicht aber inhaltlich, wie es dem neutestamentlichen Vokabular entspricht: als von Gott verliehene Macht, der Gerech-

tigkeit auch gegen Widerstände zum Durchbruch zu verhelfen. Folgt man der Apostelgeschichte, hat Paulus nicht im Leben daran gedacht, seine Freiheitsrechte nicht zu verteidigen, auch vor Gericht (Omerzu 2002), und nach Lukas durchaus mit Berufung auf sein Gewissen (Apg 23,1).

In der korinthischen Korrespondenz spricht Paulus vom Gewissen der Gläubigen auch im Blick auf innerkirchliche Prozesse. Es zeigt sich, dass dort derselbe Gewissensbegriff vorliegt wie im Römerbrief, der in Korinth geschrieben worden ist. Wie dort geht es um eine Urteilsinstanz, die für die Person, die sie trifft, grundlegende Bedeutung hat; wie dort geht es um Alternativen, denen man nicht ausweichen kann; wie dort geht es um Entscheidungen, die weitreichende Konsequenzen haben.

Im Ersten Korintherbrief sorgt Paulus sich um das „Gewissen“ der „schwachen“ Gläubigen, die durch die „Freiheit“ der „Starken“ (zu denen der Apostel sich selbst zählt) nicht verführt werden dürfen, am Evangelium „Anstoß“ zu nehmen, heißt: gegen ihr Gewissen, gegen die eigenen Glaubensüberzeugungen, zu handeln und am Ende vom Glauben abzufallen (1 Kor 8–10). Das Thema ist „Götzenopferfleisch“, ein Paradebeispiel für die Frage nach der Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben, das durch Religion tief geprägt ist, wenngleich die Götterverehrung eher Loyalität als Bekenntnis zum Ausdruck gebracht hat (Linke 2014). Das Gewissen eines anderen Menschen muss in jedem Fall geachtet werden – auch im eigenen Gewissen. Es kann irren oder, wie in diesem Fall, schwach sein. Das Recht, das es begründet, ist aber nicht schwach und irrt nicht. Es ist ein moralisches Recht, das theologisch begründet ist. Für diejenigen, die über ein starkes, ein gebildetes, ein freies Gewissen verfügen, gilt desto mehr, dass sie ihre Freiheit nicht auf Kosten derer ausleben, für die Jesus Christus gestorben ist (1 Kor 8,11) – ebenso wie für die eigene Person.

Im Zweiten Korintherbrief spricht Paulus – angesichts harter Auseinandersetzungen, die er mit den Korinthern über den Stil seines Apostolates zu führen hat – von der Rechenschaft, die er als Apostel ablegt, nicht nur vor Gott, sondern auch vor den Korinthern. Deshalb appelliert er an ihr Gewissen (2 Kor 5,11). Seine Zuversicht: Wenn sie auf die moralische und religiöse Instanz, die ihnen eigen ist, hören, ohne sich von anderen Stimmen irritieren zu lassen, müssen und werden sie erkennen, wie unbestechlich und wegweisend die paulinische Verkündigung ist, gerade weil sie nicht aufs Überreden, sondern aufs Überzeugen setzt und mit dem Gewissen ein Organ des Hörens, des Nachdenkens und der Vergewisserung anspricht, das den Menschen selbst auszeichnet, unvertretbar, unverwechselbar, unveräußerlich. „Gewissen“ steht hier im Plural, weil alle Gemeindemitglieder

je für sich dem Apostel zustimmen müssen und die Entscheidung nicht auf ein Kollektiv verlagern dürfen.

**Paulus erkennt im Gewissen der Gläubigen eine theologische Instanz, vor der er sich verantworten will und kann, ohne es dominieren zu wollen.**

Sowohl im innerkirchlichen wie im politischen Raum ist das Gewissen für Paulus eine entscheidende Kategorie der Urteilsbildung in der Freiheit des Glaubens. Der Apostel erklärt den Begriff nicht, sondern setzt ihn als bekannt voraus, und wendet ihn auf grundlegende Fragen der Orientierung im Glauben an, die strittig sind und ein persönliches Urteil verlangen. Die Betonung des Gewissens entspricht der Personalität des Glaubens, der Einheit von Ethos und Ritus, der Unterscheidung von Kirche und Staat. Paulus kennt durchaus ein irrendes Gewissen, das von denen, die es besser wissen, akzeptiert werden muss; aber er spricht vor allem von einem erkennenden, einem wissenden Gewissen, das mit dem Selbstbewusstsein der Gläubigen einhergeht und ihnen einen Orientierungssinn verleiht, auf den sie sich verlassen können und sollen. Der Apostel jedenfalls erkennt im Gewissen der Gläubigen eine theologische Instanz, vor der er sich verantworten will und kann, ohne es dominieren zu wollen.

#### *Das Gewissen der Heiden*

Nach Paulus haben nicht nur die Gläubigen, sondern auch die Heiden ein Gewissen. Von heute aus geurteilt, klingt dies selbstverständlich – aber nur, weil in der Bibel mit Paulus diese Klarstellung erfolgt ist. Sie spielt die biblische Schöpfungstheologie in die Anthropologie ein; sie entspricht der Rede von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen; sie ist mit der stoischen Philosophie kompatibel, die auch Sklaven ein Gewissen zuspricht; sie zeigt, dass in den Augen des Apostels die Konversion Menschen nicht zerstört, sondern in der Begegnung mit Gott zu sich selbst bringt (vgl. Gal 2,19f.).

**Nicht nur die Gläubigen, sondern auch die Heiden haben ein Gewissen.**

Im Zweiten Korintherbrief spricht Paulus an einer Stelle auch vom Gewissen derer, die zu Hörern des Wortes werden sollen (2 Kor 4,2): Hier ist das Gewissen die kommunikative Schnittstelle, die der Apostel weiß, nutzen zu können, wenn er das Evangelium verkündet. So revolutionär die Botschaft

von Jesu Tod und Auferweckung ist – sie befreit (2 Kor 3,17). Der Ort dieser Befreiung ist das Gewissen. Im Gewissen wird klar, dass Befreiung nicht Fremd-, sondern inspirierte Selbstbestimmung ist.

Paulus weiß, dass er nicht nur die Freiheit des Glaubens achten muss, wenn er als Missionar Jesu Christi wirkt; er sieht diese Freiheit auch als die Form, die der Glaube findet. Das Gewissen der Heiden, an die Paulus im Zweiten Korintherbrief denkt, ist die Andockstation für die Verkündigung des Evangeliums; im Gewissen nehmen die Hörer das Wort Gottes als ihr eigenes auf. Umgekehrt heißt dies, dass weder die Verkündigung des Evangeliums noch der Glaube, auf den sie aus ist, voraussetzungslos ist. So wie das Evangelium Jesu Christi den Verheißungen der Prophetie entspricht (Röm 1,2), so kommt im Ja des Glaubens die Stimme des Gewissens zum Ausdruck.

### Im Ja des Glaubens kommt die Stimme des Gewissens zum Ausdruck.

Im Umkehrschluss heißt dies, dass die Verkünder die Gewissensfreiheit derer achten, ja fördern müssen, an die sie sich wenden. Paulus hat über ein „Nein“ aus Gewissensgründen nur an einer einzigen Stelle nachgedacht: beim Widerspruch der Juden, der aus „Eifer für Gott“ resultiert (Röm 10,2), weil der Monotheismus Israels nicht mit der Christuserkenntnis des Glaubens in Übereinstimmung gebracht wird. Wer hermeneutisch mit Paulus über Paulus hinauszugehen bereit ist, wird den theologischen Fokus des Apostels auf Israel rekonstruieren und die Weitung der Gewissensthematik auch für die Heiden nachvollziehen können, nur dass dann schöpfungstheologisch argumentiert werden muss, während dort geschichtstheologisch argumentiert wird.

Im Römerbrief spricht Paulus vom Gewissen der Heiden dort, wo er argumentiert, dass Gott in seiner Gerechtigkeit mit heiligem Zorn auf die Sünde von Juden und Heiden reagiert (Röm 1,19 – 3,20). Dieser Zorn wird in Jesus Christus durch Gottes rettende Macht verwunden (Röm 1,16f.). Aber er ist deshalb nicht ungeschehen gemacht, sondern in derselben Gerechtigkeit begründet, die zur Rechtfertigung der Gläubigen, zur Rettung ganz Israels und zur Erlösung des Kosmos führt. Um die Gerechtigkeit des Zornes Gottes und die Erlösungsbedürftigkeit eines jeden Menschen zu begründen, argumentiert Paulus mit der ethischen Verantwortung, die alle Menschen haben. Sie alle haben einen moralischen und religiösen Kompass – dem sie aber nicht folgen, obgleich sie es könnten und sollten. Die Juden haben zwar die Tora, halten sie aber nicht (Röm 2,17–29); die Heiden haben ihr

Gewissen – und verstoßen dagegen (Röm 2,12–16). Deshalb sind beide, Juden wie Heiden, auf die Gnade der Rechtfertigung angewiesen, die im Glauben angenommen werden kann.

Das Gesetz thematisiert Paulus in diesem Argument nicht als eine Kraft, die zum Sündigen verführt, weil es heilig ist und das Vorrecht Gottes wahrt (wie in Röm 7), sondern als Urkunde des Willens Gottes, sowohl seines Heils- als auch seines Gestaltungswillens, der Israel das Leben im Land der Verheißungen bahnen soll. Wie es scheint, hat Paulus nicht nur, aber vor allem an den Dekalog und an das Liebesgebot gedacht (vgl. Röm 13,8–10). Die Offenbarung des Gesetzes gehört zu den heilsgeschichtlichen Privilegien Israels (vgl. Röm 9,1–5), die eine besondere Sendung, aber auch eine spezifische Verantwortung der Juden begründen. Paulus, der Jude, arbeitet heraus, wie vergeblich es wäre, sich darauf berufen zu wollen, durch die Aufstellung des Gesetzes von Gott ausgezeichnet zu sein, wenn keine Taten folgen.

Diese Kritik ist keine antijüdische Invektive, zu der die Passage in der christlichen Auslegung oft gemacht worden ist, sondern genuin jüdisch: Ausdruck reflektierter Selbstkritik in der Hoffnung auf eine Alternative, die Gott selbst mit der Sendung des Messias schafft. Die Kritik, die Paulus übt, ist die Kehrseite einer grandiosen Aussicht: dass nämlich Gott selbst als Lehrer seines Volkes das Gesetz den Menschen ins Herz schreibt, so dass es ihnen nicht als äußere Autorität begegnet, sondern als innerer Antrieb zuteilwird; das ist die Verheißung des Neuen Bundes (Jer 31,31–34), der Bewegung in die Gottesgeschichte Israels bringt, weil er nicht in einer bestimmten Situation aufgeht, sondern immer neue Horizonte öffnet (Fischer 2005, 172–176). In dieser Perspektive nimmt auch Paulus das Motiv auf: Der Neue Bund ist der Bund der Freiheit, weil er, der Tora gemäß, vom Geist Gottes erfüllt ist (2 Kor 3,6–17), so dass die Gläubigen erkennen, dass Gottes Licht im eigenen Herzen entzündet worden ist (2 Kor 3,18 – 4,6); das Letzte Abendmahl ist die Feier dieses Neuen Bundes, den Jesus durch die Hingabe seines Lebens gestiftet hat (1 Kor 11,23–26).

### Auch das, was das Gewissen den Heiden sagt, ist verbindlich.

Um die Verbindlichkeit des Gewissens zu unterstreichen und damit die Heiden nicht aus der Verantwortung zu entlassen, verbindet Paulus es in Röm 2 mit dem „Gesetz“. Der Bezug zur Tora ist dialektisch: Es gibt keine Identität, aber eine Analogie, weil auch das, was das Gewissen den Heiden sagt, verbindlich ist und weil die Tora nach Paulus (der mitten im Juden-

tum seiner Zeit steht) die Ordnung der Schöpfung expliziert und damit ein Korrelat zu dem ist, was philosophisch betrachtet „Naturrecht“ genannt werden kann (differenziert von Frenschkowski 2016).

Paulus formuliert den Zusammenhang so, dass er von Autonomie spricht (Röm 2,14–16):

*„<sup>14</sup>Wenn die Heiden, die das Gesetz nicht haben, der Natur gemäß tun, was des Gesetzes ist, sind sie, die das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz (ἑαυτοῖς εἶσιν νόμος). <sup>15</sup>Sie weisen auf das Werk des Gesetzes, das in ihr Herz geschrieben ist, weil ihr Gewissen mit Zeugnis ablegt und ihre Gedanken einander anklagen und verteidigen <sup>16</sup>am Tag, da Gott das Verborgene der Menschen richtet, gemäß meinem Evangelium, durch Christus Jesus.“*

Paulus denkt in Röm 2 nicht nur eschatologisch, sondern auch schöpfungs- und geschichtstheologisch. Er spricht von den Heiden als denen, die zwar nicht das Geschenk der Tora erhalten haben, aber deshalb doch nicht orientierungslos sind. Sie sind vielmehr autonom – weil sie ein Gewissen haben. Es ist ihnen nicht eine fremde Macht, der sie sich fügen müssten; sie selbst sind es, denen sie folgen sollen. Das Gewissen ist die Stimme ihres eigenen Herzens, in dem niemand anderes spricht als sie selbst – und in ihnen Gott. Was das Gewissen sagt, ist verbindlich, also Gesetz, *nomos*. Deshalb ist die Autonomie, von der Paulus schreibt, alles andere als Willkür oder Laissez-faire. Sie ist vielmehr Selbstbestimmung – nach Kriterien, die aus dem Menschsein selbst abgeleitet sind.

**Autonomie ist alles andere als Willkür. Sie ist Selbstbestimmung – nach Kriterien, die aus dem Menschsein selbst abgeleitet sind.**

Die Autonomie, von der Paulus schreibt, ist inhaltlich qualifiziert: durch die Natur (*physis*). Paulus verwendet einen philosophisch-theologischen Begriff, der ein Äquivalent zur Schöpfung ist, aber hier passt, weil der Apostel nicht die Genesis voraussetzen will, wenn er über die Heiden aus den Völkern spricht. Der Begriff der Natur, den Paulus hat, ist freilich seinerseits historisch bedingt, wie die Polemik gegen die Homosexualität zeigt, die nach Röm 1,16 *contra naturam* (*para physin*) sein soll. Aber auch wenn diese Einschränkung immer wieder übersehen wird und deshalb zu problematischen Konsequenzen in der kirchlichen Sexualethik geführt hat, lässt sich nicht übersehen, dass Paulus mit der „Natur“ eine normative Größe einführt, die mit der Berufung zur Gottesebenbildlichkeit der Menschen

(Gen 1,26f.) kompatibel sein soll und eine große Koalition mit der Philosophie begründet, auch wenn der Begriff der Natur selbst ebenso strittig bleiben wird wie die anthropologischen und ethischen Konkretionen.

Für Paulus ist das Gewissen, dessen Ruf Gesetz ist, keine formale Möglichkeit, so oder so zu entscheiden, sondern eine Gabe des Schöpfers, die angenommen und gebraucht werden soll. In Röm 2 redet er nicht vom irrenden, sondern vom gebietenden und richtenden Gewissen. Der Apostel hat keinen Zweifel, dass der Kompass des Gewissens auf das Rechte, das Gerechte und Gute zeigt und dass Sünde immer ein Verstoß gegen das Gewissen ist, das gerade deshalb geschützt werden muss. Er denkt nicht, dass das Gewissen etwas gebieten kann, was gegen die Natur (*physis*) geht, die für ihn die Schöpfungsordnung Gottes ist; er redet von Autonomie, weil das Gewissen, das zur Geschöpflichkeit aller Menschen gehört, ihnen gebietet, zu tun, was es sagt, und im Streit gerecht beurteilt, was sie getan haben. Das Gesetz hat allerdings keine Kraft, der Macht der Sünde zu widerstehen. Es klagt an, aber es kann nicht bewirken, seinem Ruf zu folgen. Im Gegenteil: In ihrem Gewissen wird den Menschen nicht nur klar, was sie tun sollen, sondern auch, was sie tatsächlich getan haben. Daraus resultiert ein Dilemma, strukturanalog zu dem, was nach Röm 7 Adam, also jedem Menschen widerfährt, der mit dem Gesetz, dem Gebot Gottes, konfrontiert wird.

### Das Gewissen ist ein Organ der Gottesebenbildlichkeit aller Menschen – ob Mann oder Frau, jung oder alt, Sklave oder Freier.

In Röm 2 schreibt Paulus über das Gewissen der Heiden, die Gottes Geschöpfe sind, aber nicht an Gott glauben. Es gibt kein spezielles Gewissen für Heiden oder für Juden und für Christen. Es gibt nur ein Gewissen – in jedem einzelnen Menschen. Dieses Gewissen wird unterschiedlich gebildet; es wird durch Religion und Kultur beeinflusst. Es kann stark oder schwach sein. Aber es ist ein Organ der Gottesebenbildlichkeit des Menschen – ob Mann oder Frau, jung oder alt, Sklave oder Freier, macht keinen entscheidenden Unterschied. Aus diesem Grund kann das Gewissen auch das Organ sein, Gottes Wort zu hören – wenn der Geist Gottes am Werk ist (2 Kor 4,2). Dieses Gewissen wird nicht etwa verbogen, sondern kommt als es selbst zur Wirkung, wenn im Glauben beurteilt werden muss, was wahre und falsche Lehre, echter und unechter Dienst ist. Immer ist es Gott, der das Gewissen schenkt und schärft; immer ist es das Gewissen, das unter den Menschen gebildet werden muss, so dass es das Gute erkennt und nicht nur



den Übertreter anklagt, sondern auch den Gerechten motiviert, der Stimme des Gewissens zu folgen – in Freiheit.

Die Autonomie des Gewissens wird durch den Glauben an das Evangelium nicht etwa obsolet, sondern relevant. Sie kommt zum Bewusstsein ihrer selbst. Sie weiß um ihre Schwäche, Wollen in Handeln zu übertragen, ohne deshalb in Verzweiflung zu verfallen. Sie weiß sich von Gott angenommen und im Einklang mit dem Gesetz gebildet, ohne daraus Ansprüche vor Gott abzuleiten. Sie weiß sich aufgehoben und bestärkt in der Kraft des Geistes, ohne die Versuchung zum Bösen zu unterschätzen. Die Freiheit des Glaubens setzt die Freiheit des Gewissens voraus. Die Gewissensfreiheit findet in der Glaubensfreiheit zur Einheit von Gottes- und Nächstenliebe.

### Die Orientierung des Glaubens

Der Sache nach spricht Paulus von der Freiheit des Gewissens – aber nicht dem Wort nach. Freiheit sieht er nicht nur als Möglichkeit, sich zu entscheiden, sondern als eine Gabe Gottes, die angenommen sein will, damit sie genutzt werden kann. Deshalb ist die Freiheit für ihn eine Heilsgabe (Gal 5,1.13). Diese Perspektivierung schließt nicht aus, dass Paulus die moralische Verantwortung betont, die ein Mensch auch dann zu tragen hat, wenn er nie vom Gesetz oder vom Evangelium gehört haben sollte – oder seine Gründe hat, das eine wie das andere abzulehnen. Doch die Theologie des Gewissens von Heiden und Christen zeigt, dass es keinen scharfen Kontrast, sondern eine innere Einheit gibt, die freilich die eines tiefgreifenden Wandels, einer echten Konversion, einer begnadeten Lebenswende ist.

### Freiheit sieht Paulus als eine Gabe Gottes, die angenommen sein will, damit sie genutzt werden kann.

Neben dem Galaterbrief ist der – gleichfalls rechtfertigungstheologisch orientierte – Römerbrief ein Hauptzeuge der paulinischen Freiheitstheologie. Die politischen Dimensionen stehen dem Apostel deutlich vor Augen. Genau deshalb entwickelt er, was ihm Freiheit ist, theologisch. Gott schenkt die Freiheit – so dass sie der Menschen eigene Freiheit ist, die sie verspielen, wenn sie sündigen, und gewinnen, wenn sie Gott und den Nächsten lieben.

An zwei Stellen führt Paulus diese Theologie der Freiheit weiter aus: zum einen im Anschluss an seine Theologie der Taufe (Röm 6,1–11), da es ihm

um die ethischen Konsequenzen der Rechtfertigungsgnade geht, und zum anderen zum Abschluss seiner komplexen Begründung der Rechtfertigungsthese (Röm 3,21–31), da es ihm um die kosmischen Dimensionen der Erlösung zu tun ist (Röm 8,15–30).

### *Die Glaubensfreiheit im Dienst der Gerechtigkeit*

Paulus muss – oder will – sich im Römerbrief des Vorwurfs erwehren, seine Gnadentheologie relativiere die Ethik (Röm 6,1.15). Er zeigt im Gegenteil, dass die Gerechtigkeit Gottes, der sich die Rechtfertigung der Gläubigen verdankt (Röm 1,16f.), die Gerechtigkeit der Menschen nicht nur fordert, sondern auch formt. Um diesen Gedanken zu fassen, baut Paulus den Gegensatz zwischen Sklaverei und Freiheit auf, von dem die antike Sozialgeschichte geprägt ist. Ein drittes gibt es nicht. So ist auch der Mensch in seinem Verhältnis zum Guten und zum Bösen, zum Leben und zum Tod nicht in einer neutralen Zone, sondern immer schon berufen und entschieden. Die Alternative, die sich den Menschen stellt, besteht darin, entweder „Knechte der Sünde“ zu sein (Röm 6,17) oder Knechte der Gerechtigkeit (Röm 6,16). Die erste Sklaverei ist der Inbegriff von Unfreiheit, weil sie zum Tode führt, die zweite der Inbegriff der Freiheit, weil sie Gottesdienst ist (Schnelle 2016). In zwei paradoxalen Sätzen bringt Paulus diese Dialektik zum Ausdruck.

### *„Knechte der Sünde“ oder Knechte der Gerechtigkeit?*

Der positive Satz lautet:

*„Befreit von der Sünde, dient ihr der Gerechtigkeit“* (Röm 6,18).

Der negative:

*„Als ihr Knechte der Sünde wart, wart ihr frei von Gerechtigkeit“* (Röm 6,20).

Beide Sätze passen zusammen. Sünde ist für Paulus nicht nur moralisches Versagen, sondern eine Unheilsmacht, die sich aus vielen Verletzungen des Rechtes Gottes wie der Menschen und der ganzen Schöpfung aufbaut, so dass die Folgen eine tödliche Kraft aufbauen, der niemand sich entziehen kann, auch wenn sie kein Verhängnis ist, sondern sich durch jedes neue Fehlverhalten neu aufbaut. Wer unter der Macht der Sünde steht, ist unfrei, nämlich dem Tod unterworfen, dem sich alle hingeben, die sündigen. In Röm 7 wird Paulus die Selbstentfremdung des Menschen analysieren, der

das Gute will, aber nicht tut, so dass der innere Zwiespalt zwischen Wollen und Vollbringen nicht mehr zu schließen ist (Röm 7,15–17). Die paulinische Formulierung in Vers 20, wer sündigt, sei „frei von Gerechtigkeit“, ist bittere Ironie. Freiheit ohne Gerechtigkeit ist keine, weil sie das Ich gegen Gott und den Nächsten stellt, damit aber im Innersten auch sich selbst verfehlt.

### Freiheit ohne Gerechtigkeit ist keine, weil sie das Ich gegen Gott und den Nächsten stellt.

Umgekehrt ist nach Paulus nur frei, wer nicht mehr unter der Herrschaft der Sünde steht. Die Sklaverei der Sünde zu verlassen, übersteigt jedoch die Macht von Menschen, so wichtig auch die Ethik des guten Lebens ist. Deshalb spricht Paulus in Vers 18 von der Befreiung im Passiv: Subjekt ist Gott. Er allein ist der Befreier von der Macht des Bösen, der Sünde wie des Todes. Paulus bezeugt, dass Gott diese Befreiung durch Jesus Christus ein für alle Mal gewirkt hat (Röm 3,21–26; 6,10) und dass sie im Glauben den Menschen zuteil wird (Röm 1,16f.). Da es aber der gerechte Gott ist, der befreit, führt die Befreiung keinesfalls zu irgendeiner Art von Ungerechtigkeit, sondern im Gegenteil zu jeder Art von Gerechtigkeit (vgl. Röm 6,13). Ihr zu dienen, ist Ausdruck der Freiheit und Gewinn an Freiheit, weil es für Paulus zum Wesen des Menschen gehört, kein Egoist zu sein, sondern in der Liebe zu Gott und zum Nächsten sich selbst zu finden.

Der paulinische Ton liegt auf der positiven Variante, während die negative den dunklen Hintergrund bildet. Deshalb greift der Apostel die positive Variante noch einmal auf:

*„Jetzt aber, befreit von der Sünde, dient ihr Gott und habt eure Frucht zur Heiligung, deren Ende ewiges Leben ist“ (Röm 6,22).*

Der eschatologische Horizont weitet das Denken über den Verantwortungsbereich der Ethik hinaus. So wichtig er ist – der Raum der Freiheit ist unendlich weiter. Er wird von Gott selbst eröffnet. Wo gegenwärtig Gerechtigkeit geübt wird, ist ein Vorgeschmack bereits zu spüren.

Freiheit als Autarkie oder als Ataraxie verstanden, ist für Paulus ein Ding der Unmöglichkeit. Autarkie ist eine Illusion, weil Menschen immer in Beziehungen leben und unter Einflüssen stehen; wesentlich ist nur, wem sie Macht über sich geben – und dass sie es aus eigenem Antrieb tun, aus eigener Überzeugung und in eigener Verantwortung. Autarkie ist für Paulus geradezu ein Horror, weil es unmenschlich wäre, sich von der Beziehung

zu anderen abzuschneiden; gleichzeitig ist es für Paulus kein Humanitätsgewinn, sondern ein Verlust an Menschlichkeit, den Dienst an der Gerechtigkeit nicht als Dienst an Gott zu gestalten, weil die Gerechtigkeit Gottes die menschliche Gerechtigkeit übersteigt und unterfängt, so dass ihre Grenzen ins Unendliche geweitet werden, ins Vollkommene.

### Der Herzschlag der Freiheit ist die Liebe.

Aus demselben Grund ist Freiheit nicht Ataraxie, so sehr die Stoa sie auch ethisch veredelt hat. Denn entscheidend ist für Paulus gerade nicht die Fähigkeit, sich nicht betreffen zu lassen und inneren Gleichmut zu bewahren, komme, was da wolle. Vielmehr sind Empathie und Sympathie Ausweis wahren Menschseins und deshalb auch verantworteter Freiheit. Für Paulus ist der Herzschlag der Freiheit die Liebe.

#### *Die Geistesfreiheit mitten in der Welt*

Wie Paulus in Röm 6 die ethischen Dimensionen der Freiheit ausleuchtet, so in Röm 8 die kosmischen. Zu Beginn rekapituliert der Apostel, warum diejenigen, die an Jesus Christus glauben, keine Angst vor Gottes Gericht zu haben brauchen, sondern sich auf die Vollendung freuen dürfen: Sie sind von der Sünde und vom Tod befreit. Die Formulierung ist freilich riskant; sie lässt aufmerken:

*„Denn das Gesetz des Geistes des Lebens in Christus Jesus hat dich befreit vom Gesetz der Sünde und des Todes“ (Röm 8,2).*

Die Sprache ist nicht ganz leicht verständlich, weil Paulus mit dem Begriff des Gesetzes spielt. Im Vor- wie im Nachsatz denkt er (was in der Exegese strittig ist) an die Tora – aber unter gegensätzlichen Aspekten. Im Nachsatz steht das Gesetz als Instanz vor Augen, die mit der Sünde und dem Tod verbunden ist, weil es die Sünder verurteilt (Röm 5,13f.) und allein durch seine Existenz zum Sündigen verleitet (Röm 7,7–11), wie Adam es nach der Sündenfallgeschichte erfahren hat (Gen 3,1–6). Im Vorsatz aber ist das Gesetz jene Macht, die vom Geist Gottes durchdrungen und in Jesus Christus erfüllt ist. Es ist das Gesetz, das seine genuine Bestimmung gefunden hat, Zeuge des Heilswillens Gottes zu sein, Richtschnur der Ethik und Wegweiser des Reiches Gottes. Insofern es vom Geist Gottes erfüllt ist, also Gottes Geist es als Medium seines Wirkens nutzt, und insofern es „in Christus“

das Leben vermittelt, weil es im auferstandenen Gekreuzigten seinen Ort findet, kann Paulus an dieser Stelle schreiben, dass es das Gesetz ist, das befreit – vom Gesetz, sofern es verführt und verurteilt. Der Sache nach liegt eine genaue Parallele zu Röm 6,18 und 6,22 vor: Gott befreit. Allerdings wird hier das Medium genannt: das Gesetz – nicht aus sich, sondern aufgrund des Heiligen Geistes, der „in Christus“ das Leben schenkt. Die Befreiung ist nötig, nach Röm 8 wie nach der gesamten paulinischen Theologie, weil Menschen in Unfreiheit leben; sie ist möglich, weil der Geist das Leben der Menschen von Grund auf erneuert.

**Befreiung ist nötig, weil Menschen in Unfreiheit leben,  
und sie ist möglich, weil der Geist das Leben erneuert.**

Die christologische Begründung, die direkt folgt, rekuriert auf die Inkarnation des Sohnes Gottes, den Gott gesandt hat, um die Menschen gerade dort zu retten, wo sie im Unheil stecken (Röm 8,3). Zugleich macht Paulus deutlich, was für ihn Geistesfreiheit ist: Der Heilige Geist öffnet die Menschen für die Welt Gottes und weitet damit den Horizont ihres Denkens, ihres Fühlens und Betens; dadurch wächst ihre Freiheit: nicht nur ihre Möglichkeit, sondern ihre Lebenswirklichkeit.

Die Ethik, die in dieser Befreiung angelegt ist, skizziert Paulus mit dem Kontrast zwischen „Fleisch“ und „Geist“ (Röm 8,5–13): einer Selbstbezüglichkeit, die sich durch die Reduktion des Lebens auf die Bedürfnisbefriedigung reduziert und deshalb der Gier verschreibt, und einer Offenheit für Gott und den Nächsten, die vom Geist verbunden werden.

Dieser Ethik des Geistes, die der Freiheit zum Ausdruck verhilft, entspricht eine Spiritualität, die der ganzen Schöpfung eingedenk ist und im Gebet (Löhr 2009) ebenso die Freiheit des Glaubens zum Ausdruck bringt wie die Nächstenliebe. Paulus setzt wie in Röm 6 so an, dass er Knechtschaft und Freiheit kontrastiert:

*„Ihr habt ja nicht den Geist der Knechtschaft empfangen, der wieder Angst macht, sondern ihr habt empfangen den Geist der Sohnschaft, in dem wir rufen: ‚Abba, Vater‘“ (Röm 8,15).*

Wie in der Parallele Gal 4,6–8, wo gleichfalls das aramäische „Abba“ steht, kommt im Gebet der Status der Gläubigen als „Sohn“ Gottes zum Ausdruck, d. h. als erbberechtigte Vollmitglieder des Hauses Gottes, als Brüder – und Schwestern – Jesu Christi, des Sohnes Gottes.

Die Anrede „Abba“, die tief im Judentum wurzelt und jesuanisch neu gefüllt wird (vgl. Mk 14,36), bringt ein tiefes Vertrauen auf Gott zum Ausdruck, verbunden mit einer tiefen Liebe zu Gott (Navon/Söding 2018). Man kann erwägen, ob Paulus mit dem ersten Wort das gesamte Vaterunser einspielen will, das in seinem aramäischen Original mit „Abba“ begonnen haben wird. Wenngleich diese Referenz nicht sicher nachgewiesen werden kann, zeigt allein die Anrede, wie der Dienst Gottes zu verstehen ist, der dem Dienst an der Sünde entgegensteht. Im Glauben wird der Gottesdienst – im umfassendsten Sinn des Wortes – gewollt, geliebt und gestaltet, aus eigenem Antrieb und aus innerer Überzeugung. Durch das Wirken des Geistes werden die Gläubigen zu einer Freiheit geführt, die sie nicht spürten, wenn sie nicht die Möglichkeit hätten, „Abba“ zu rufen. Im Gebet kommen die Freude des Glaubens, das Selbstbewusstsein der Betenden und die Berufung der Kirche zum Ausdruck.

In der Perspektive des Betens werden Erfahrungen und Entdeckungen der Freiheit deutlich, die in säkularen Debatten nicht eingeholt werden können, für Gläubige aber wesentlich sind. So wie Paulus sie – als Erster in der christlichen Tradition – entfaltet, stehen sie einer Freiheitsethik der Gerechtigkeit nicht nur nicht im Weg, sondern beflügeln sie, so wie umgekehrt der Einsatz für Gerechtigkeit das Beten inspiriert.

Die hohe Fähigkeit zur Empathie und die große Bereitschaft zur Solidarität des Betens kommen in der Fortsetzung des Arguments zum Ausdruck, die gleichfalls die Freiheit des Glaubens anschaulich macht. Paulus spielt die Spannung von „Schon“ und „Noch nicht“ ein, die seine gesamte Eschatologie prägt. Paulus gibt seiner Hoffnung Ausdruck, dass „die Schöpfung selbst befreit werden wird von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes“ (Röm 8,21). Mit der Schöpfung meint Paulus hier nicht nur die Menschheit, sondern die gesamte Welt, die Gott erschaffen hat. Die „Vergänglichkeit“ ist die Endlichkeit, der die Schöpfung nach Vers 20 unterworfen ist – jenseits von Eden (Dochhorn 2017). Alles, was lebt, muss sterben. Alles, was lebt, wird auch leiden. Aber in allem Leid kann die Hoffnung auf Freude und Glück wachsen, gerade dann, wenn Gott Glauben geschenkt wird.

### Für Paulus ist Religion der Schrei nach Freiheit.

Paulus schreibt, „dass die ganze Schöpfung ächzt und seufzt bis jetzt“ (Röm 8,22). Das Ächzen drückt die Last der Not aus, die sie leidet, das Seufzen eine Hoffnung, für die nichts zu sprechen scheint. Aber Paulus ist im Glau-

ben überzeugt, dass aller Kreatur eine Hoffnung eingestiftet ist, mit der Schöpfung – auch wenn sie diese Erwartung nicht zu verstehen, geschweige denn auszudrücken vermag. Nach Röm 8,19 kennt sie eine „Sehnsucht“, die darauf aus ist, dass die Söhne und Töchter Gottes offenbar werden. Die Referenz bilden nicht Mythen von Mutter Erde (so aber Friesen 2017), sondern Apokalypsen leidender Gerechter, die Gott wider allen Augenschein nicht im Stich lassen wird.

Paulus sieht eine Solidarität aller Kreatur, die sich theozentrisch erschließt. Ihr entspricht die Solidarität der Gläubigen, auf deren Offenbarung als Kinder Gottes die Schöpfung harrt, weil sie die Speerspitze der eschatologischen Vollendung ist. Die Gläubigen teilen nicht nur das Leid aller Kreatur (von der menschlichen Verantwortung für ökologische Katastrophen hatte Paulus noch keinen Begriff), sondern auch ihre Unfähigkeit, die angemessenen Worte zu finden, um den Notschrei als paradoxes Zeugnis der Hoffnung zu artikulieren. Allerdings steht ihnen der Geist Gottes bei und lehrt sie zu beten – mit dem „Abba“, das der Freiheit ihrer Gotteskindschaft Ausdruck verleiht (Röm 8,26).

In seiner „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ hatte Karl Marx 1844 offenbar Paulus im Sinn, als er schrieb: „Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüth einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist“. Deshalb ist für Marx Religion „Opium des Volkes“. Sie lähmt den Einsatz für irdische Gerechtigkeit, weil sie auf die Gerechtigkeit Gottes verweist. Für Paulus aber ist sie der Schrei nach Freiheit, der nüchtern und wachsam macht, sensibel für Ungerechtigkeit und selbstbewusst im Glauben. Die Hoffnung, dass es mit Gott eine Größe im Jenseits gibt, die jedes Diesseits zu einem Ort der Freiheit werden lassen kann, lähmt nicht etwa das gesellschaftliche Engagement, sondern stimuliert es – wie der Zusammenhang zwischen Ethik und Gebet klar zeigt.

**Die Freiheit des Betens, die Freiheit der Mündigen,  
die Freiheit der Leidenden, die Hoffnung haben,  
ist befreite, begnadete, inspirierte Freiheit.**

Die Freiheit des Betens, die Freiheit der Mündigen, die Freiheit der Leidenden, die Hoffnung haben, ist befreite, begnadete, inspirierte Freiheit. Nur deshalb kann sie beten; nur deshalb kann sie eine Hoffnung auf Erlösung nicht nur als persönlichen Wunschtraum haben, sondern als Option für die Zukunft der ganzen Schöpfung.



### Die Lösungsperspektive

Die paulinische Theologie der Freiheit, sei es des Gewissens, sei es des Glaubens, hat eine Form, die in den Theologien der Neuzeit bis weit ins 20. Jahrhundert hinein nicht hinreichend gefüllt, ja, verzerrt worden ist. Mangelnde ökumenische Gesinnung war ebenso verantwortlich wie anti-aufklärerisches Ressentiment. Verhängnisvoll war eine Befangenheit in Weltbildern, die in Stein gemeißelt schienen, aber schnell verblasst sind.

Der Deismus verstellt sich den Blick zur *creatio continua*, ohne die es kein eschatologisches Heilshandeln gäbe, von dem aber Paulus überzeugt ist, so dass ihm ein mechanistischer Naturalismus vollkommen fremd, eine lebendige Welt, die Gottes Spuren trägt, aber nah ist (Feldmeier/Spieckermann 2018). Die reformierte Prädestinationstheologie engt die Handlungsspielräume von Menschen durch Verweis auf Gottes Prärogative ein, während bei Paulus die göttliche Vorsehung gerade die Freiheitsräume der Menschen öffnet (Schrage 2005). Die lutherische Anthropologie verweist zwar auf Paulus, wenn sie im Ungläubigen nur den Sünder und noch im Gläubigen den *simul iustus et peccator* entdeckt, unterschätzt darin aber die Willensfreiheit des Menschen, die durch Gott erschaffen ist, auch nach Paulus – der freilich, schärfer als der Idealismus, reflektiert, dass und weshalb der gute Wille allein noch nicht das Gute bringt (Barclay 2008). Die katholische Lehre hat im 19. Jahrhundert durchaus zu Recht die Zusammengehörigkeit von „Glaube“ und „Sitten“ betont; sie hat aus Gründen der Universalisierbarkeit auch eine naturrechtliche Argumentation entwickelt, die mit den aufkommenden Natur- und Rechtswissenschaften kompatibel sein sollte; aber sie hat einen ungeschichtlichen Naturbegriff zugrundegelegt und sich in ihrer Berufung auf Paulus nicht historisch-kritisch orientiert und deshalb geschichtliche Bedingungen seiner Positionen nicht methodisch von gültigen Ansprüchen unterschieden, obgleich sie theoretisch dazu in der Lage gewesen wäre. Das Ergebnis war – und ist teilweise noch – ein moralischer Paternalismus, der so ziemlich das genaue Gegenteil der paulinischen Freiheitstheologie ist.

### Das Potential der paulinischen Freiheitstheologie ist längst nicht ausgeschöpft.

Wenn ohne jede hermeneutische Nostalgie, vielmehr in problemorientierter Schriftauslegung das paulinische Zeugnis über die Freiheit von Gewissen und Glaube neu zur Diskussion gestellt wird, dann nicht in der Erwartung,

dass die Komplexitätsgewinne, die durch den Gang der Wissenschaften und die Modernisierung der Lebenskulturen entstanden sind, reduziert werden sollten, sondern weil die frühmoderne Rezeption längst nicht das Potential der paulinischen Freiheitstheologie ausgeschöpft, sondern im Gegenteil vielfach verkannt hat, so dass im Gegenzug auch die Freiheitsidee, die sich anti-kirchlich und anti-theologisch gibt, unterkomplex geblieben ist.

Im weltweiten Diskursraum ist Religion ein Kommunikationsfaktor erster Güte. Ihn außen vor zu lassen, ist die Versuchung einer intellektuellen Elite, der sie besser widersteht. Alain Badiou hat Paulus als einen Denker gewürdigt, der im Blick auf den Gekreuzigten, des zu höchsten Ehren gebrachten Opfers, das Bürgerrecht für alle gedacht habe, gebunden allein an das Bekenntnis des Glaubens, aber bereit, in aller Freiheit öffentlich Zeugnis abzulegen. Giorgio Agamben hat in seinem Römerbriefkommentar reflektiert, dass in der Verkündigung eines unschuldigen Opfers als Retter die Option für eine universale Friedensordnung begründet ist, die den Tod überwindet. Slavoj Žižek hat in Paulus den Theoretiker einer Revolution gesehen, der mit der Möglichkeit des Neuen rechnet und dadurch der Freiheit ein entscheidendes geschichtliches Gewicht gibt. Auch Jürgen Habermas hat mit der Rechtfertigung ein typisch paulinisches Thema aufgenommen, um die Konfliktkultur einer pluralistischen Gesellschaft zu zivilisieren. Die Möglichkeiten eines philosophisch-theologischen Dialoges, in dem die paulinische Freiheitstheologie Gewicht erhält, erscheint seit der Jahrtausendwende weit günstiger als beim Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert. Freilich muss die Theologie diesen Dialog auch beherzt führen und die Theozentrik des paulinischen Freiheitsdiskurses zur Geltung bringen – historisch informiert und hermeneutisch engagiert.

### Nicht Schluss der Debatte, sondern der Anfang eines Gesprächs

Paulus selbst wird freilich nicht als objektive Größe ins Gespräch gebracht, sondern als jemand, der die Erfindung der Subjektivität stark vorangetrieben hat – durch seine Glaubenserfahrung (Siedentop 2015). Was er über die Freiheit des Gewissens und des Glaubens im Spannungsfeld von Theonomie und Autonomie schreibt, ist nicht der Schluss der Debatte, sondern der Anfang eines Gesprächs, das von der Überzeugung zu profitieren vermag, der Gott Jesu Christi bejahe die menschliche Freiheit und Menschen fänden in Gott ihre Freiheit, wenn sie auf ihr Gewissen hören und wenn sie im Glauben seinem Wort gehorchen, ohne irgendein Geschöpf für Gott zu halten, auch sich selbst nicht.

## Literatur

- Agamben, Giorgio (2000), *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino.
- Badiou, Alain (1997), *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris: Presses Univ. de France.
- Baert, Edward (2010), Deismus, in: Sandkühler, Hans Jörg (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie*. Bd. 1, Hamburg: Meiner, 355–358.
- Barclay, John M. G. (2008), *Divine and human agency in Paul and his cultural environment*, London/New York: T & T Clark.
- Bosman, Philipp (2003), *Conscience in Philo and Paul. A conceptual history of the Synoida word group*, Tübingen: Mohr (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/166).
- Carter, Ian / Kramer, Matthew H. / Steiner, Hillel (Hg.) (2007), *Freedom. A Philosophical Anthology*, Oxford: Blackwell.
- Dochhorn, Jan (2017), „Denn der Nichtigkeit ist die Schöpfung untergeordnet worden“ (Röm 8,20). Eine kosmologische Aussage des Paulus und ihre exegetischen Hintergründe, in: Wilk, Florian / Öhler, Manfred (Hg.), *Paulinische Schriftrezeption. Grundlagen – Ausprägungen – Wirkungen – Wertungen*, Göttingen: Vandenhoeck (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 268), 57–80.
- Feldmeier, Reinhard / Spieckermann, Hermann (2012), *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre*, Tübingen: Mohr.
- Feldmeier, Reinhard / Spieckermann, Hermann (2018), *Menschwerdung*, Tübingen: Mohr.
- Fischer, Georg (2005), *Jeremia 26–52*, Freiburg i. Br.: Herder (Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament).
- Frenschkowski, Marco (2016), Kennt Paulus ein Naturrecht?, in: Omerzu, Heike / Schmidt, Eckard David (Hg.), *Paulus und Petrus. Geschichte – Theologie – Rezeption. Festschrift für Friedrich Wilhelm Horn*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 48), 161–184.
- Friesen, Courtney M. (2017), Birthing the Children of God. Echoes of Theogony in Romans 8.19–23, *New Testament Studies* 63, 246–260.
- Giersch, Christoph / Freitag, Marcus (2015), *Das Gewissen – moralischer Kompass mit unbedingtem Verbindlichkeitsanspruch? Eine interdisziplinäre Annäherung*, Frankfurt a. M.: Verlag für Polizeiwissenschaft.
- Habermas, Jürgen (2004), *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Stw 1723).
- Honnefelder, Ludger (2007), *Was soll ich tun, wer will ich sein?*, Berlin: University Press.
- Linke, Bernhard (2014), *Antike Religion*, München: Oldenbourg (Enzyklopädie der griechisch-römischen Antike 13).
- Löhr, Hermut (2009), Formen und Traditionen des Gebetes bei Paulus, in: Klein, Hans / Mihoc, Vasile / Niebuhr, Karl-Wilhelm (Hg.), *Das Gebet im Neuen Testament. Vierte Europäische Orthodox-Westliche Exegetenkonferenz in Sâmbăta de Sus, 4.–8. August 2007*, Tübingen: Mohr, 115–132.

Navon, Moshe / Söding, Thomas (2018), *Gemeinsam zu Gott beten. Eine jüdisch-christliche Auslegung des Vaterunsers*, Freiburg i. Br.: Herder.

Omerzu, Heike (2002), *Der Prozeß des Paulus. Eine exegetische und rechtshistorische Untersuchung der Apostelgeschichte*, Berlin: de Gruyter (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 115).

Schnelle, Udo (2016), *Die kosmische Auseinandersetzung zwischen Christus und der Sünde nach dem Römerbrief*, in: Omerzu, Heike / Schmidt, Eckart David (Hg.), *Petrus und Paulus. Geschichte – Theologie – Rezeption. Festschrift für Friedrich-Wilhelm Horn*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 48), 79–100.

Schrage, Wolfgang (2005), *Vorsehung Gottes? Zur Rede von der providentia Dei in der Antike und im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

Schröder, Richard (2007), *Über das Gewissen*, St. Augustin: Konrad-Adenauer-Stiftung.

Schwemmer, Oswald (2008), *Gewissen*, in: Mittelstraß, Jürgen (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart/Weimar: Metzler, 2. Aufl., Bd. 3.

Siedentop, Larry (2015), *Inventing the Individual. The origins of western liberalism*, London: Penguin.

Söding, Thomas (2017), *Die Stimme des Herzens. Gewissen im Neuen Testament*, Internationale katholische Zeitschrift „Communio“ 46, 444–465.

Vorholt, Robert (2018), *Freiheit in Christus. Eine Skizze zur paulinischen Theologie*, in: Söding, Thomas / Oberdorfer, Bernd (Hg.), *Kontroverse Freiheit. Die Impulse der Ökumene*, Freiburg i. Br.: Herder (Quaestiones disputatae 284), 121–146.

Wilckens, Ulrich (1983), *Der Brief an die Römer III*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener/Einsiedeln: Benzinger (EKK VII/3).

Žižek, Slavoj (1999), *The Ticklish Subject. The Absent Center of Political Ontology*, London: Vero.

Isabella Guanzini

# Ideas of Freedom

A Historic-Philosophical Journey through an Ambivalent Experience

## ABSTRACT

The question of freedom together with its complex and dialectical manifestations seems to be at the same time unavoidable and impossible and has opened up different interpretative theories throughout the history of philosophical thought. One ideal-typical reading, which by now has become classic, schematically distinguishes two main concepts of the ambivalent experience of freedom, namely positive and negative liberty, which characterized respectively the ancient and the modern individual and collective way of life. While the former emphasizes the universal dimension of the community the individual belongs to, the latter understands freedom as the absence of impositions and as emancipation from the oppressive power of any internal or external despotism. This contribution aims to historically contextualize these two positions, showing their ambivalences and exceptions, in order to problematize the contemporary “immunitarian” comprehension of freedom invoking ancient practices, in order to rethink freedom as a necessary political construction in the public sphere.

*Die Frage nach der Freiheit drängt sich als eine unvermeidbare Frage auf, die gleichzeitig aber – angesichts ihrer komplexen und dialektischen Manifestationen – als unmöglich zu beantworten erscheint. Die Frage hat in der Geschichte des philosophischen Denkens verschiedene interpretative Zugänge erfahren. Eine idealtypische, nahezu klassisch gewordene Lesart unterscheidet schematisch zwei grundlegende Konzepte, nach denen die ambivalente Erfahrung der Freiheit unterteilt werden kann: in positive und negative Freiheit. Mit Hilfe dieser beiden Figuren wird versucht, vorausgegangene und moder-*

ne Lebensweisen zu betrachten, und dies sowohl auf individueller als auch auf gemeinschaftlich-kollektiver Ebene. Während das Konzept der positiven Freiheit vor allem die universelle Dimension der Gemeinschaft betont, welcher das Individuum angehört, ist im negativen Zugang Freiheit vor allem die Absenz von Unterwerfungen: Eine befreiende Struktur zeigt sich in der Emanzipation von unterdrückenden despotischen Mächten sowohl interner als auch externer Natur. Der Beitrag zielt darauf ab, diese beiden Positionen geschichtlich einzuordnen und deren Ambivalenzen und Ausnahmen zu verdeutlichen, um die gegenwärtige Ausfaltung eines Freiheitsdenkens, das auf eine Immunisierung (vor dem Anderen) abzielt, kritisch anzufragen. Unter Rückbezug auf antike Zugänge zur Konzeption von Freiheit wird die Notwendigkeit verdeutlicht, diese als ein grundlegend politisches Konstrukt in der öffentlichen Sphäre zu verankern.

#### | BIOGRAPHY

**Isabella Guanzini**, Professorin an der Katholischen Privat-Universität Linz.  
E-Mail: [i.guanzini@ku-linz.at](mailto:i.guanzini@ku-linz.at)

#### | KEY WORDS

action; Hannah Arendt; community; immunity; negative and positive freedom; polis

In the *Encyclopaedia of Philosophical Sciences* (§ 482) Hegel writes: “No idea is so generally recognised as indefinite, ambiguous, and open to the greatest misconceptions (to which therefore it actually falls a victim) as the idea of Liberty: none in common currency with so little appreciation of its meaning” (Hegel 2012, 101).<sup>1</sup>

“No idea is so generally recognised as indefinite, ambiguous, and open to the greatest misconceptions as the idea of Liberty.”

The following remarks have as their point of departure the awareness of the unavoidability and impossibility of the question of freedom, cautiously crisscrossing different interpretative theories. The ideal-typical character of these readings, which by now has become classic, seems to grant the question of freedom a schematic intelligibility, without nevertheless disregarding the elements of indeterminacy, ambivalence, and polysemy marking this experience as well as its complex and dialectical manifestations throughout history. The last part of this contribution considers a contemporary philosophical-political paradigm, which problematizes the present ambivalent experience of freedom invoking ancient practices, in order to rethink freedom as a necessary political construction in the public sphere.

### The Liberty of the Ancients – *Communitas*

The comparison between the two distinct meanings of the notion of liberty finds not so much its seminal theorization as the outcome of a secular debate in the speech entitled “The Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns” by Benjamin Constant (1767–1830) (Constant 1988). Constant gave this speech at the *Athénée Royal* in Paris after the dramatic events of the French Revolution and in response to the new despotism that resulted from them. Indeed, such a contraposition had been anticipated in the literary field by the *querelle des anciens et des modernes*, whose elaboration during the enthusiastic years of the scientific and astronomic Revolution acquired its full thematization with the English and French political philosophy of the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> century (from Hobbes and Hume to Rousseau). In the 20<sup>th</sup> century, the division between the two concepts of liberty is proposed again by Isaiah Berlin (Berlin 2002) within a context where the value of individual freedom can no longer be called into question.

<sup>1</sup> In a similar way, Montesquieu states that: “There is no word that admits of more various significations, and has made more different impressions on the human mind, than that of liberty” (Montesquieu 1977, 209).



*“I wish to submit for your attention a few distinctions, still rather new, between two kinds of liberty: these differences have thus far remained unnoticed, or at least insufficiently remarked. The first is the liberty the exercise of which was so dear to the ancient peoples; the second the one the enjoyment of which is especially precious to the modern nations”* (Constant 1998, 309).

Constant’s speech is eminently political and must be read, against the background of the political climate of the Second Restoration in France, as a potential explanation of revolutionary terror. Constant defines it as “our happy revolution (I call it happy, despite its excesses, because I concentrate my attention on its results)” (Constant 1998, 309), thereby showing his adherence to the language and principles of the Enlightenment tradition. The first part of the speech is dedicated to the description of the two kinds of liberty and their comparison regarding the element the ancients and the moderns share, i. e. a republican conception of the nature of sovereignty. Constant presents ancient liberty thusly:

*“The latter consisted in exercising collectively, but directly, several parts of the complete sovereignty; in deliberating, in the public square, over war and peace; in forming alliances with foreign governments; in voting laws, in pronouncing judgements; in examining the accounts, the acts, the stewardship of the magistrates; in calling them to appear in front of the assembled people, in accusing, condemning or absolving them. But if this was what the ancients called liberty, they admitted as compatible with this collective freedom the complete subjection of the individual to the authority of the community”* (Constant 1998, 311).

Constant interprets ancient liberty in light of the synthetic category of “collective sovereignty”, according to which each individual is fully subservient to the universal dimension of the community he belongs to. What is striking here is the image of the individual as a sovereign in the public and political domain and as a slave in the civil and private realm. The liberty the ancient peoples praised so much has nothing to do with civil rights and individual guarantees, but rather it concerns the possibility of being an active and substantial citizen of the *polis*. Hence, liberty amounts to the subjection of individuals to the collective body, which exerts an absolute power over their intimate lives. The absolute sovereignty in the political domain is paralleled by an equally absolute submission at the private level. One cannot deny that the moral and cultural constellation of Athens (especially in the post-Periclean epoch) shows aspects that are different from

the experience of freedom in the Greek world. Max Pohlenz's studies, for instance, demonstrate how the Greeks understood liberty first and foremost as internal freedom of conscience, as a distant premise of modern liberty (Pohlenz 1966; Toynbee 1959). The analysis of de Romilly appears more radical, placing the very same origin of modern liberty in Athens (de Romilly 1989). Actually, Constant himself sees Athens as an exception, though he emphasises that Socrates – the emblematic figure, together with the Sophists, of a vital Enlightenment trend within the monolithic corpus of the Greek tradition – was sentenced to death: being motivated by a rationality aimed at a higher form of justice. In fact, Socrates' will to free his fellow citizens from the symbolic system of the Athenian aristocracy could not be tolerated by the aggregate of *demos* and *ethos* that structured the whole horizon of the ancient world (see Plato 1999, 109–111).

### According to the Greek and Roman lexicon, a person can be said to be free if he is not in chains.

A close scrutiny of ancient Greece reveals that the experience of freedom [*eleutheria*] pointed first of all to the image of and desire for a self-determined mode of life following the *patrioi nomoi* or social customs, without the obligation of submitting oneself to the tyranny of an arbitrary power. The notion of liberty has a defensive meaning and defines an anti-despotic principle, the exercise of which is the prerogative of a limited group of individuals: according to the Greek and Roman lexicon, a person can be said to be free if he is not in chains, namely if he is not a slave but rather a male and adult citizen belonging to a community of peers in charge of the government of the city and endowed with certain political powers. Women, children, elderly people, slaves, foreigners could not enjoy these powers and therefore they were not free.<sup>2</sup>

In any case, liberty in antiquity amounts to the protection of one's own customs, the adherence to one's own tradition, and the obedience to the authority of the social body. It concerns people's self-determination and self-preservation in the choice of their origins and goals as well as in the faithful cultivation of a shared *ethos*. That represents a key element of ancient republicanism, which modernity transposes into the unity between the autonomous rule of law and the collective's sovereignty. For this reason, what we are dealing with here is a *democratic form of liberty* as the possibility of publicly and personally intervening in a direct way into the *res publica* (like in Athens or Sparta during the classical age). Liberty is equiva-

<sup>2</sup> In the age of the decline of the Greek polis, Aristotle considers the free man as a *zoon politikon* (i. e. as a political animal), who exists thanks to a specific web of interpersonal relations within a general horizon of civil friendship. An exemplary synthesis of the ancient model of liberty and democracy can be found in his *Politics*, where despite his scepticism Aristotle delineates the essential traits of the democratic form of government (Aristotle 1992, 362–363). For Aristotle, there is an integral relationship between democracy, liberty, and equality: like every ancient political thinker, he considers only those men as citizens who are free and were born of free parents, whereas slaves are unfree.

lent to political citizenship, i. e. to the positive freedom of participation in the construction of the common good. Consequently, liberty manifests itself in the struggle against foreign despotism as well as in the forms of civic friendship and juridical cooperation marking the *polis*. In both cases, it is tightly connected with the constitution and protection of human sociality. The fundamental belief of ancient philosophy is that there exists an order, purpose, and justice intrinsic in reality, which human beings are called to respect and realize in theory and praxis. This vision finds its paradigmatic expression in the philosophy of Anaximander, as is testified by the only fragment of his writings that has reached us:

*“Whence things have their origin,  
Thence also their destruction happens,  
According to necessity;  
For they give to each other justice and recompense  
For their injustice  
In conformity with the ordinance of Time”* (Curd 1996, 12).

The universal principle of the *apeiron* – i. e. what is divine, indefinite and infinite, eternal and imperishable – is the womb of all things, which it generates and reabsorbs “according to necessity” in a cycle of birth and death as well as of struggle between opposing elements. What needs to be underlined is the aspect of “injustice” that, for Anaximander, each entity carries with itself: individuation is unjust with respect to the whole because it gives substance to the singular to the detriment of the totality of the *apeiron*. Justice [*dike*] rules the cosmic movements of men and things, thereby guaranteeing the order at the root of the anthropological and ontological vision of the Greeks. Later, the *polis* becomes the manifestation of this *cosmos*: through the art of politics, man understands its nature as a social animal destined to live with others according to the principle of *isonomia*, which is to say the equality of all men before the law.

Justice rules the cosmic movements of men and things.  
Individuation is unjust with respect to the whole.

A similar perspective is shared by the Stoic school, according to which reason is a cosmological-ontological principle that finds its expression in human beings as their capacity to follow its rules. Being free means acting in conformity with the principles of reason and, therefore, acting out of

duty: binding all men, what reason dictates must be realized with intention towards human unity and sociality as well as the order of the whole universe. In this sense, liberty is that which cements a group ensuring its self-preservation, since each of its members belongs to it not on the basis of a property principle but rather based on a system of duties and mutual debts (the word *communitas* includes the idea of *munus*<sup>3</sup>), i. e. a system of bonds and belonging within which the individual emerges against the background of a real sociality. It is not by chance that, precisely during the Hellenistic period, when independent democracies lose weight and value within the vastness of the Macedonian empire, philosophers start elaborating forms of life more responsive to the quest for inner peace and the desire of withdrawing from the turmoil of the external world. Epicureans and Stoics lay the groundwork for the construction of an “inner citadel” (Marcus Aurelius) that could protect from the chaos and abuses of power of the external world, thereby defending an intimate space of subjective autonomy and freedom. If it is true that this philosophical trajectory – what Pierre Hadot defines as an ensemble of authentic spiritual exercises – is the prerogative of an intellectual and well-off élite, it is possible to show an actual correspondence between the “care of the self” and the decline of the ancient democracy, or, for similar reasons, of the Roman republic.

### Ancient liberty goes by the name of *positive liberty* as the concrete possibility of autonomously living within the community.

Such an emphasis on a shared *ethos* as the ground for the cultivation and preservation of liberty is the hallmark of the ancients: in this respect, ancient liberty also goes by the name of *positive liberty* (of *freedom to*) as the concrete possibility of autonomously living and planning one’s private and public life within a democratic context. Ancient liberty is “positive” because it makes reference to the possibility of determining one’s own will towards an end beyond any kind of subjection, just as freedom is “negative” when it underlines the absence of constraints or despotic authorities that determine an individual’s action in a heteronomous way. Anyway, liberty in antiquity is liberty *within* the *polis*, *within* the community, and not freedom *from* the *polis* or *from* community, whereby one can speak of “a socialized freedom, a freedom that results from the security of belonging in many places” (Murray 1995, 242). It is this security that undergoes a major transformation in the course of modernity.

3 Roberto Esposito shows that the term *communitas* connects the affective tone of gift [*munus*] with the anonymous burden of duty and honour [*onus*]. Originally, *munus* refers to the gift understood as a duty, as an obligation towards others, whereby it stands for what is not one’s own, what begins where the sphere of one’s possessions ends: “the *munus* that the *communitas* shares isn’t a property or a possession [*appartenenza*]. It isn’t having, but on the contrary, is a debt, a pledge, a gift



### The Liberty of the Moderns – *Immunitas*

*“First ask yourselves, Gentlemen, what an Englishman, a Frenchman, and a citizen of the United States of America understand today by the word ‘liberty’. For each of them it is the right to be subjected only to the laws, and to be neither arrested, detained, put to death or maltreated in any way by the arbitrary will of one or more individuals” (Constant 1988, 310–311).*

**“No one may be compelled to do what the Law does not ordain.”**

The liberty of the moderns – as European culture could understand it between the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> century – is *negative liberty*: first and foremost, it concerns the condition under which the subject enjoys the possibility to act without impediments and coercions, namely freedom from any constraint and external determination. This freedom finds a legal recognition in the 1789 *Declaration of the Rights of Man and the Citizen* (Article 5): “Nothing that is not forbidden by Law may be hindered, and no one may be compelled to do what the Law does not ordain”. Isaiah Berlin defines the “negative” meaning of liberty as that which is

*“involved in the answer to the question ‘What is the area within which the subject – a person or group of persons – is or should be left to do or be what he is able to do or be, without interference by other persons?’ [...] If I am prevented by others from doing what I could otherwise do, I am to that degree unfree [...]. The wider the area of non-interference the wider my freedom” (Berlin 2002, 169–170).*

According to this second meaning, liberty is understood as the absence of impositions and as emancipation from the oppressive power of a sovereign or a government, from a religious despotism – internal or external – and from the forces of nature that lie outside our control. Thanks to negative liberty, the subject can think and act beyond the constraints of censorship and submission, thereby conquering a private sphere of self-determination (freedom of opinion, of the press, of assembly, of religion, of association, etc.) shielded from the intrusiveness of public power.

Negative liberty lies at the basis of the thinking of many important political philosophers, both English (Locke, Hobbes, Bentham, Mill) and French (Helvetius, Constant, Tocqueville), and it is the expression of what can be called *liberal freedom*, namely of that political perspective aimed at guaran-

that is to be given, and that therefore will establish a lack” (Esposito 2010, 6). Within the community, therefore, individuals are deprived of what is most proper to them, i. e. their subjectivity: they are subject insofar as they are subjected to a debt, an expropriation. Only under this condition of “alteration” can the subject join and live within the community.

teeing the rights of man and a private sphere protected from state power. Such margin of negotiation between the individual and the state changes according to each thinker, in relation to the more or less positive picture they attribute to public power and the human being – their substantial (un)sociability, their egoistic tendencies, their tolerance of frustrations, their desire for security, their fear of death. In any case, all liberal thinkers endorse the principle of the protection of a minimal space of individual freedom, with the intent to prevent the degradation or violation of human nature as such. Hence, this space of non-interference constitutes the object of a complex and open debate, which delineates the different positions within the tradition of modern political liberalism.

The radical transformation of the very idea and practice of liberty in the modern world, Constant clarifies, undoubtedly has historical explanations that concern the different extension of social bodies, the general improvement of customs and the desire for a peaceful life facilitated by the development of commerce, which in the modern epoch becomes “the normal state of things, the only aim, the universal tendency, the true life of nations” (Constant 1988, 314), progressively replacing the art of war as the means of interaction with and conquest of other territories. The relative internal stability of the states, together with the progressive abolition of slavery, allows an ever-increasing number of persons to dedicate their lives to work and commercial activities, developing their intellectual capacities, their creativity and entrepreneurial potentiality. These radical changes in the existing mentality, customs, and institutions have deeply altered the conception of liberty and the vision of modern man’s life, so that the ancient ideal appears as irrevocably overcome, though not without a sense of remorse for something great that has been lost:

*“It follows from what I have just indicated that we can no longer enjoy the liberty of the ancients, which consisted in an active and constant participation in collective power. Our freedom must consist of peaceful enjoyment and private independence. The share which in antiquity everyone held in national sovereignty was by no means an abstract presumption as it is in our own day. The will of each individual had real influence: the exercise of this will was a vivid and repeated pleasure. Consequently the ancients were ready to make many a sacrifice to preserve their political rights and their share in the administration of the state. Everybody, feeling with pride all that his suffrage was worth, found in this awareness of his personal importance a great compensation. This compensation no longer exists for us today. Lost in the multitude, the individual can almost*



*never perceive the influence he exercises. Never does his will impress itself upon the wall; nothing confirms in his eyes his own cooperation. The exercise of political rights, therefore, offers us but a part of the pleasures that the ancients found in it, while at the same time the progress of civilization, the commercial tendency of the age, the communication amongst peoples, have infinitely multiplied and varied the means of personal happiness. It follows that we must be far more attached than the ancients to our individual independence. For the ancients when they sacrificed that independence to their political rights, sacrificed less to obtain more, while in making the same sacrifice, we would give more to obtain less” (Constant 1988, 316–317).*

### Negative freedom as a replacement of the lost *politeia*

The growth of the private individual’s importance is directly proportional to the decline of his political relevance and of the “vivid and repeated pleasure” resulting from the collective recognition that came with it. Lost amidst the anonymous body of the multitude and in the “commercial tendency of the age”, the modern subject finds a new secure ground in the search for self and the attachment to his own individual independence. As a replacement of the lost *politeia*, the modern individual asserts its negative liberty, which is understood as the search for one’s personal security relieved from any common obligation.

*“The aim of the ancients was the sharing of social power among the citizens of the same fatherland: this is what they called liberty. The aim of the moderns is the enjoyment of security in private pleasures; and they call liberty the guarantees accorded by institutions to these pleasures” (Constant 1988, 317).*

In this passage, Constant offers us a clear and effective definition of modern liberty: the latter denotes the peaceful enjoyment of private autonomy. Freedom undergoes a process of individualization and immunization from the collective body. Employing the interpretative apparatus of the political philosopher Roberto Esposito, one could say that the community is no longer *communitas* but *immunitas*, or, more precisely, the community comes to correspond to the paradox of a *communitas* grounded in an *immunitas*, i. e. to a self-contradictory and self-suppressing movement (see Esposito 2011). Being opposed to one another, immunity drains the common of all its potentialities, wearing out its connective tissue to the point of undermining its supporting structure.



In his post-revolutionary discourse, Constant presents the paradigm of modern liberty as the dissolution of the political and social body, as the process of emancipation of the individual from the socio-political whole. Based on the immunitarian apparatus, this modern-contemporary vision does not presuppose any communitarian foundation, but rather aims to make it inoperative. The social bond loses not only its naturalness but also its foundational and positive character. As a result, what starts to take shape is a reflection on the necessity of a private contract that could productively stabilize and regulate relations between individuals, thereby generating the social bond. The contractualistic conception of sociality is no longer grounded in obligations, debts, and gifts, but rather in mutual usefulness and reciprocal benefit (Hobbes 1999, Chapter 15).

### What starts to take shape is a reflection on the necessity of a private contract generating the social bond.

*“Modern individuals truly become that, the perfectly individual, the ‘absolute’ individual, bordered in such a way that they are isolated and protected, but only if they are freed in advance from the ‘debt’ that binds them one to the other; if they are released from, exonerated, or relieved of that contact, which threatens their identity, exposing them to possible conflict with their neighbour, exposing them to the contagion of the relation with others” (Esposito 2010, 13).*

As Thomas Hobbes aptly shows, this contractual and immunitarian paradigm concerns firstly a “protective response in the face of a risk” (Esposito 2001, 1), i. e. in the face of the contaminating danger represented by the proximity to the other.

In light of a pessimistic vision of existence – which he portrays as “solitary, poor, nasty, brutish, and short” (Hobbes 1998, 84) – Hobbes elaborates one of the most influential political philosophies of modernity as the age marked by the disintegration of the traditional socio-cultural institutions. The individuals’ equal state and their shared will to affirm themselves are the fundamental motives at the root of civil struggles:

4 “So that in the nature of man, we find three principal causes of quarrel. First, competition; secondly, diffidence; thirdly, glory. The first, maketh men invade for gain; the second, for safety; [62] and the third, for reputation” (Ibid.).

*“From this equality of ability, ariseth equality of hope in the attaining of our ends. And therefore if any two men desire the same thing, which nevertheless they cannot both enjoy, they become enemies; and in the way to their end, (which is principally their own conservation, and sometimes their delectation only), endeavour to destroy, or subdue one another” (Hobbes 1998, 83).*<sup>4</sup>

One's power to live is ceaselessly exercised in a state of permanent struggle against the shadow of one's own mortality and egoistic passions. Following Hobbes' well-known representation of the state of nature, the resulting *bellum omnia contra omnes* can be considered the symbolic and real image of the struggle of the modern subject for the attainment of its own identity and liberty, which are not natural rights, but are rather obtained thanks to a rational law and to a *pactum unionis et subjectionis*. The social antagonism that derives from it corresponds to the desperate attempt of the subjectivity to achieve its individual liberty within a *pactum societatis*, which immediately reveals its limits and the subsequent necessary subjections. Indeed, it is first and foremost the fear of a violent death as the possible result of civil war that induces men not only to form an association, but also to subject themselves to an absolute sovereign, a repressive and coercive force that ensures their survival and social peace. From this perspective, fear becomes the ground of the modern state, which is called upon to defend its citizens and reassure them in the face of it.

**From Hobbes' perspective, fear becomes the ground of the modern state, which is called upon to defend its citizens.**

The Hobbesian theory reacts to the wars of religion that inflame the core of European modernity by anticipating as the only possible salvation the power of an absolute sovereign, which albeit based on the alienation of all rights can guarantee peace and social order (Leviathan). This absolute sovereign power responds to the dramatic ambivalence of the modern situation marked by the division between the unconditioned desire for the affirmation of individual liberty and the condition of alienation that such a project intrinsically entails. Hobbes is the brilliant and paradoxical figure of both the identitarian and libertarian passion of the independent subject and of its voluntary submission to an absolute sovereignty, which ensures its peaceful existence. That is the reason why Hobbes' (bio)political paradigm represents a sort of double immunisation of individual existence in the name of the fear of death: community is blocked firstly through the affirmation of the individual and then through the necessity of the state. Based on this, Hobbes opens and animates the not yet extinguished modern debate between desire for freedom and desire for security, between liberalism and absolutism, for which his philosophy has become the landmark. Everyone chooses what to sacrifice in the name of that which he considers to be preferable. The ancients sacrificed liberty in the name of the total-

ity; the moderns sacrifice the totality in the name of liberty. The political project of modernity and the beginning of the political liberalism in Europe (Barberis 1999, 48 and 98), therefore, come to be grounded in the ideal of a negative anti-authoritarian and individualistic liberty, emancipated from any communitarian bond.

If political liberty is the great invention of the ancients, individual liberty is the great invention of the moderns, though the latter finds one of its essential guarantees in the former. Everyone has determined one's existence in relation to a great collective cause: revolutionary minds have then drawn consequences replete with decisive effects and counter-effects for the understanding of the saga of modern liberty, which appears not so linear and monolithic as this neat dichotomy might suggest at first glance.

### Between *communitas* and *immunitas* and their contradictions

What marks the beginning of modern revolution is the margin between the subject and the world, the distance and diffidence separating the individual from the community. The notion of modern subject has a clearly individualistic trait, which is determined by its entrepreneurial and acquisitive "bourgeois passions". These passions or virtues of the new *homo faber* and *homo laborans* – who will then become *homo consumens* – produce an anthropological modification that necessarily affects the social body. Modern individuals, in fact, demand from the existing institutions a new mode of management of their needs and a rationalization of their instincts, together with a negative strategy capable of assuring and protecting their spaces of liberty and autonomy, limiting to a minimum the interference of the community in the life of the individuals (Locke is paradigmatic in this respect). This results from the collective imaginary of acquisitive individualism, which is oriented to reduce the control by the other to a minimum while, at the same time, expanding the affirmation of the self and its control over things to a maximum, with a view to a better productivity.

### The survival and endurance of a civilisation based upon the political integration of giant macrocosms of individualistic existences seem to be astonishing.

In this respect it can be observed that the survival and endurance of a civilisation based upon the political integration of giant macrocosms of individualistic existences seem to be astonishing. Amongst the most signifi-

cant authors of modernity, the one that aptly understood the substantial incompatibility between the affirmation of the individual and the production of the common is Jean-Jacques Rousseau, who had the capacity to mesmerize and radicalize the ambivalent tendencies of his epoch. Rousseau can be considered the modern revolutionary figure capable of theorizing the return to the ancient collective sovereignty, thereby manifesting all his anachronistic “prodigious talent” (Constant 1988, 317–320). Rousseau, therefore, represents both in his life and thought an exemplary expression of the complexity and ambivalence of modern liberty.

Indeed, Rousseau starts from the presupposition that the state of nature is not the natural right of each over everything, nor the peaceful situation of a spontaneous co-existence, but rather a condition of supratemporal and pre-social innocence, of which each history and society constitutes the deformation or destruction. The dismissal of the fascination for the collective origin is induced by the emergence of another kind of liberty, in which the individuals affirm themselves according to a different vision of justice and morality that undermines the faith in the traditional moral edifices in order to make room for new and specific convictions. Such space corresponds to the appearance of an unprecedented concept of existence and conscience, according to which the individual conceives of itself in terms of liberty. “Man was born free, and everywhere he is in chains” (Rousseau 1999, 45): an immediate and crystal-clear affirmation, which marks the beginning of a new anthropological epoch, as well as a new mode of doing politics and constructing the social.

### “Man was born free, and everywhere he is in chains.”

At the same time, in light of his pessimistic conception of human sociality, Rousseau’s audacious political project proclaims the necessity of a republic grounded in the unity of convictions and life visions, which materializes in the notion of “general will”. What is at stake here is the aporetic and radical possibility of a positive community paradoxically premised upon an *a priori* asociality, which is to say of an ideal community based on an *a priori* non-community.

It is not by chance that the author of *The Social Contract*, a text that the French Jacobins carried in their pockets during the days of the Revolution, tremendously suffered the burden of the human community, taking shelter during the last years of his life in an almost isolated place. In this respect, the description of his interiority he portrays in his *Reveries of the Solitary*

Walker (1776–77) – a text written during his stay on the island of Saint-Pierre situated in Lake Bienne – is emblematic:

*“In what consists the enjoyment of a like situation? In nothing external, nothing but one’s self, and our own existence; as long as this state lasts, we are sufficient to ourselves, like God. The sense of existence, stripped of every other affection, is of itself a precious sense of contentment and peace, which alone would suffice to render this existence lovely and sweet, to him who knows to remove from his mind all those terrestrial and sensual impressions which incessantly arise to distract and trouble our comfort here below”* (Rousseau 1944, 221).

### What is at stake is the birth of modern man through a process of subtraction, immunization, abstraction, and depuration.

What is at stake here is the birth of modern man through a process of subtraction, immunization, abstraction, and depuration – like the process of the deconstruction of reality we find in Descartes’ *Meditationes de prima philosophia*. In the middle of an island or in a *tour de librairie* of a castle in Périgord (Montaigne), the solitary subjectivity withdrawn from the common spheres becomes the irradiation centre of subjectivist particles in the surrounding environment, which are easily incorporated by other individuals. What gets slowly produced is a macrocosm of tendentially self-referential subjects, who exercise a new potential of freedom as self-determination, emancipation, and even estrangement with respect to the gravity of the *status quo*.

During the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> century, then, one witnesses what Bobbio defines as the “Copernican Revolution” of “the passage from the code of duties to the code of rights” (Bobbio 1997, 54). This anthropological, political, and juridical turn, however, not only affirms the individual liberties of the modern and postmodern subject within a process of emancipation from the traditional authorities and submissions (according to a substantially Kantian line), but it also reinforces the role of state power necessary for institutionalizing and regulating rights themselves, without nonetheless being able to encourage individuals’ trust in the social bond. Commenting on Rousseau’s perspective, Esposito writes:

*“Rousseau’s work constitutes the first demand of the community as our own truth, notwithstanding the contradiction that subtracts community from itself. As impossible as it is, the community is necessary. It is our*

munus in the exact sense that we deeply carry responsibility for community” (Esposito 2010, 49).

This means that community itself becomes the utopian image of a (quasi-) solitary reverie or a (quasi-)miraculous reality, because it is the mere effect of a corpuscular mass of individualist subjects.

“I see an innumerable crowd of similar and equal men who spin around restlessly.”

Already within the liberal tradition, many authors have brought to light the potential drifts of the excessive polarization between democratic and liberal freedom, communitarianism and individualism, the discourse of duties and the discourse of rights. In his essay *Democracy in America*, Alexis de Tocqueville analyses the complex dynamics of democratic industrial societies and their administrative mechanisms, going so far as to speak about a “tyranny of the majority”:

*“I see an innumerable crowd of similar and equal men who spin around restlessly, in order to gain small and vulgar pleasures with which they fill their souls. Each one of them, withdrawn apart, is like a stranger to the destiny of all the others; his children and his particular friends form for him the entire human species; as for the remainder of his fellow citizens, he is next to them, but he does not see them”* (Tocqueville 2010, 1249–1250).

An excess of liberalism and egalitarianism reduces human community within the narrow limits of the domestic sphere which “gladly abandons the great society to itself”, though in the end it becomes more subservient to the conformism of the “general opinion”.

To the eyes of the critics of the second half of the 19<sup>th</sup> century, modernization and conformism appear as deeply intertwined phenomena. In his essay *On Liberty*, the champion of modern liberty, John Stuart Mill, shows all its preoccupation with regard to the levelling tendencies of a form of egalitarianism that cripples every expression of individuality, thereby resulting in an authentic “despotism of custom”:

*“The despotism of custom is everywhere the standing hindrance to human advancement, being in unceasing antagonism to that disposition to aim at something better than customary, which is called, according to*

*circumstances, the spirit of liberty, or that of progress or improvement. The spirit of improvement is not always a spirit of liberty, for it may aim at forcing improvements on an unwilling people; and the spirit of liberty, in so far as it resists such attempts, may ally itself locally and temporarily with the opponents of improvement; but the only unfailing and permanent source of improvement is liberty, since by it there are as many possible independent centres of improvement as there are individuals. The progressive principle, however, in either shape, whether as the love of liberty or of improvement, is antagonistic to the sway of Custom, involving at least emancipation from that yoke; and the contest between the two constitutes the chief interest of the history of mankind” (Mill 2003, 134–135).*

Democratic equality tends to disintegrate social bonds and leave the individual at the mercy of the despotism of “a formidable and tutelary power”, which manifests itself in the rise of bureaucracies and new intolerances towards differences and discrepancies (Mill 2003, 76). The conformist passion of modern societies does not require the use of force to impose its conditionings and norms upon individual consciences: indeed, it employs “soft” disciplinary practices geared to promote the unconscious internalization of its apparatuses, so that the latter become active while remaining unthought.

**The modern man progressively acquires freedom and autonomy, though he finds himself in a condition of deep uncertainty.**

Emancipated from the pre-individualistic mechanisms of subjection proper to organic communities, which deprived man of freedom and autonomy while granting him security, the modern man progressively acquires freedom and autonomy, though he finds himself in a condition of deep uncertainty. If the civilization of the Western world corresponds to the actual growth of the liberties and rights of individuals – especially in the sense of a “negative liberty” – what is left unrealized is an effective “positive liberty” capable of materializing the acquired independence. Erich Fromm’s analysis of this shortcoming remains still relevant and profound: “Freedom, though it has brought him independence and rationality, has made him isolated and, thereby, anxious and powerless” (Fromm 2001, ix). However, this condition is intolerable, whereby the subject is faced with two alternatives: he can either acknowledge his own condition and exercise his freedom – thereby acting according to his will, adhering to his desire –



or he can escape from freedom seeking refuge in other forms of dependence and subjection.

Within the current political and cultural constellation, where the shared symbolic order has been, in fact, deeply enfeebled, the connective tissue of the different liberties has been lacerated: as a consequence, the exercise of individual liberty itself has become extremely problematic. After the conflict between liberalism and Marxism during the decades of the Cold War, the question of freedom re-emerges within a politico-economic context that is radically altered. The expansion of global economy and the transformation of economic power in the phase of advanced capitalism have undermined the traditional symbolic order, the relationships between society and politics, and even the very notions of liberalism and democracy. In sum, the general configuration of contemporary existence.

On the one hand, according to the sociological analyses of Ulrich Beck (Beck 1992; Beck 1999) and Anthony Giddens, the *Risikogesellschaft* configures itself as a society exposed to the new dangers resulting from the unpredictability and uncontrollability of the collateral effects marking technological and industrial progress (so much so that Beck speaks of *non-knowledge society*): on the other, the *Risikogesellschaft* presents itself as the habitat of a *global citizenship*, which is required to assume new responsibilities everyday: within the risk society everything can and must be decided again and again by the single individual. In today's highly individualized society, where the traditional narratives have lost their legitimacy and their force, subjects must develop their own biography in an autonomous way. Far from generating an emancipatory effect, such a situation assumes the features of an unsustainable hazard, whose disruptive result is the loss of a common horizon onto which one could simply shift the burden of responsibility.

## The spectre of freedom as the principle of the individuation of subjects

The difference to traditional societies consists in the fact that the subject of late capitalist societies acts under the illusion of being free, namely of being an active subject capable of rational and conscious choices geared towards improving the quality of life. The social rhetoric – i. e. the cunning of capitalist reason – systematically relies on the spectre of freedom as the managerial and productive principle of the individuation of subjects. Indeed, as Foucault claims, neoliberal governmentality is marked by the incessant “production of freedom” corresponding to the economic regime of a specific society:

*“The new governmental reason needs freedom therefore, the new art of government consumes freedom. It consumes freedom, which means that it must produce it. It must produce it, it must organize it. The new art of government therefore appears as the management of freedom, not in the sense of the imperative: “be free,” with the immediate contradiction that this imperative may contain. The formula of liberalism is not “be free.” Liberalism formulates simply the following: I am going to produce what you need to be free. I am going to see to it that you are free to be free” (Foucault 2008, 63).*

Hence liberty is not a given nor a disposition, but rather something that is organized and fabricated in every instant. The dispositifs of the new governmental reason have brought about an unprecedented anthropological transformation alimanted by an imaginary notion of liberty, which is emphatically produced but, at the same time, cynically consumed.

### Exit from Slavery – *Vita Activa*

The last move of this attempt to analyse the distinction between ancient and modern liberty (as well as the latter’s deviations) will rely on the reflections of an important political philosopher, Hannah Arendt, whose work represents an ideal synthesis and contemporary re-elaboration of the debate initiated by Constant’s speech. In the dramatic age of the crisis of politics, which due to her Jewish origins she spent in exile in New York, Arendt turns precisely to the ancient Greek *polis* as the source of inspiration for grounding a new mode of being in the world. Her enterprise does not represent a pure archaeological rehabilitation of the experience of the ancient *politeia*, but rather a rigorous reflection on the meaning of life in common and the possibility of an authentic experience of freedom.

### “Untimely Greekness”: Hannah Arendt’s analysis of the present

Her “untimely Greekness” provides critical categories for an analysis of the present aimed at denouncing the modern expropriation of the rights of citizenship and the disappearance of direct democracy, i. e. of politics in the proper sense of the word.

It is in her book *The Human Condition* (Arendt 1998) where, in continuity with her reflection on the causes and the ascendancy of the totalitarian regimes, Arendt engages the deep transformation of public life in the West-

ern society. Starting with the decline of *polis*, in fact, Arendt notes how “action” has been replaced by “labour” and “work”.

She divides *vita activa* into three fundamental forms: labour (*animal laborans*), work (*homo faber*), and action (*zoon politikón*). The first dimension refers to the realm of biological necessity, of life itself in its pursuits of self-preservation, which is maintained through labouring activities (the ancient slaves). Labour does not result in the fabrication of enduring objects, but is energy that is consumed for the fundamental needs of nutrition and reproduction, taking charge of the conservation of the domestic community. The second dimension corresponds to the non-natural activities of human existence, namely to that ensemble of human activities that are not absorbed in the life cycle, but are rather directed towards the production of an “artificial world” of durable objects, which transform the given environment and foster technological progress. It is the world of *homo faber*, who constructs factories and produces technologies, thereby enticing a deep modification of his *habitat* in order to render it more suitable to the development of work and his being in the world.

### Three fundamental forms: labour (*animal laborans*), work (*homo faber*), and action (*zoon politikón*)

The analysis of this second human model clearly grasps the actual condition of modern and post-modern subjectivity. One can recognize Nietzsche’s last man, who supports nihilism by working. Indeed, the self-identical and sovereign man is close to becoming a mass reality: there is nothing above him that can tell him who he must be, since he presents himself as the unique master of himself, wearing himself out in an exhausting work activity. Nevertheless, the subject of late capitalist society is not fatally destined to be alienated, as if this chronic tiredness were the last effect of the technico-financial global evolution of species. If the *homo faber* and *homo laborans* are subjected to conditions of necessity, constriction and even affliction, Arendt considers a third sphere of life, which corresponds to its properly human dimension, i. e. a dimension that is not subservient to things and the exigencies of consumption, but that is rather projected into the world of freedom and the relationship with the other within the space of the common. Indeed, there is a primacy of action, whose value was once evident to the Greeks and is deeply disregarded by the (post-)moderns, which must be protected.

*“What all Greek philosophers, no matter how opposed to polis life, took for granted is that freedom is exclusively located in the political realm, that necessity is primarily a prepolitical phenomenon, characteristic of the private household organization, and that force and violence are justified in this sphere because they are the only means to master necessity – for instance, by ruling over slaves – and to become free. Because all human beings are subject to necessity, they are entitled to violence toward others; violence is the prepolitical act of liberating oneself from the necessity of life for the freedom of world. This freedom is the essential condition of what the Greeks called felicity, eudaimonia, which was an objective status depending first of all upon wealth and health. To be poor or to be in ill health meant to be subject to physical necessity, and to be a slave meant to be subject, in addition, to man-made violence. This twofold and doubled ‘unhappiness’ of slavery is quite independent of the actual subjective well-being of the slave” (Arendt 1998, 31).*

According to Arendt, the Greeks’ extraordinary awareness of the superiority of active life, of the political space as the essential condition for the exercise of their freedom subtracted from the realm of natural necessity, loses much of its original force already with Plato and Aristotle, but especially in the medieval and modern epoch. The result is a shift towards “contemplative life”, which denies the value of political action and the great interhuman discourses. It is the industrial age, then, that marks the definitive disappearance of action in favour of a productivistic, utilitarian, and indistinct kind of labour focusing exclusively on things. With resignation and dark pessimism, Arendt thinks that in her epoch, action has been replaced by labour and that this constitutes an authentic attack against democracy. In her view, political action has become “impossible”, because all subjects’ efforts are aimed at surviving. The crisis of politics turns common life into a “labouring society”, which transforms people into “jobholders”,

*“as though individual life had actually been submerged in the over-all life process of the species and the only active decision still required of the individual were to let go, so to speak, to abandon his individuality, the still individually sensed pain and trouble of living, and acquiesce in a dazed, ‘tranquilized’, functional type of behaviour” (Arendt 1998, 322).*

By emphasising the primacy of action, Arendt does not mean to diminish other human activities or faculties, nor to philosophically ground this pre-eminence, but rather she aims to fully recognize its role, its extraordinary capacity to represent human identity. Action, especially in the special mo-

dality of political action, is conceived of as the practice through which a person gives meaning to their life, brings something new into existence, and separates themselves from their biological dimension by affirming their singularity. Nobody can refrain from acting without losing their humanity. What truly matters for Arendt is the actual experience of action, and, therefore, of freedom. “Men are free – as distinguished from their possessing the gift for freedom – as long as they act, neither before nor after; for to be free and to act are the same” (Arendt 1961, 153).

“Men are free as long as they act, neither before nor after;  
for to be free and to act are the same.”

That is the reason why Arendt thinks that only politics is able to bring to light the “gift of freedom”. According to this perspective, Arendt retrieves the peculiar experience of the *polis*, emphasising the dimension of dialogue. For Arendt, dialogue – and more generally speech – is the exemplary form of action, not so much for the content that it conveys as for its capacity to express with the greatest clarity the quality of action as the way to resist and re-articulate what happens, as the faculty to intervene in reality. Action and speech enable the delineation of a space of belonging, of mutual bond, and vital exchange, which can result in “the joy of inhabiting together with others a world whose reality is guaranteed for each by the presence of all” (Arendt 1998, 244). What takes shape with word and deed is the essential feature that distinguishes us as human beings.

*“Speech and action reveal this unique distinctness. Through them, men distinguish themselves instead of being merely distinct; they are the modes in which human beings appear to each other, not indeed as physical objects, but qua men. This appearance, as distinguished from mere bodily existence, rests on initiative, but it is an initiative from which no human being can refrain and still be human. This is true of no other activity in the vita activa. Men can very well live without labouring, they can force others to labour for them, and they can very well decide merely to use and enjoy the world of things without themselves adding a single useful object to it; the life of an exploiter or slaveholder and the life of a parasite may be unjust, but they certainly are human. A life without speech and without action, on the other hand – and this is the only way of life that in earnest has renounced all appearance and all vanity in the biblical sense of the word – is literally dead to the world; it has ceased to be a human life because it is no longer lived among men. With word*

*and deed we insert ourselves into the human world, and this insertion is like a second birth, in which we confirm and take upon ourselves the naked fact of our original physical appearance. This insertion is not forced upon us by necessity, like labour, and it is not prompted by utility, like work. It may be stimulated by the presence of others whose company we may wish to join, but it is never conditioned by them; its impulse springs from the beginning which came into the world when we were born and to which we respond by beginning something new on our own initiative” (Arendt 1998, 176–177).*

### “A life without speech and without action is literally dead to the world.”

The emphasis placed on the category of “word” is the unmistakable trait of Arendt’s “untimely Greekness”, which understands speech not as a form of language aiming at communicating or providing information (as it is the case with its modern usage), but rather as a dialogical game, in which the identity of the subject reveals itself, more precisely as the possibility for human beings to articulate the meaning of their actions as well as to give voice to their opinions about common issues within a shared space. *Plurality* and *human togetherness* mark political action within the public space, which, for Arendt, is the only true human space. From her viewpoint, the modern emphasis on privacy is just an illusion, an ill-advised threat against the social condition of man. “Private life” denies fundamental aspects of human beings’ existence, depriving them of an authentically human life and of the reality granted by being recognized, seen, and felt by others, in the crucial reciprocity that makes each human an interrelated being. Being-with-others means belonging to a common world, through which it is possible to establish mutual relationships and, at the same time, keep an appropriate distance from the other.

### “Private life” denies fundamental aspects of human beings’ existence, depriving them of the reality granted by being recognized, seen, and felt by others.

Furthermore, Arendt underlines that for the Greeks [*archein*] and for the Romans [*agere*], acting amounts to taking initiatives, setting something in motion, making something happen in the world. In this sense, freedom corresponds to the capacity to begin, to do the unexpected, with which all human beings are gifted by virtue of being born. Action as the realization of freedom is therefore rooted in natality, in the fact that each birth represents a new beginning and the introduction of novelty in the world. This is

the reason why an authentically free action – which is tantamount to say a deeply political action – is an action that is capable of starting something new, of generating a new beginning, of interrupting the spontaneously degenerative course of human and natural events by deviating trajectories that are bound towards a deadly automatism. What characterizes word and deed is the power of interruption and “inauguration”, which is able to open up new horizons of meaning, break the nihilistic cycle of violence and injustice, and revive what has gone lost.

*“If left to themselves, human affairs can only follow the law of mortality, which is the most certain and the only reliable law of a life spent between birth and death. It is the faculty of action that interferes with this law because it interrupts the inexorable automatic course of daily life, which in its turn, as we saw, interrupted and interfered with the cycle of the biological life process. The life span of man running toward death would inevitably carry everything human to ruin and destruction if it were not for the faculty of interrupting it and beginning something new, a faculty which is inherent in action like an ever-present reminder that men, though they must die, are not born in order to die but in order to begin. [...] Action is, in fact, the one miracle-working faculty of man, as Jesus of Nazareth, whose insights into this faculty can be compared in their originality and unprecedentedness with Socrates’ insights into the possibilities of thought, must have known very well when he likened the power to forgive to the more general power of performing miracles, putting both on the same level and within the reach of man” (Arendt 1998, 246–247).*

**“Men, though they must die, are not born in order to die but in order to begin.”**

The miraculous feature capable of short-circuiting the predictability of existence and making something unexpected happen lives first and foremost in the biblical taste of an act, which is typical of the free human: forgiveness. If we could not forgive and be forgiven, freeing ourselves and the others from the consequences of what we have done, our capacity of action would remain confined within a single deed. By being forgiven, we are released from the consequences of what we have done, whereby we are given the possibility of a new beginning, as if we were reborn in a new existence, in the fundamental human condition of “plurality” and freedom. The moral code resulting from the faculty of forgiveness is not constructed upon a set of relationships each one maintains with oneself but



rather is grounded in relational experiences entailing the presence of the other. According to this very same line of argument, Hannah Arendt interprets Jesus of Nazareth's power to do miracles, which he identifies as acts of forgiving. Such a deed interrupts the necessary chain of things, suspends natural legality, "derails" the order that everyone expects and corresponds to a true act of freedom. Christian and Ancient Greek traditions are invoked by a secular contemporary philosopher to rescue the self-centred modern experience of freedom from its present destructive features.

## Conclusions

Within the "untimely Greekness" of Arendt's philosophy the negative liberty of the moderns and the positive liberty of the ancients seem to find a fruitful point of intersection, which is able to interrupt the natural fall of human experiences towards insignificance and evanescence. Action is interpreted as the gift of humans to begin something new and as the possibility to redeem the experience of freedom as the very essence of politics. In her perspective, the dimension of *vita activa* as re-enactment of the miracle of the birth has the power to interrupt both the authoritarian organicism of the ancient *communitas* and the paradigm of immunization of the modern individualistic freedom to reconcile the essential *equality* and *distinction* that define human beings in the public sphere. Looking for this form of plurality is the task of a politics concerned with the question of liberty and democracy, in the resolute conviction that one cannot sacrifice one for the other.

## References

- Arendt, Hannah (1961), *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, New York: The Viking Press.
- Arendt, Hannah (1998), *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press. 2<sup>nd</sup> ed.
- Aristotle (1992), *The Politics*, trans. T. A. Sinclair, rev. T. J. Saunders, London/New York: Penguin Books.
- Barberis, Mauro (1999), *Libertà*, Bologna: Il Mulino.
- Beck, Ulrich (1992), *The Risk Society. Towards a New Modernity*, London: Sage.
- Beck, Ulrich (1999), *World Risk Society. On the Search for Lost Security*, Cambridge: Polity Press.
- Berlin, Isaiah (2002), *Two Concepts of Liberty*, in: Hardy, H. (ed.), *Liberty*, Oxford: Oxford University Press, 118–172.
- Bobbio, Norberto (1997), *L'età dei diritti*, Torino: Einaudi.
- Boétie, Étienne de la (1975), *The Politics of Obedience. The Discourse of Voluntary Servitude*, trans. H. Kurz, Auburn (AL): The Mises Institute.
- Constant, Benjamin (1988), *The Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns*, in: Fontana, B. (trans. and ed.), *Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 308–328.
- Curd, Patricia (1996), *A Presocratics Reader. Selected Fragments and Testimonia*, Indianapolis (IN): Hackett Publishing.
- Donne, John (2010), *The First Anniversary. An Anatomy of the World*, in: Robbins, R. (ed.), *The Complete Poems of John Donne*, Edinburgh: Pearson.
- Esposito, Roberto (2010), *Communitas. The Origin and Destiny of Community*, trans. Timothy Campbell, Stanford (CA): Stanford University Press.
- Esposito, Roberto (2001), *Immunitas. The Protection and Negation of Life*, trans. Zakiya Hanafi, Cambridge: Polity Press.
- Foucault, Michel (2008), *The Birth of Biopolitics. Lectures at the Collège de France (1978–79)*, eds. A. Davidson / M. Senellart / F. Ewald / A. Fontana, trans. G. Burchell, London/New York: Palgrave MacMillan.
- Fromm, Erich (2001), *The Fear of Freedom*, London/New York: Routledge.
- Gehlen, Arnold (1983), *Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung*, in: *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre: Gesamtausgabe*, vol. 4, Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2012), *Philosophy of Mind*, trans. William Wallace / Arnold V. Miller from G. W. F. Hegel, *The Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, Oxford: Clarendon Press.
- Hobbes, Thomas (1998), *Leviathan*, ed. John C. A. Gaskin, Oxford: Oxford University Press.
- Hobbes, Thomas (1999), *Of the Divesting Natural Right by Gift and Covenant*, in: Gaskin, John C. A. (ed.), *The Elements of Law Natural and Politic: Part I, Human Nature, Part II, De Corpore Politico; with Three Lives*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Kant, Immanuel (1991), *An Answer to the Question: 'What is Enlightenment?'*, in: Reiss, H. S. (ed.), *Political Writings*, trans. H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 54–60.
- Lacan, Jacques (1972), *Du discours psychanalytique*, in: Contri, Giacomo B. (ed.), *Lacan in Italia 1953–78. En Italie Lacan*, Milan: La Salamandra, 27–39.
- Mill, John Stuart (2003), *On Liberty*, eds. David Bromwich / George Kateb, New Haven (CT): Yale University Press.
- Montesquieu, Baron de, Charles-Louis de Secondat (1777), *Complete Works*. Vol. 1, *The Spirit of Laws*, Indianapolis (IN): Liberty Fund, Inc., 2011. Online: <http://oll.libertyfund.org/titles/montesquieu-complete-works-vol-1-the-spirit-of-laws> [26. January 2017].
- Murray, Oswyn (1995), *Forms of Sociality*, in: Vernant, Jean-Pierre (ed.), *The Greeks*, trans. C. Lambert / T. L. Fagan, Chicago: The University of Chicago Press, 218–253.
- Nancy, Jean-Luc (1991), *The Inoperative Community*, ed. Peter Connor, trans. Peter Connor / Lisa Garbus / Michael Holland / Simona Sawhney, Minneapolis (MN): University of Minnesota Press.
- Nietzsche, Friedrich (2011), *Dawn. Thoughts on the Presumptions of Morality*, trans. Brittain Smith, Stanford (CA): Stanford University Press.
- Plato (1999), *The Apology*, in: Fowler, H. N. (trans.), *Euthyphro · Apology · Crito · Phaedo · Phaedrus*, Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Pohlenz, Max (1996), *Freedom in Greek Life and Thought. The History of an Ideal*, trans. Carl Lofmark, Dordrecht: D. Reidel Publishing Co.
- Portinaro, Pier Paolo (2005), *Profilo del liberalismo*, in: Constant, B., *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, Torino: Einaudi, 37–158.
- Romilly, Jacqueline de (1989), *La Grèce antique à la découverte de la liberté*, Paris: Éditions de Fallois.
- Rousseau, Jean-Jacques (1944), *The Confessions. With the Reveries of the Solitary Walker*, Vol. I, London: Printed for J. Bew, in Pater-Noster-Row.
- Rousseau, Jean-Jacques (1999), *Discourse on Political Economy and The Social Contract*, trans. Christopher Betts, Oxford: Oxford University Press.
- Toynbee, Arnold (1959), *Hellenism. The History of Civilization*, Oxford: Oxford University Press.
- Tocqueville, Alexis de (2010), *Democracy in America*, Vol. 1 (bilingual edition), ed. Eduardo Nolla, trans. James T. Schleifer, Indianapolis (IN): Liberty Fund.
- Zagrebelsky, Gustavo (2015), *Liberi servi. Il Grande Inquisitore e l'enigma del potere*, Torino: Einaudi.
- Žižek, Slavoj (2011), *Living in the End of Times*, London/New York: Verso.

Gunda Werner

# Freiheit und Sünde

Eine theologiegeschichtliche Rekonstruktion

## ABSTRACT

Als die „unschicklichste Denkart“ charakterisierte Immanuel Kant die Vorstellung der christlichen Erbsünde. Wie etwas Sünde und Vererbung sein könne, hinterfragt auch Karl Barth ironisch. Die beiden sind mit ihrer Kritik an der Vorstellung, eine erste Sünde Adams könne vererbt werden, nicht alleine. Und doch ist diese Vorstellung für die christliche Religion prägend und katholisch bindend bis heute. Der Aufsatz möchte das Thema der Freiheit in einer kritischen theologiegeschichtlichen Relektüre auf diese Einführung innerhalb des theologischen Mainstream offenlegen und problematisieren. Denn Freiheit wird sehr eng mit dem Freien Willen zusammengebunden und durch diesen mit der Vorstellung einer vererbten Ursünde. Durch diese theologiegeschichtliche Kritik wird deutlich, dass sich in der Erbsündenlehre nicht nur ein lehramtlich bestätigter Übersetzungsfehler findet, die logische Ausweglosigkeit dieses Denkens theologischen Protest hervorgerufen hat, sondern bereits frühneuzeitlich Traditionskorrekturen vorgenommen wurden, um diese Vorstellung der Erbschuld und ihrer Konsequenzen für die Freiheit etwas abzumildern. Dies reichte der Aufklärung freilich nicht aus und mit Immanuel Kant wird die Trennlinie zwischen einer Schuldtheorie aus eigener Freiheit und eines vererbten Schuldzusammenhangs gezogen. Was aber hängt an der Freiheit? Weshalb sind die kritischen Stimmen gegenüber dem theologischen Mainstream so relevant?

*For Immanuel Kant, the Christian idea of the original sin was the “most unfitting notion”. Karl Barth also cynically questioned how something can be sin or hereditary. Kant and Barth are not the only ones who criticise the belief that*

*the original sin of Adam is passed on. Yet, this idea is a defining aspect of the Christian religion and still a binding concept in Catholicism. This article aims to investigate the subject of freedom and its narrow interpretation in the theological mainstream through a critical theological-historical rereading. Freedom is closely entwined with free will and thus with the idea of a hereditary original sin. A theological-historical critique reveals not only a magisterially proven translation mistake in the doctrine of original sin and the theological protest against the logical aporia. It also uncovers corrective changes in tradition – already during the early modern period – to somewhat balance the constraints imposed by the notion of the original sin and its consequences on the concept of freedom. The Age of Enlightenment, of course, went even further and Immanuel Kant draws the line between a theory of sin based on individual freedom and hereditary sin. What is it about freedom? What makes the critical voices challenging the theological mainstream so relevant?*

## | BIOGRAPHY

**Gunda Werner**, 1992–1998 Studium der Theologie und Philosophie in Münster, 1995–2009 Arbeit in verschiedenen Bereichen der Pastoral, Bildungsarbeit, Seelsorge, Pflege und Veranstaltungsmanagement, 2005 Promotion zum Dr. theol.; 2012–2015 Assistentin am Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Ruhr-Uni Bochum, 2015 Habilitation mit einer dogmenhistorischen Arbeit zum Bußsakrament; 2015 und 2017 Lehrstuhlvertretungen in Bonn und Bochum, 2016 Ruf auf die Juniorprofessur für Dogmatik in Tübingen; 2018 Professorin für Dogmatik in Graz; Diplom in der Themenzentrierten Interaktion nach Ruth Cohn; Visiting Fellow in den USA und Trinidad.

E-Mail: [gunda.werner@uni-graz.at](mailto:gunda.werner@uni-graz.at)

## | KEY WORDS

Freiheit; Gewissensfreiheit; Immanuel Kant; Martin Luther; Paulus; Sünde; II. Vatikanum

Ist die Freiheit heute ein Phantom? Ein Phantom, so informiert die griechische Wurzel, ist ein Phantasie- oder Trugbild. Bekannt ist das Wort sowohl durch Filme als auch im militärischen Bereich. Eine Form von Drohnen heißt Phantom. Berühmt natürlich auch das Musical, in dessen Titel „Oper“ und „Phantom“ miteinander verbunden sind. Ist denn die Freiheit ein Trugbild? Eine Phantasie? Anders gefragt: Was hängt an der Freiheit? Wieso ist Freiheit wichtig – oder so wichtig, dass sie nicht ein Phantom sein sollte?

Die Verfassung der Vereinigten Staaten von 1787 spricht von der Absicht, durch diese Verfassung selbst „das Glück der Freiheit“<sup>1</sup> für alle – auch in Zukunft – bewahren zu wollen. Die Erklärung der Allgemeinen Menschenrechte 1948 ist im Angesicht der Gräueltaten der Nazi-Herrschaft noch einmal dezidiert. Denn die „Anerkennung der angeborenen Würde und dergleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen“<sup>2</sup> bildet die Grundlage für Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden.

### Nimmt man die Konkretisierungen der Freiheit in der Erklärung der Allgemeinen Menschenrechte als Maßstab, dann ist Freiheit ein gefährdetes Gut.

Wie verhält sich zu diesen Betonungen von Freiheit das Phantom der Freiheit? In der Wahrnehmung der gegenwärtigen politischen Situation sowie der Berichte des Hochkommissars für Menschenrechte der UN erscheint es in der Tat so, als sei die Freiheit ein Phantom in vielen Gegenden dieser Welt. Denn die Freiheit, wie sie der Präambel der Erklärung der Allgemeinen Menschenrechte zugrunde gelegt wird, wird in den Artikeln konkretisiert. Werden diese Konkretisierungen als Maßstab genommen, dann ist Freiheit ein gefährdetes Gut: die Meinungsfreiheit, Versammlungsfreiheit, Freiheit auf Asyl, auf selbstbestimmte Eheschließung und vieles mehr. Der Titel der aktuellen LIMINA-Ausgabe aber, so meine ich, verleitet dazu zu meinen, Freiheit gäbe es nur, wenn sie gelebt werden könne. Auf Freiheit als eine zum Menschen gehörende Eigenschaft, also unabhängig vom Vollzug, so meine These, ist nicht zu verzichten. Ohne Freiheit wären spezifisch humane Vollzüge – wie Liebe, Freundschaft, Glauben, Vergeben, Hoffen – nicht denkbar. Diese These möchte ich mit einer historischen Perspektive begründen (1) und damit die Relevanz für ein Festhalten an der Freiheit eröffnen (2).

<sup>1</sup> <https://usa.usembassy.de/etexts/gov/gov-constitutiond.pdf> [31.10.2018].

<sup>2</sup> <http://www.un.org/depts/german/menschenrechte/aemr.pdf> [31.10.2018].

## 1 „Gleichwohl war in ihnen der freie Wille keineswegs ausgelöscht worden“

### a) *Freiheit unter den Bedingungen realen Menschseins – oder wieso Freiheit mit Sünde in einem Atemzug gedacht wird*

Wenngleich schon zu griechischen Zeiten Freiheit ein Thema philosophischer Reflexion war (Pamen 2011, 802), ist die spezifische Lesart christlicher Tradition von jener noch einmal dadurch unterschieden, dass der konkrete Zustand des Menschen als sündiger reflektiert wird. Die Erfahrung des Menschen, an eine Kraft in ihm/ihr verfallen zu sein, die zur bösen Tat verführt, wird in dichten und existenziell ansprechenden Beschreibungen entfaltet. Die Universalität der Sünde wird im eigenen Handeln erfahren und dies – und da ist die Verbindung zum Thema – als Freiheitshandeln. Wie aber lässt sich die Allgemeinheit der Sünde erklären? Wo liegt ihr Ursprung? Wie steht die Sünde zur Freiheit? Damit kommt Röm 5,12–21 in den Blick. Diese Stelle darf als die Kronzeugin für die klassische Erbsündenlehre gelten. Besonders markant an dieser Stelle ist, dass dies die einzige Stelle ist, „deren nachweisliche Fehlinterpretation (durch Augustinus nämlich) dann später (durch das Tridentinum) lehramtlich rezipiert worden ist“ (Pröpper 2011, 965). Paulus baut im Römerbrief korrespondierende Bilder auf, so z. B. Adam zum Tod, Christus zum Leben. Der Vers 12 – „Wie durch einen einzigen Menschen die Sünde in die Welt kam und durch die Sünde der Tod und auf diese Weise der Tod zu allen Menschen gelangte, weil alle sündigten“ – ist entscheidend für die gesamte weitere theologische Entwicklung, denn die *Vulgata* übersetzte das „eph ho“ mit „in quo“ und baut damit eine relativische Logik auf. Der Vers liest sich nun so, dass alle in Adam gesündigt hätten.

Wird aber „eph ho“ kausal verstanden, wie es dem aktiven Verb „haemarton“ entspricht, dann ist die ursprüngliche Bedeutung wiederhergestellt, die in dieser Kausalität denken wollte. Wird der Vers 12 so gelesen, ergibt er folgende Bedeutung:

*„Die Sünde ist zuerst die Tat Adams, der mit ihr der Sünde und in deren Gefolge dem Tod den Eintritt in die Welt öffnete. Dadurch wurden Sünde und Tod die beherrschenden Mächte der Welt. Ohne Zweifel war somit die Sünde Adams verhängnisvoll für alle folgende Menschheit, aber der Zusatz ‚weil alle sündigten‘ präzisiert doch sogleich, dass die späteren Menschen erst durch persönliche Sünde und eigene Entscheidung des von Adam ausgehenden Verhängnisses teilhaftig wurden. [...] Zwar wird*



*durch den Hinweis auf den geschichtlichen Anfang der Sünde in Adam gerade die Allgemeinheit der Sünde und damit des Todes betont, aber keineswegs in ihrer Entstehung erklärt.“ (Pröpper 2011, 968–969)*

Die Entstehung des geschichtlichen Anfangs bleibt offen, und sie wird ebenso stehen gelassen wie die Frage nach dem Ursprung des Bösen. Allerdings ist für Paulus sehr klar, dass, bei aller erfahrbaren Verfallenheit an die Sünde, diese doch eine eigene, persönliche und freiheitliche Tat ist. Der innere Zusammenhang zwischen Freiheit und Sünde ist hier (noch) nicht zugunsten der Sünde aufgelöst.

#### *b) Der Freie Wille – Ort des Freiheitsvollzugs und Thema von Kontroversen*

Nachdem es in den ersten Jahrhunderten nicht deutlich gewesen war, wie der Zusammenhang zwischen Adam und seiner Sünde sowie der Sündigkeit der Menschheit und des einzelnen Menschen zu denken ist, wie also dieser Verhängniszusammenhang zu deuten ist, wurde dies durch Augustinus in ein Vererbungsverständnis vereindeutigt. Allerdings mit fatalen Folgen! Möglich wurde diese Vereindeutigung gerade durch den Übersetzungsfehler, denn mit diesem ist der Gedanke einer Vererbung der Schuld in die Theologiegeschichte eingeführt worden. Zudem wird die Vorstellung des Freiheitsvollzugs für sehr lange Zeit an ein Vermögen des Menschen gebunden werden, welches von Augustinus an gewissermaßen theologisch ‚Karriere‘ machen wird: die Frage nach dem freien Willen, dem *liberum arbitrium* also. Dieser wird näherhin mit dem postlapsarischen Zustand des Menschen verknüpft.

### **Die Frage nach der Freiheit wird auf die Frage des freien Willens konzentriert.**

Die Frage nach der Freiheit wird in der Konsequenz auf die Frage des freien Willens konzentriert und damit zur Frage, wie das sittliche Handeln begründet werden kann angesichts der Sünde und des Bösen. Dabei wird für Augustinus leitend, dass das Böse und die Sünde nicht Gott angelastet werden dürfen, sondern alleine dem Menschen, und daher stellt sich die Frage, wie das Handeln des Menschen zu verstehen ist. Hier zeichnet sich in der Werkentwicklung von Augustinus eine Zuspitzung ab, die zugleich die Freiheit des Menschen immer eingegrenzter denkt. (Pröpper 2001, 1000–1010) Erst 397 vollzieht Augustinus in der Schrift *Ad Simplicianum* die Radikali-

sierung des Sündenverständnisses. Damit geht einerseits die Aufgabe der Idee eines freien Willens einher als auch wird hier der entscheidende Schritt zur Erbschuldtheorie vollzogen. (Pröpper 2001, 1000)<sup>3</sup>

In dieser letzten Schrift fügt Augustinus verschiedene Theoriestränge zusammen. Denn durch diese Radikalisierung des Sündenverständnisses wird nun die Disposition des Menschen so verstanden, dass bei ihm bereits das Wollen selbst Ort des Bösen ist. Das bedeutet aber nichts Geringeres, als dass der Mensch in das Böse schon immer einstimmt. Wenn dem aber so ist, dann kann er nicht einmal mehr der Einladung des Evangeliums frei zustimmen. Deswegen hängt alles an der Gnade, diese aber ist wesentlich frei und unfehlbar, und zwar auch unfehlbar erfolgreich. So ist es am Ende alleine Gottes Wahl, wer zum Heil kommt und wer nicht. Verdient hat es kein Mensch. Erwählt Gott, ist er gnädig; verwirft Gott, ist er gerecht. „Augustinus' Prädestinationslehre ist nicht die schauerliche Idee eines verdüsterten Menschen, sondern die Konsequenz seiner Erfahrung und Lehre von der radikalen Unfreiheit des sündigen Geschöpfes einerseits und der souveränen, unbezwingbaren Macht der göttlichen Gnade andererseits.“ (Pröpper 2011, 1017)

Vor allem aber revidiert Augustinus seine Lehre der Ursünde, denn nun sind alle Menschen als Nachkommen Adams schuldig, auch ohne ihr eigenes Zutun. Damit ist die Erbschuldtheorie eine Konstruktion, die für die Prädestinationslehre, also die Lehre der Vorherbestimmung, notwendig ist; diese wiederum ist nur notwendig, um die Fragen nach dem Übel so zu lösen, dass es Gott nicht trifft. „Gott verwirft nicht aktiv, er prädestiniert nur nicht alle.“ (Pesch 1983, 34)

Lehramtlich wurde freilich die doppelte Prädestination nicht übernommen. Dennoch blieb der Gedanke der Vererbung der Schuld und mit diesem die Schwächung bis Auslöschung der Fähigkeiten des *liberum arbitrium* erhalten.<sup>4</sup> Aber nicht ohne Widerspruch!<sup>5</sup> Allerdings findet die wirkliche Auseinandersetzung mit der Vorstellung der Freiheit und der Reichweite der Erbsünde erst durch die Reformation statt, denn besonders die Position Luthers erforderte eine Reaktion der katholischen Kirche, die sogar so weit ging, die Tradition zu verändern, denn lehramtlich konnte ja Luther nicht zugestimmt werden.

### c) Der Disput zwischen Erasmus und Luther

Exemplarisch und geistesgeschichtlich von Bedeutung wurde deswegen der Disput zwischen Martin Luther und Erasmus von Rotterdam im Vorfeld des

<sup>3</sup> In der theologiegeschichtlichen Rekonstruktion orientiere ich mich an der Darstellung von Pröpper 2001, weil in dieser die unterschiedlichen Meinungen bereits eingearbeitet sind. Deswegen finden weitere Entwürfe hier keine Verwendung.

<sup>4</sup> Die 15. resp. 16. Synode von Karthago (418) und die 2. Synode von Orange (529) thematisieren den freien Willen. Es ist aber die 2. Synode von Orange, die sich in den anhaltenden Streitigkeiten zwischen der augustinischen und pelagianischen Interpretation der Freiheit und des freien Willens im Sinne sogar einer Verschärfung der augustinischen Linie geäußert hatte. Auf dieser Synode wird beschlossen, dass es keine postlapsarische Freiheit der Seele geben kann (DH 371); außerdem wird die Vorstellung der einen Sünde Adams, die auf alle übergegangen sei (DH 372), vertreten.

<sup>5</sup> Exemplarisch sei hier Petrus Abaelardus genannt, der in seiner



Trienter Konzils. (Vgl. ausführlicher Werner 2017c) Luther ist zutiefst davon überzeugt, „dass der Mensch vor Gott ein Sünder ist“ (Ansorge 2009, 378). Das Sünder-Sein ist dabei dem Menschen in seinem Wesen innewohnend und nicht nur hinzugefügt. Deswegen ist es allein der Barmherzigkeit Gottes zu verdanken, dass sowohl die Schöpfung als auch der in ihr lebende Mensch fortbestehen. Dieser Mensch ist für Luther im Bild des in-sich-verkrümmten Menschen am besten beschrieben. Damit übernimmt Luther die klassische Vorstellung, dass Sünde eine Abwendung von Gott und eine Hinwendung zum Menschen ist. Das „Wesen der Sünde [ist] als Unglauben gekennzeichnet.“ (Pröpper 2011, 1061) Für Luther sind bereits die Begierde im Menschen selbst als Sünde zu verstehen und die Freiheit, der freie Wille restlos ausgelöscht.

**Bei Luther ist jedes Mitwirken des Menschen an der Erlösung ausgeschlossen. Seine Freiheit ist geradezu eine „Freiheit von der Freiheit“.**

Wenngleich Luthers Erfahrung in seinem persönlichen Glaubensleben ihn eher veranlassen hätte können zu glauben, dass Gott nicht rettend handelt, glaubt Luther an einen Gott, der rettet und den Sünder/ die Sünderin rechtfertigt im Kreuz Jesu. Weil Luther sich von der Frage leiten lässt, wie es kommen kann, dass Gott angesichts der Sünde rettet, kommt er zu Einsicht, dass es eben Gott alleine ist, der dies tut. Damit aber setzt sich Luther theologisch in Differenz zur Scholastik. In scholastischen Disputen wird Gnade als eine Qualität oder ein Habitus der Seele verstanden. Luther hingegen transformiert diese Vorstellung dergestalt, dass die Gnade die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes zugleich ist, darin ist sie bleibend unverdient und zugleich rechtfertigend. (Vgl. WA 3, 47, 11–16) Deswegen versteht Luther den Menschen als gerechtfertigt und als sündig, er ist *simul justus et peccator*. Weil auch die Reue den Menschen nicht rettet, ist der Mensch ganz und gar auf die Gnade angewiesen. Diese Konsequenz reformatorischer Theologie ist so zu verstehen, dass unter allen Umständen die Idee verhindert werden sollte, die Gnade Gottes könnte erkauft werden. Damit ist aber jedes Mitwirken des Menschen an der Gnade und der Erlösung ausgeschlossen; gegen Erasmus formuliert, so Martin Laube, ist die Freiheit bei Luther geradezu eine „Freiheit von der Freiheit“ (Ohst 2014, 100).

Die noch vor dem Konzil von Trient (1545–1563), nämlich im Jahr 1524, veröffentlichte Schrift von Erasmus, *De libero Arbitrio diatribe*, rekonstruiert sowohl biblische und altkirchliche Argumente für die Willensfreiheit,

Schrift *Scito te ipsum* explizit die Sünde an die Freiheit des Menschen zurückbindet und konsequent dann eben auch nur solche Taten als Sünde denken kann, die gewusst und willentlich begangen werden. „Diese Zustimmung aber nennen wir im eigentlichen Sinn Sünde, d. h. Schuld der Seele, durch die sie die Verdammnis verdient und bei Gott haftbar wird.“ (Abaelardus, 155) Abaelard also war überzeugt, so Ilgner in der Einleitung, „dass keineswegs jede gute Tat einen Akt der Gnade voraussetzt, sondern dass das allgemeine Gnadenangebot, das Gott guten und bösen Menschen im Glauben macht, zur eigenen Anstrengung herausfordert, und dass das von Gott verliehene freie sittliche Entscheidungsvermögen (*liberum arbitrium*) ihn dazu befähigt“ (Ilgner 2011, 24–25).

als auch polemisiert sie zunehmend gegen die immer radikaler werdende Auffassung Luthers von einer Verneinung der Willensfreiheit. Für Erasmus gibt es hinreichende Stellen in der Tradition und der Bibel, die für die Würde des Menschen gerade in der Freiheit zum Guten sprechen. Auf diese Freiheit zu verzichten ist für Erasmus aber vor allem moraltheologisch unlogisch: Ohne Freiheit gäbe es keine Verantwortung, ohne Verantwortung keinen Schuldigen.

*„Wenn der Mensch nun nichts zu tun vermöchte, dann wäre kein Raum für Verdienst und Schuld; und wo kein Raum für Verdienst und Schuld wäre, da wäre auch kein Raum für Strafe und Lohn. Wenn andererseits der Mensch das Ganze täte, dann wäre kein Raum für die Gnade, die Paulus sehr oft erwähnt und betont.“ (IIIa.17)*

Gott wendet sich mit seiner Gnade dem Menschen so zu, dass dieser sie ergreifen kann, und zwar in Freiheit! Denn der Mensch kann die Gnade auch verweigern, wenngleich dies als Schuld zu denken ist, durch die der Mensch zugrunde geht. In seiner Streitschrift muss Erasmus ein Zweifaches schaffen: Er muss sich von Pelagius, der dem freien Willen zu viel, und von Luther, der dem freien Willen zu wenig zutraut, abgrenzen. Erasmus traut dem freien Willen durchaus einiges zu, der Gnade aber das Meiste (IV.16). Erasmus erhält die Freiheit um der Verantwortung und der Gnade willen und braucht deswegen die Denkmöglichkeit des freien Willens. Luther hingegen versteht den Menschen als durch die Ursünde so korrumpiert, dass er nur durch die Gnade gerechtfertigt wird.

### Das Konzil von Trient als „Drehscheibe der Neuzeit“ verbindet die Fragen nach Freiheit, Sünde und Rechtfertigung.

Durch die Notwendigkeit, grundlegende theologische Streitfragen zu klären, nimmt das Konzil von Trient eine Schlüsselposition in der Auseinandersetzung um das Verständnis von Sünde und Freiheit ein. Das Konzil ist meines Erachtens deswegen dezidiert als „Drehscheibe der Neuzeit“ (Werner 2016b, 56) zu verstehen, weil sich genuin neuzeitliche Motive herauskristallisieren lassen, so die subjektiven Anteile des Menschen. Zudem ist auf dem Konzil im Blick auf die Freiheit, die Sünde und die Rechtfertigung eine eigenständige theologische Position erarbeitet worden. Die für das Thema der Freiheit neuralgischen theologischen Streitsachen liegen ja alle in der Umlaufbahn der Sünden-Gnaden-Thematik: die Frage nach der

Ursünde, nach dem freien Willen und einer zusammenhängenden theologischen Durchdringung von Reue und Rechtfertigung. Erst im Zueinander dieser Themen, so meine Überzeugung, lässt sich das eigentliche Thema, die Freiheit angesichts der Sünde, wirklich durchdringen. Die Kreativität auf dem Konzil bestand vor allem darin, den Gedanken des Rechtfertigungsdekrets, dass der Mensch einen freien Willen bleibend besitze, mit der theologischen Aussage zur Ursünde und der sakramentalen Buße über die Reue als Disposition der Rechtfertigung zu verbinden. Diese Reue macht den Menschen weder zum Heuchler noch zum Sünder, wie die Reformatoren sie verstanden, sondern als freie Disposition bleibt die Reue eindeutiges Tun des Menschen. (Vorgrimler 1976, 417)<sup>6</sup> Mehr noch, sie bleibt als diese Disposition „zur Rechtfertigung des Menschen aus der vergebenden Gnade Gottes“ (Vorgrimler 1978, 175) notwendig.

Vor allem ist es nötig gewesen, sich über den freien Willen zu verständigen. In dieser Debatte können die Konzilsteilnehmer auf bereits geführte Diskurse zurückgreifen, zumal sich zu dieser Frage eben Luther ebenso deutlich geäußert hat wie Erasmus. Verortet wird die Diskussion um den freien Willen und die Folgen der Erbsünde im Rechtfertigungsdekret. In diesem wird eine wesentliche Korrektur zu den Canones des 2. Konzils von Orange (529) vollzogen, indem es „die augustinische Tradition“ unterbricht und „ebenso (um es vorsichtig auszudrücken) die Kanones von Orange über den Verlust der Freiheit in neuer und geradezu korrigierender Weise“ (Pröpper 2011, 1075) akzentuiert. Diese Aussage wird – so Pröpper – im Canon 4 des Rechtfertigungsdekretes bestätigt, der sich für die Mitwirkung jenes durch Gott erweckten freien Willens einsetzt. Auf diese Weise können beide Perspektiven korrigiert werden: die Synode von Orange ebenso wie die Vorstellung des „*mere passive*“ von Luther. Bedeutend ist dabei die Klarheit, die dem Gnadengeschehen angemessen ist, denn „der absolute Primat der Gnade bleibt unangetastet, bestritten wird nur ihre *Alleinwirksamkeit*“ (Pröpper 2011, 1077).

### An der Freiheit hängt viel, auch der Vollzug des Glaubens.

<sup>6</sup> Vorgrimler differenziert die zugrundeliegenden Reue-Theorien und beschreibt die reformatorische Position, in der die Contritio eben gerade keine freie Vorbereitung auf die Gnade sei, sondern als reine Zerknirschung gedacht werde.

Weil durch die Erbsünde der freie Wille nicht restlos zerstört wurde, kann der Mensch sich in Selbsterkenntnis zur eigenen und damit sündigen Geschichte verhalten, diese erkennen und sein Leben verändern wollen, denn dies ist ja gerade die Verbindung zur Buße. Dass dies durch die gnadenhafte Eröffnung der Freiheit zu sich selbst geschieht, ändert weder etwas an der Ursprünglichkeit der Freiheit noch an der Wirksamkeit der Gnade. Durch

diese Kurskorrektur wird aber vor allem in Erinnerung gerufen, dass an der Freiheit viel hängt, nämlich auch der Vollzug des Glaubens. Vor allem wird die Denkbarekeit der freien Handlung aufrechterhalten. Jedoch wurde auch auf dem Konzil von Trient weder die Frage nach dem freien Willen noch jene nach der Disposition des Menschen zur rechtfertigenden Gnade in der Reue abschließend geklärt, denn anders lassen sich die Auseinandersetzungen um die Gnade und die Reue in den nachfolgenden Jahrhunderten nicht erklären.<sup>7</sup>

Das Konzil verhält sich zudem als erstes lehramtliches Dokument zur Vererbungskategorie der Erbsünde. (Pröpper 2001, 1071) Jedoch wird im Erbsündendekret im Kanon 3 nur beschrieben, dass die Erbsünde durch *propagatione non imitatione* weitergegeben wird. Der ursprüngliche Vorschlag von *generatione* wurde nicht gewählt, sondern die vage Vorstellung der Fortpflanzung. Die Sünde Adams ist also in jedem Menschen zu denken und zugleich die Sünde eines jeden Menschen. Auf diese Weise ist „eine Festlegung auf Augustins Übertragungstheorie [zu] verhindern und überhaupt allzu sexuelle Konnotationen [zu] vermeiden“ (Pröpper 2001, 1078). Deswegen ist die Betonung so wichtig, dass die Konkupiszenz selbst noch keine Sünde ist und die Sünde folglich der Natur nicht prädiert ist. Durch die Taufgnade, so das Konzil von Trient, wird die „Strafwürdigkeit der Ursünde“ wirklich vergeben, also nicht nur „abgekratzt“ oder nur nicht „angerechnet“ (DH 1515). Thomas Pröpper sieht die Leistung des Konzils darin, „den Schuldcharakter des *peccatum originale* nun endlich auch terminologisch eindeutig [als] (*reatum*)“, also als Schuld bezeichnen zu können. (Pröpper 2001, 1073) Allerdings ist die vage Konstruktion des Konzils von Trient immer noch eine Erbkategorie, die in der Aufklärung und allem voran in der Religionsschrift von Immanuel Kant radikal kritisiert und dekonstruiert wird.

## 2 Freiheit und Moderne

### a) Philosophische Hartnäckigkeit

Die Auseinandersetzung um die Sünde und die Freiheit verschiebt sich zum Ende der Neuzeit und in der beginnenden Moderne von der Diskussion um die Willensfreiheit zunächst zur Frage nach der Autonomie des Menschen. In der philosophischen Debatte wird zudem die Differenz von Sünde und Schuld trennschärfer, so dass spätestens mit Søren Kierkegaard gesagt

<sup>7</sup> Vgl. den ‚Reuestreit‘ und den ‚Gnadenstreit‘, dazu u. a. Werner 2017b.



werden kann, dass Sünde eine Schuld vor Gott ist, also eine aktive Gottesbeziehung bedeutet. (Kierkegaard 1982, 75)

Weil Religion grundlegend hinterfragt wird und das Subjekt als von Gott losgelöstes gedacht werden kann, kann die Schuldfrage nun auch unabhängig von Religion als philosophische gestellt werden. Dies ist eine wesentliche Veränderung für die Frage nach Freiheit und Sünde! Exemplarisch hierfür steht die Religionsschrift „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ von Immanuel Kant. Als die „unschicklichste“ (RGV, B 42, A 38<sup>8</sup>) Form sei der Schuldzusammenhang gedacht worden, so äußert sich Immanuel Kant in seiner Religionsschrift über die klassische Erbsündenlehre.

### Kant interessiert die reale Situation des Menschen:

#### Wieso tut er das Böse, obwohl er auch in der Lage wäre, das Gute zu tun?

Was Kant vor allem interessiert, ist die reale Situation des Menschen. Wieso tut der Mensch das Böse, obwohl er doch sowohl dazu in der Lage wäre, das Gute zu tun, als auch wüsste, was dies ist? Es ist die Freiheit, so Kant, die dem Tun des Bösen zugrunde liegt. Allein also im „Actus der Freiheit“ (RGV, BA 6) kann der Mensch sich verfehlen. Er nimmt im Menschen nun einen sogenannten „Hang zum Bösen“ an, „den subjektiven Grund der Möglichkeit einer Neigung“ (RGV, B 20, A 18). Dieser Hang wirkt nun, als sei er angeboren, aber er dürfe als solcher nicht vorgestellt werden, denn dann wäre er kein Akt der Freiheit. Ebenso benennt Kant das Gute im Menschen als angeboren; diese Semantiken versteht Kant aber eben nur in dem Sinne als Natursemantik, als dass sie dem Verstehen dienen und der Erfahrung entspringen. Dann wirkt es so, als dass „es vor allem dem in der Erfahrung gegebenen Gebrauche der Freiheit [...] zum Grunde gelegt wird.“ Damit scheint es so, als sei es „mit der Geburt zugleich im Menschen vorhanden [...]“. Dabei sei die Geburt, so Kant, nicht die Ursache (RGV, BA 9). Also ist die Disposition des Menschen freiheitstheoretisch als zugezogen (böse) oder erworben (gut) zu denken, also als Bestimmung der freien Willkür. Der Mensch findet sich in die Freiheit gestellt und muss sich zu dieser verhalten.

Allerdings ist das Problem am Hang zum Guten, dass er sehr theoretisch ist, weil die faktische Erfahrung diesem widerspricht. Für Kant bleibt das Böse ein Rätsel. Er nähert sich so an das Böse an, dass er im „*peccatum originarium*“ (Hoping 1990, 203) die intelligible Tat denkt; dies ist zugleich der formale Grund alles Weiteren. Im Grunde aber weiß der Mensch nicht,

<sup>8</sup> Zitation nach Kant 1968 in der üblichen Form.



warum das Böse die oberste Maxime verdirbt. Wenn aber die Sünde einmal in der Welt ist, einmal die Maxime verdorben hat, dann folgt alles andere daraus. Kant nennt diese Folge dann *peccatum derivatum*, dieses ist dann auch als gesetzeswidrige Tat empirisch und in der Zeit gegeben (RGV, B 26, A 23/24) und damit wahrnehmbar. Sie ist wirklich überall. Hier aber hat Kant die Trennlinie zur traditionellen Erbsündenlehre und mit ihr, und das interessiert hier am meisten, zur Freiheitsvorstellung gelegt. Denn der Ursprung des Bösen ist von Kant konsequent in das Selbstverhältnis des Menschen gelegt worden. Es ist die freie und je persönliche Entscheidung des Menschen, Böses zu tun. Damit hat aber die Denkbarekeit des Bösen keinerlei schöpfungstheologische oder historische Bezüge, sondern die Sünde stellt sich im Selbstvollzug des Menschen ein. Wenngleich die theologische Begrifflichkeit zu einer theologischen Deutung verführt, ist für Kant das Interesse in einer Vernunftklärung des Bösen Ziel seiner philosophischen Rekonstruktion des Gedankens eines *peccatum originale*. Denn dieses ist eben als innere Möglichkeit zu denken, dass alle Menschen Sünder sind.

### Ob das Verführende zum Bösen als Macht im Menschen oder außerhalb von ihm gedacht wird, hat keine Bewandnis. Die Schuld trifft uns.

Der Ursprung des Bösen also ist in das Selbstverhältnis des Menschen hineingelegt, deswegen kann gedacht werden, dass der Mensch vom Ursprung aus affiziert ist. „Wir müssen aber von einer moralischen Beschaffenheit, die uns soll zugerechnet werden, keinen Zeitursprung suchen [...]“ (RGV, B 46, A 42) Gleichwohl ist die Unbegreiflichkeit, „[d]aß wir es täglich ebenso machen“ (RGV, B 45; A 42), unerforschlich. „[...] und doch ist die ursprüngliche Anlage (die auch kein anderer als der Mensch selbst verderben konnte, wenn diese Korruption ihm soll angerechnet werden) eine Anlage zum Guten; für uns ist also kein begreiflicher Grund da, woher das moralisch Böse in uns zuerst gekommen sein könne.“ (RGV, B 46, 47; A 43) Ob nun das Verführende zum Bösen als Kraft oder Macht im Menschen oder außerhalb von ihm gedacht wird, hat daher auch keine Bewandnis; die Schuld trifft uns, „als die wir von ihm nicht verführt werden würden, wenn wir mit ihm nicht im geheimen Einverständnis wären“ (RGV, B 73; A 67). Kants Reflexionen brechen an dieser Stelle ab, er kann aber die Freiheit des Menschen aufrechterhalten, auch und gerade in den gesetzeswidrigen Taten.

Die Emphase, mit der Immanuel Kant für die Freiheit eintritt und mit ihr zugleich die Freiheit des Willens rehabilitiert, steht in einem unmittel-

baren Widerspruch selbst zum Konzil von Trient, das sich ja bereits von der lutherischen Lesart des Augustinus, die ja zugleich in der Synode von Orange zu finden war, distanzierte und eine bleibende restliche Willensfreiheit postulierte. Denn auch das Konzil von Trient hielt ja an der Erbkategorie fest, wenngleich diese auf die Schuld bezogen wurde und nicht mehr auf die faktische Sünde. Dennoch stehen die beiden Denkformen in einer deutlichen Spannung, die vor allem in der autonomen Begründung der Moral und mit ihr der Trennung von Moral und Religion zu sehen ist. Für moralisches Handeln und sittliche Entscheidung sind nach Kant keine anderen Maßstäbe zu suchen als das in der Vernunft vorfindbare moralische Gesetz. Diese Verabschiedung der heteronomen Begründung sowie die Verneinung der realen historisch faktischen Existenz Gottes sind zugleich die entscheidenden Trennlinien zur Theologie. Diese kritischen Dekonstruktionen und philosophischen Rekonstruktionen theologischer Glaubensinhalte als philosophische Denkopoperationen der Vernunft fügen sich ein in die grundlegenden Anfragen der Zeit „um 1800“. (Danz/Essen 2012, 1–6)<sup>9</sup> In dieser sogenannten „Sattelzeit der Neuzeit“ entstanden aber „jene problem erzeugenden Krisenkonstellationen, auf die das 19. und 20. Jahrhundert, auch theologisch, zu reagieren hatte.“ (Essen 2012a, 107)

#### b) *Katholischer Widerstand*

Weil diese als „Sattelzeit“ bezeichnete Epoche (Koselleck 2003) nicht nur eine geistesgeschichtlich zugespitzte Formationsepoche ist, die neue, veränderte Denkformen hervorbringt, die für theologisches Denken und hier insbesondere für das römisch-katholische von grundlegender Herausforderung sind – so in Stichworten neben der Religionsschrift Kants die Christologie Lessings, im Blick auf die Vernunft die Philosophie des deutschen Idealismus und seine Gegenbewegung, die Romantik –, sondern weil in dieser Zeit auch ein politischer Umbruch einhergeht, der die Auflösung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation 1806, die grundlegende Neuordnung auf dem Wiener Kongress 1815 sowie die weitreichenden Folgen der vorangehenden Säkularisierung 1802/1803 zur Folge hat, ist für die römisch-katholische Kirche und ihre Wissenskulturen eine Neuorientierung auf allen Ebenen notwendig.

Andreas Holzem hebt insbesondere die Krise der Wissenskulturen hervor (Holzem 2013, 16), in denen die katholische Theologie eine Neuorientierung gestalten muss, die durch die wegbrechenden Sozial- und Traditionsbezüge in großer Unsicherheit besteht. (Essen 2012a, 107–109; auch Ebertz

<sup>9</sup> Genau genommen ist dies die Zeit zwischen dem Tode Gotthold Ephraim Lessings 1781 und dem Tode Georg Wilhelm Friedrich Hegels 1831 / Johann Wolfgang von Goethes 1832.

2004.) Deswegen war es für die Theologie notwendig, so Holzem, sich nach den radikalen Veränderungen einerseits „mit der massiven Bestreitung des Christentums und seiner Vergesellschaftung“ auseinanderzusetzen und andererseits die „existentielle Bedeutung des Christlichen als eine solche [zu erweisen, GW], die nicht mehr im reichspolitischen Weltbezug des Christen wurzelte, sondern in seinem Selbstbezug als Gottesgeschöpf“ (Holzem 2013, 18).

### Die Antwort der katholischen Theologie ist ausgesprochen paradox.

Die Antwort der katholischen Theologie auf diese Herausforderungen ist ausgesprochen paradox. Denn es gibt einerseits das Projekt einer spezifisch katholischen Aufklärung. (Lehner 2016; auch Essen 2012a) Exemplarisch steht hierfür die neu gegründete Fakultät in Tübingen, ebenso aber auch Georg Hermes in Bonn oder Anton Günther. (Vgl. Fries/Finsterhölzl 1969–1976; Fries/Schwaiger 1975) Allerdings verschärfen sich die theologischen Auseinandersetzungen bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts zu einem Richtungsstreit, in dem bald nur noch in sogenannte „römische“ und „deutsche“ Theologen unterscheiden wird, der der ultramontanen und damit theologisch der neuscholastischen auf der einen und der an der Philosophie der Aufklärung und weiterer wissenschaftlicher Entwicklung, allen voran der Geschichte und ihrer historisch-kritischen Methoden interessierten auf der anderen Seite. Dass sich dieser Richtungsstreit letztlich in eine Richtung, die neuscholastische, entscheiden wird, ist wohl ebenso historisch bedingt wie kontingent und konsequenzenreich bis heute. (Vgl. Wolf 2010; Werner 2010; Werner 2017a)

Im Kern, und deswegen interessiert diese Situation in einer theologiegeschichtlichen Rekonstruktion zum Thema Freiheit und Sünde, geht es in dem theologischen Richtungsstreit um die Denkform der Freiheit und des selbstbestimmten Denkens und Handelns, also der Autonomie. Diese Auseinandersetzung ist mit Symboldaten zu umreißen, so 1791 die Verurteilung der französischen Menschenrechtserklärung in ihrem Eintreten für Religions- und Pressefreiheit von Papst Pius VI. als „wahre Ungeheuerlichkeit“<sup>10</sup>. Gefolgt wird diese Verurteilung von weiteren Verurteilungen der Gewissensfreiheit, von Meinungen und Theologen bis zu ihrem Höhepunkt, dem sogenannten Antimodernisteneid 1907.<sup>11</sup>

Nervöses Zentrum dieser Gegenreaktionen ist die Vorstellung, der Mensch könne von sich aus, also autonom, entscheiden und bräuchte dafür die institutionelle Orientierung der römisch-katholischen Kirche letztlich in kei-

<sup>10</sup> So im Breve *Quod Aliquantum* von 1791 (DH 2663).

<sup>11</sup> So die Verurteilung der Gewissensfreiheit in der Enzyklika *Mirari Vos* vom 15. August 1832 von Papst Gregor XVI (DH 2730f.); ebenso die Enzyklika *Quanta Cura* von Pius IX vom 8. Dezember 1864 (DH 2893f) mit der Verurteilung der Religionsfreiheit sowie der Trennung von Kirche und Staat. Im Anhang findet sich der Syllabus mit den Irrtümern der Moderne (DH 290–2980); im Dekret *Lamentabili Sane Exitu* vom 3. Juli 1907 wurde der aktualisierte Syllabus mit den sogenannten Irrtümern der Moderne vorgelegt (DH 3401–3466), in der Enzyklika *Pascendi Dominici Gregis* vom 8. September 1907 wurden die Irrtümer der Modernisten wiederholt (DH 3475–3500).

nem Bereich des Lebens. Die Vorstellung einer Freiheit, die sich auch in der Meinungs- und Politikfreiheit niederschlagen könne und dafür die Form der parlamentarischen Versammlung oder sogar Demokratie findet, ist noch bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts unvorstellbar.<sup>12</sup> Freiheit als Willensfreiheit, so wird lehramtlich festgelegt, ist maximal als Wahlfreiheit zwischen Gut und Böse denkbar. (Vgl. dazu ausführlich Werner 2019) Einhergeht, und dies zeigt die innere Verbindung der Freiheit zur Sünde, die Moralisierung des einzelnen Subjekts mit einer größtmöglichen Kontrolle. (Vgl. dazu den Überblick bei Essen 2012b) Die Handlungsfreiheit geriet darüber in den Hintergrund. Allerdings blieben die kognitiven Dissonanzen nicht aus und der Widerstand sowie das eigene Denken konnten auch durch Sanktionen nicht bleibend unterbunden werden.

### c) Theologische Wiederentdeckung

Diesen „Wundstarrkrampf“<sup>13</sup> (so Hermann Pesch), der die Kirche befallen hatte, bricht das II. Vatikanum auf. Mit dem II. Vatikanum sind grundlegende Veränderungen und vor allem die Frage nach dem Umgang mit der Moderne in den praktischen Konsequenzen kirchlicher Strukturen und kirchlichen Selbstverständnisses verbunden.

## Das II. Vatikanum bricht den „Wundstarrkrampf“, der die Kirche befallen hatte, auf.

Aber auch hier wird das Verständnis der Freiheit zum Lackmustest der Öffnung zur Moderne – der Freiheit der Gläubigen also, ihr Leben und ihren Glauben zu gestalten. Zu erkennen ist dies vor allem an der Frage der Gewissensfreiheit ebenso wie der Religionsfreiheit. Theologiegeschichtlich kann gesagt werden, dass der Kernbegriff des Themas, also das *liberum arbitrium*, in den die Freiheit des Menschen betreffenden Dokumenten des Konzils, also *Lumen Gentium*, *Dei Verbum*, *Gaudium et Spes*, *Dignitatis Humanae*, nicht vorkommt. Die menschliche Freiheit wird hingegen in dem Kontext der Gewissensfreiheit konkretisiert, vor allem aber wird sie erweitert, denn die Zuordnung von Freiheit und Sünde wird insofern verändert, als die Freiheit auf die Instanz des Gewissens zurückgebunden wird und so eben der Diskurs über den freien Willen in den Hintergrund rückt.

Der genauere Blick in die Texte des II. Vatikanums zeigt eine Hochachtung vor dem Gewissen und der Gewissensfreiheit, sie knüpfen damit deutlich an die Gewissenskonzeptionen der Tradition an. Allerdings steht die Ge-

<sup>12</sup> Vgl. die Entscheidung des I. Vatikanischen Konzils in *Dei Filius* (DH 3000–3045, v. a. 3015–3020).

<sup>13</sup> <https://www.muenster.de/~angergun/pesch-interview.html> [11.11.2018].

14 Gerade auch die Erklärung zur Religionsfreiheit in *Dignitatis Humanae* zeichnet sich in diese Spannung ein. Im zweiten Teil von DH ist das Recht des Menschen auf religiöse Freiheit zu finden, welches sich auf die Begründungsfigur in DH 1 zurückbezieht. Diese argumentiert, dass alle Menschen mit Freiheit ausgestattet sind und dies ihre Würde ausmacht. Weil alle Menschen mit Freiheit und Würde ausgestattet sind, kann der Akt des Glaubens davon nicht ausgenommen sein. Deswegen, so DH 10, muss der Mensch „freiwillig durch seinen Glauben Gott antworten, [...] denn der Glaubensakt ist in seiner eigenen Natur nach freiwillig, da der Mensch, von Christus, dem Erlöser, losgekauft und zur Annahme an Kindes Statt durch Jesus Christus berufen, dem sich offenbarenden Gott nicht anhangen kann, wenn er nicht, indem der Vater ihn zieht, Gott einen vernunftgemäßen und freien Glaubensgehorsam geleistet hat“ (DH 10,1). Allerdings wird alles daran hängen, wie das Zueinander von Glaubensantwort und Freiheit gedacht wird. Ernst-Wolfgang Böckenförde macht in seinen Ausführungen sehr deutlich, dass die formulierte Religionsfreiheit gerade nicht im Binnenraum der Kirche gilt, sondern sich dort das Paradigma des Glaubensgehorsams durchzieht. Vgl. Böckenförde 1990.

wissensfreiheit auch in der Spannung in der Gewissensbildung. An dieser Stelle ist die theologische Verbindung dieser doch verschiedenen Traditionsstränge zu finden. Denn so, wie die Freiheit des Willens christlich in einer Spannung zur Sünde, der aktuellen Freiheitstat als auch der als ursprüngliche Sünde verstandenen Erbsünde steht, steht die Gewissensfreiheit in der Spannung, wie das Gewissen sich bildet und wie frei dieses Gewissen ist. Denn das II. Vatikanum schreibt die Erfahrung der Gebrochenheit und des Stehens unter der Sünde anthropologisch fort.

Die Lehre zum Gewissen selbst ist im II. Vatikanum in der Spitzenaussage in *Gaudium et Spes* 16,1 zu finden. „Das Gewissen ist der verborgenste Kern und das Heiligtum des Menschen, in dem er allein ist mit Gott, dessen Stimme in seinem Innersten widerhallt.“ Das Gewissen, so *Gaudium et Spes* 16,1 sehr deutlich, ist die letzte Instanz, die für die persönliche Entscheidung in einer Konfliktsituation herangezogen werden soll und kann. (Werner 2016a, 262) Im Gewissen entdeckt der Mensch das Gesetz, nach dem er zu handeln hat. Der Mensch kann sowohl zu einer guten als auch zu einer durch die Sünde verwirkten Entscheidung kommen. Selbst aber das irrende Gewissen verliert dann nicht die Würde, wenn der Mensch aus Unwissenheit handelt. Das Gewissen ist also der Ort der je persönlichen Entscheidung, die zugleich unter dem Anspruch Gottes und des Evangeliums steht. In diesem Sinne findet sich ein theonomes Verständnis des Gewissens, denn das im Gewissen auffindbare Gesetz ist ja gerade jenes, wonach der Mensch dann auch gerichtet wird.

Die Spannung, in der der Mensch steht, wird daher konsequent zwischen der Gnade und der Sünde aufgespannt und eschatologisch prolongiert, um die Ernsthaftigkeit der Entscheidungen zu betonen. Allerdings findet sich römisch-katholisch noch einmal eine weitere Überlegung zum Gewissen und seiner Freiheit. Denn zu dieser Vorstellung der Freiheit in der Gewissensentscheidung gesellt sich die Vorstellung einer Gewissensentscheidung, die sich an dem göttlichen Gesetz ausrichtet. Diese Gewissensform wird von Norbert Lüdecke zugespitzt als „ekklesionom“ bezeichnet. (Lüdecke 2008, 396) Im Kontext von *Humanae Vitae* diskutiert Lüdecke die Gewissensfreiheit der Eheleute, die darin besteht, „dass sie ihr Gewissen dem göttlichen Gesetz gleichförmig machen und sich dem Lehramt, das es authentisch auslegt, gegenüber gelehrig erweisen (GS 50b)“ (Lüdecke 2008, 372–373) Es wird also deutlich, dass auch dies in *Gaudium et Spes* zu finden ist. Hier ist das Gewissen in seiner theonomen Grundstruktur ekklesionom ausgerichtet. (Lüdecke 2008, 396)<sup>14</sup>

Wie eine schlussendliche Interpretation der Freiheit des Gewissen und seiner Entscheidung ausfällt, wird an dem zugrunde liegenden Verständnis des Gewissens und seiner Freiheit im Raum der Kirche zu verdeutlichen sein und letztlich in dem Bereich der Interpretation von Glaubensgehorsam und Gewissensfreiheit anzusiedeln sein. Hier wird in der theologisch-anthropologischen Frage nach der Freiheit ein Doppeltes deutlich. So findet sich erstens eine theologische Verschiebung der Freiheitsfrage von der Willensfreiheit zur Gewissensfreiheit, die Sünde als Disposition zur Entscheidung bleibt dabei erhalten. Zweitens stellt sich mit dieser Verschiebung zugleich die Frage, wie die Gewissensfreiheit als Freiheit zu verstehen ist, wenn das II. Vatikanische Konzil als ein dezidiert modernes Konzil verstanden werden will, welches z. B. von Karl Gabriel als „nachholende Selbstmodernisierung“ der römisch-katholischen Kirche gedeutet wird. (Gabriel 1998, 35–37; vgl. auch Graf 1998)

### 3 Offene Fragen

Die Frage nach der Freiheit spitzt sich in der gegenwärtigen Auseinandersetzung sowohl im Blick auf den freien Willen als auch im Blick auf die Gewissensfreiheit kontrovers zu. Die Debatte um die Freiheit bewegt sich in den Extremen der völligen Verneinung bis zur emphatischen Bejahung.

#### Die Willensfreiheit ist theologisch unentbehrlich und wird gleichzeitig hinterfragt. Ist sie eine Illusion oder ein Phantom?

Dabei fällt ins Auge, dass die Differenz zwischen der Willensfreiheit und der Handlungsfreiheit<sup>15</sup> in den Begriff der Freiheit und seiner Reichweite eingezogen wird. Die Willensfreiheit ist theologisch deswegen unentbehrlich, weil sich an ihr die Zurechenbarkeit festmacht, geht es doch bei der Willensfreiheit um die Fähigkeit zu genau dieser und keiner anderen Entscheidung. Allerdings wird die Willensfreiheit hinterfragt, weil in ihr sich auch andere Komponenten finden, die Entscheidungen beeinflussen, seien es die konkrete Situation oder auch neuronale Beeinflussungen. (Vgl. als Überblick Mandrella 2011, 2525–2526) Was bedeutet dies für die Willensfreiheit? Ist sie eine Illusion oder ein Phantom?

Meines Erachtens ist in diese Debatte um die Freiheit eine Frage einzuspielen, die dann relevant ist, wenn eine Freiheit im Menschen und der Mensch als Freiheit angenommen werden. Dass ich dies für theologisch sinnvoll

<sup>15</sup> Vgl. für einen Überblick Rössler 2014. Sie unterscheidet in der Handlungsfreiheit grundsätzlich die negative und positive Freiheit. Für die negative Freiheit ist die libertäre Position beispielhaft, die die Einschränkungen und den Zwang an die erste Stelle setzen (237–238), dahingegen benennen die liberalen Positionen mit der Einschränkung der Freiheit zugleich die Möglichkeiten, diese zu überwinden (240–241). Dahingegen sehen die





halte, ist deutlich geworden. Allerdings bleibt in der römisch-katholischen Fassung der Gewissensfreiheit, wie sie in der konzilsinternen Spannung zu finden ist, ein gewisses Unbehagen offen. Wäre das Konzil nämlich eine nachholende Selbstmodernisierung der römisch-katholischen Kirche, die Karl Gabriel annimmt, dann hätte dies vor allem im Verständnis der Freiheit große Folgen. Denn eine nachholende Modernisierung käme nicht umhin, die Autonomie des Gewissens und seiner Freiheit in die interne Debatte aufzunehmen. Denn im Unterschied zu den beschriebenen Formen des theonomen oder ekklesionomen Gewissens ist als ein autonomes Gewissen jenes zu verstehen, das sich in der Begründung einer Entscheidung auf vernunftgeleitete und -gestützte Kriterien beruft, die nicht auf eine transzendente Größe, sondern rein auf die operative Gestalt der Vernunft zurückzuführen sind. Gewissen ist deswegen für Immanuel Kant „das Bewußtsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen („vor welchem sich seine Gedanken einander verklagen und entschuldigen“)“ (GMS, A 99). Nicht mehr also Gott übernimmt den Ankläger und Richter zugleich, sondern es ist der Mensch selbst, der sich vor dem Forum der Vernunft richtet. Die Selbstbindung der Vernunft an das Sittengesetz selbst wird zum Grundverständnis der Autonomie und dezentralisiert die theologische Annahme, der Mensch sei zuallererst an Gott gebunden.

**Damit ist nicht ausgesagt, dass der Mensch sich nicht an Gott binden könne.  
Nur unkritisch kann er es nicht mehr tun.**

Damit ist allerdings nicht ausgesagt, dass der Mensch sich nicht an Gott binden könne, nur unkritisch kann er es nicht mehr tun. Die Entscheidung der Selbstbindung der Vernunft geht also von der Vernunft aus und wird von ihr verantwortet. So sehr bereits diese beiden Formen des Gewissens, also das theonome und das ekklesionome, in ihrer Begründung in einer immensen Spannung stehen, können sie doch in der grundsätzlichen Bedeutung des Gewissens als letzte Instanz in seiner Religionsformung ähnlich verstanden werden. Erst die autonome Fassung des Gewissens und damit die Autonomie des Subjekts legt aber die Dynamiken offen, die den kognitiven Dissonanzen zugrunde gelegt sind, die sich in Lebensformen und Entscheidungen (post-/spät-)moderner Menschen niederschlagen. Die Frage, wie also jemand in einer Demokratie seine Entscheidung an der Verfassung eines modernen Staates und den Allgemeinen Menschenrechten sowie eben den Grundsätzen des eigenen Gewissens treffen können darf und soll und zugleich als katholischeR ChristIn stets nur in Übereinstim-

Vertretenden einer republikanischen Freiheit ihren Begriff als Freiheit, die von Willkür und Beherrschung unabhängig ist (242–243). Hingegen unterstreichen die feministischen Entwürfe, dass die Einschränkungen von Freiheit für Frauen noch einmal spezifisch diskutiert werden müssen (243–244). Den autonomen Freiheitsbegriff stelle ich in den Mittelpunkt, daher ist er nicht weiter ausgeführt.



mung mit dem göttlichen Gesetz in der Auslegung des Lehramtes in intimsten persönlichen Bereichen entscheiden darf, wird kaum noch aufzufangen sein und ist längst zugunsten der eigenen, persönlichen Entscheidung ausgegangen. Allerdings zeigt sich gerade an den sexualmoralischen Themen, dass hier Kategorien und Begrifflichkeiten aufeinanderprallen, die eben in ihrer Begriffsfassung und theologischen Reflexion keiner nachholenden Selbstmodernisierung unterzogen worden sind und damit jede Frage nach der Freiheit – sei es im Sinne des Vermögens, also des freien Willens, oder des praktischen Vollzugs, also der Gewissensentscheidung – vorentschieden haben.

Der Ausdruck „Phantom der Freiheit“, um zum Anfang zurückzukehren, ist römisch-katholisch in gewisser Weise eine recht akkurate Zustandsbeschreibung. Allerdings wäre die Freiheit als Freiheit missverstanden, würde sie nur an der aktuell gelebten Freiheit festgemacht werden. Dieses Phantom der Freiheit, also die real gelebte, ist doch zu unterscheiden von dem Vermögen, der Fähigkeit des Menschen, als Freiheit sich stets verhalten zu können. Nur so kann eine Theorie des Gewissens, selbst angesichts der Sünde, modern verstanden werden. Modern bedeutet dann hier, dass die Sünde als freie Tat einen Entschluss zur Tat denkt, der einer Nicht-notwendigkeit zur Tat entspringt. Ob römisch-katholisch der Freiheit ein Stellenwert eingeräumt werden kann, der ihren in gewisser Weise phantomatischen Zustand überwindet, könnte einer der Lackmustests für die römisch-katholische Kirche werden.

## Literatur

Abaelardus, Petrus (2011), *Scito te ipsum – Erkenne dich selbst*. Lateinisch – Deutsch. Hg. von Rainer M. Ilgner, Turnhout: Brepols Publisher (Fontes Christiani 44).

Ansorge, Dirk (2009), *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Die Dramatik von Vergebung und Versöhnung in bibeltheologischer, theologiegeschichtlicher und philosophiegeschichtlicher Perspektive*, Freiburg i. Br.: Herder.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1990), *Die Bedeutung der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit. Überlegungen 20 Jahre danach*, in: Böckenförde, Ernst-Wolfgang, *Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt*, Freiburg i. Br.: Herder (Schriften zu Staat – Gesellschaft – Kirche 3), 59–70.

Danz, Christian / Essen, Georg (2012), *Einleitung*, in: Dies. (Hg.), *Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit – Atheismusstreit – Theismusstreit*, Darmstadt: WBG, 1–6.

Ebertz, Michael (2004), *Die Zivilisierung Gottes. Der Wandel von Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung*, Ostfildern: Schwabenverlag (Glaubenskommunikation Reihe Zeitzeichen 14).

Erasmus von Rotterdam (1969), *Vom freien Willen*. Hg. von Otto Schumacher, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2. Aufl.

Essen, Georg (2012a), „... der fingierte Nullpunkt der Humanität“. Analyse und Kritik religiöser Individualisierung als Thema der Katholischen Dogmatik Johann Evangelist Kuhns, in: Deuser, Hermann / Wendel, Saskia (Hg.), *Dialektik der Freiheit. Religiöse Individualisierung und theologische Dogmatik*, Tübingen: Mohr Siebeck, 103–124.

Essen, Georg (2012b), *Einleitung ... „eine wahre Ungeheuerlichkeit“*. Die Bundestagsrede des Papstes in historischer Perspektive, in: Ders. (Hg.), *Verfassung ohne Grund? Die Rede des Papstes im Bundestag*, Freiburg i. Br.: Herder, 7–15.

Fries, Heinrich / Finsterhölzl, Johann (Hg.) (1969–1976), *Wegbereiter heutiger Theologie*. Bd. 1–9, Graz: Styria.

Fries, Heinrich / Schwaiger, Georg (Hg.) (1975), *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*. Bd. 1–3, München: Kösel.

Gabriel, Karl (1998), *Die Interpretation des II. Vatikanums als interdisziplinäre Forschungsaufgabe*, in: Hünermann, Peter (Hg.), *Das II. Vatikanum. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen*, Paderborn: Ferdinand Schöningh (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 1), 35–47.

Graf, Friedrich Wilhelm (1998), *Die nachholende Selbstmodernisierung des Katholizismus? Kritische Anmerkungen zu Karl Gabriels Vorschlag einer interdisziplinären Hermeneutik des II. Vatikanums*, in: Hünermann, Peter / Tüek, Jan-Heinrich (Hg.), *Das II. Vatikanum. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen*, Paderborn: Schöningh (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 1), 49–66.

Holzem, Andreas (2013), *Die Tübinger Schule? Tübinger Theologie als Zeitgeschichte im 19. und 20. Jahrhundert* (Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 2013), 13–33.

- Hoping, Helmut (1990), Freiheit im Widerspruch. Eine Untersuchung zur Erbsündenlehre im Ausgang von Immanuel Kant, Innsbruck: Tyrolia (Innsbrucker theologische Studien 30).
- Ilgner, Rainer M. (2011), Einleitung, in: Petrus Abaelardus, Scito te ipsum – Erkenne dich selbst. Lateinisch–Deutsch, Turnhout: Brepols Publisher (Fontes Christiani 44), 3–143.
- Kant, Immanuel (1968), Werkausgabe in 12 Bänden. Bd. 8. Hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2. Aufl.
- Kierkegaard, Søren (1982), Die Krankheit zum Tode, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2. Aufl. (GTB 620).
- Koselleck, Reinhart (2003), Zeitgeschichten. Studien zur Historik, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Ohst, Martin (2014), Freiheit zum Glauben oder Freiheit des Glaubens – Freiheit der Kirche oder Freiheit des Christen, in: Laube, Martin (Hg.), Freiheit, Tübingen: Mohr Siebeck (Themen der Theologie 7), 59–118.
- Lehner, Ulrich (2016), The Catholic enlightenment. The forgotten history of a global movement, New York: Oxford University Press.
- Lüdecke, Norbert (2008), Einmal Königstein und zurück? Die Enzyklika Humanae Vitae als ekklesiologisches Lehrstück, in: Meier, Domenicus / Platen, Peter/ Reinhardt, Heinrich / Sanders, Frank u. a. (Hg.), Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute. Festschrift für Klaus Lüdicke zur Vollendung seines 65. Lebensjahres, Essen: Ludgerus (Beiheft zum Münsterischen Kommentar 55), 357–412.
- Mandrella, Isabella (2011), Wille, in: Kolmer, Petra / Wildfeuer, Armin G. (Hg.), Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Bd. 3, Freiburg i. Br./München: Karl Alber, 2516–2528.
- Pamen, Michael (2011), Freiheit, in: Kolmer, Petra / Wildfeuer, Armin G. (Hg.), Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Bd. 1, Freiburg i. Br./München: Karl Alber, 801–817.
- Pesch, Otto Hermann (1983), Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie, Freiburg i. Br.: Herder.
- Pröpper, Thomas (2011), Theologische Anthropologie. Bd. 2, Freiburg i. Br.: Herder.
- Rössler, Beate (2014), Politische Philosophie, in: Laube, Martin (Hg.), Freiheit, Tübingen: Mohr Siebeck (Themen der Theologie 7), 233–253.
- Vorgrimler, Herbert (1976), Der Kampf des Christen mit der Sünde, in: Feiner, Johannes / Löhrer, Magnus (Hg.), Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte. Bd. 5, Zürich: Benzinger, 3. Aufl. (Mysterium Salutis – Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik V), 349–461.
- Vorgrimler, Herbert (1978), Buße und Krankensalbung, Freiburg i. Br.: Herder, 2. Aufl. (Handbuch der Dogmengeschichte IV/3).
- Werner, Gunda (2010), „Wir aber haben alle Ursache, Gott zu danken“ – das Zueinander von öffentlicher Meinung und universitärer Theologie am Beispiel Ignaz Döllingers. Systematisch-theologische Perspektiven auf einen Grundvollzug von Kirche, in: Bischo, Franz-Xaver / Essen, Georg (Hg.), Theologie, Lehramt, öffentliche Meinung, München: Kohlhammer, 85–108.

Werner, Gunda (2016a), Gewissensfreiheit und Lehrautorität – Spannungsfelder des *sensus fidei fidelis*? Eine begriffstheoretische Diskussion, in: Söding, Thomas (Hg.), *Der Spürsinn des Gottesvolkes. Eine Diskussion mit der Internationalen Theologischen Kommission*, Freiburg i. Br.: Herder (*Quaestiones disputatae* 281), 258–284.

Werner, Gunda (2016b), *Die Freiheit der Vergebung. Eine freiheitstheoretische Reflexion auf die Prärogative Gottes im sakramentalen Bußgeschehen*, Regensburg: Friedrich Pustet (*Ratio fidei* 59).

Werner, Gunda (2017a), *Münchener Gelehrtenversammlung*, in: *Enzyklopädie der Neuzeit Online*. [http://dx.doi.org/10.1163/2468-3418\\_dnp09\\_a6034000](http://dx.doi.org/10.1163/2468-3418_dnp09_a6034000) [11.11.2018].

Werner, Gunda (2017b), *Reuestreit*, in: *Enzyklopädie der Neuzeit Online*. [http://dx.doi.org/10.1163/2352-0248\\_edn\\_fulltextxml\\_a6019000](http://dx.doi.org/10.1163/2352-0248_edn_fulltextxml_a6019000) [06.10.2017].

Werner, Gunda (2017c), *Wille*, in: *Enzyklopädie der Neuzeit Online*. [http://dx.doi.org/10.1163/2468-3418\\_dnp09\\_a6033000](http://dx.doi.org/10.1163/2468-3418_dnp09_a6033000) [11.11.2018].

Werner, Gunda (2019), *Bildung und Kontrolle. Historische Rückführung des Narrativs eines „gesunden“ Sündenbewusstseins in exemplarischen lehramtlichen Verlautbarungen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: Striet, Magnus / Werden, Rita (Hg.), *Unheilige Theologie! Analysen angesichts sexueller Gewalt gegen Minderjährige durch Priester*, Freiburg i. Br.: Herder (*Katholizismus im Umbruch* 9), 140–174.

Wolf, Hubert (2010), „Wahr ist, was gelehrt wird“ statt „Gelehrt wird, was wahr ist“? Zur „Erfindung“ des „ordentlichen Lehramts“, in: Schmeller, Thomas / Ebner, Martin / Hoppe, Rudolf (Hg.), *Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext*, Freiburg i. Br.: Herder (*Quaestiones disputatae* 239), 236–259.

Reinhold Esterbauer

# Zwischen Hoffnung und Gewalt

Schwierigkeiten von Freiheit in religiösen Bezügen

## ABSTRACT

Neurowissenschaftliche Ergebnisse lassen Freiheit heute oft als Phantom erscheinen. Selbst wenn man vertritt, dass Freiheit keine Illusion ist, steht man vor einer doppelten Schwierigkeit: Zum einen läuft man Gefahr, die zeitliche Eigenart von Freiheit und dadurch Identitätsbildung aus freiem Handeln misszuverstehen, insbesondere wenn man über religiöse Freiheit spricht. Zum anderen ist man versucht, einen Wahrheitsuniversalismus zu propagieren und das Göttliche zu sakralisieren. Demgegenüber wird im Aufsatz Hoffnung als wesentliche Dimension religiöser Freiheit ins Spiel gebracht und die Relativierung des Numinosen als wichtige Voraussetzung für religiöse Freiheit benannt. Nur auf diese Weise kann der Negation von Gewalt durch Gewalt – so die These – der Anruf des Guten als wesentliche Bestimmung religiöser Freiheit gegenübergestellt werden.

*Current neuroscientific findings make freedom appear to be an illusion. But even if one believes that freedom exists, there are two issues to consider: First, the time-based nature of freedom and thus free (autonomous) identity construction can easily be misunderstood, particularly in the context of freedom in religion. Second, there is a potential to preach a universalism of truth and sacralise the Divine. In response and in contrast, this article proposes that hope provides a key dimension and argues that the relativization of numinosity is an important requirement for freedom in religion. This presents the only solution that – according to this theory – allows the negation of violence through violence to be countered by the invocation of the Good as an essential attribute of freedom in religion.*

| BIOGRAPHY

[Reinhold Esterbauer](#), Professor für Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz.

E-Mail: [reinhold.esterbauer@uni-graz.at](mailto:reinhold.esterbauer@uni-graz.at)

| KEY WORDS

Freiheit; Gewalt; Hoffnung; Identität; Neurobiologie; Religion; Sakralisierung; Tod; Universalisierung; Zeit

Wenn man mit dem Titel dieser Ausgabe nach dem *Phantom der Freiheit* fragt, so ist es unumgänglich, sich zunächst Klarheit darüber zu verschaffen, was der Begriff des Phantoms genauer bedeutet. Im Zusammenhang *ontologischer* Problemstellungen markiert „Phantom“ eine schwierige Doppelstellung. Etwas ist weder das eine allein noch das andere allein, wohl aber beides zugleich. Geht es um seinen Wirklichkeitscharakter, so oszilliert ein Phantom zwischen etwas und nichts. Schon Günther Anders hat im ersten Band seines 1956 erschienenen Hauptwerkes *Die Antiquiertheit des Menschen* mit dem Untertitel *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution* den Begriff des Phantoms dazu verwendet, ein „Zwischending zwischen Sein und Schein“ (Anders 2002, 133) zu benennen. Er beschreibt mit der Bestimmung „Phantom“ Inhalte, die über Massenmedien verbreitet werden. Seiner Meinung nach „schweben“ diese zwischen Wirklichkeit und Virtualität. Vergleichbar mit dem Phantom-schmerz einer abgetrennten Gliedmaße, die, obwohl sie nicht mehr da ist, als Ausgangspunkt für Schmerz erlebt wird, befindet sich das medial vermittelte Bild nach Anders in einer „ontologische[n] Zweideutigkeit“ und changiert zwischen „gegenwärtig und abwesend“ sowie zwischen „wirklich und scheinbar“ (Anders 2002, 131).

Werden Phantome bewusst produziert und hergestellt, so kommt zur *ontologischen* Zweideutigkeit eine *moralische* Eindeutigkeit hinzu, die mit jener verzahnt ist: Phantome dienen dann der bewussten Täuschung. (Anders 2002, 170) Ihre ontologische Zweideutigkeit wird verdeckt, sodass das Vorgestellte als eindeutig Wirkliches erscheint, die Verflechtung von Sein und Schein verliert alles Doppeldeutige zugunsten bloß scheinbarer, aber als wirklich vorgetäuschter Realität. Scheinbares wird als Wirkliches ausgegeben.

**Nach langer Tradition gleichsam selbstverständlicher Akzeptanz wird heute zunehmend bestritten, dass es menschliche Freiheit überhaupt gebe.**

Nun ist der *ontologische* Status des Phantoms Freiheit kaum bestimmbar, weil die Ausarbeitung einer Ontologie der Freiheit eine besondere Schwierigkeit, wenn nicht Unmöglichkeit darstellt, wohl aber wird nach langer Tradition gleichsam selbstverständlicher Akzeptanz – mit der Ausnahme deterministischer Ansätze – heute zunehmend bestritten, dass es menschliche Freiheit überhaupt gebe. Neurobiologinnen und Neurobiologen interpretieren die Experimente von Benjamin Libet (Libet 2005), der die Entdeckung des „Bereitschaftspotentials“ durch Hans H. Kornhuber



und Lüder Deecke (Kornhuber/Deecke 1965) auf die Frage der Willensfreiheit appliziert, diese selbst aber nicht leugnet, oft so, dass der freie Wille nicht nur ein zweideutiges Phantom sei, sondern eine Selbsttäuschung des Menschen. Nach Gerhard Roth ist es korrekt, wenn Neurobiologinnen und Neurobiologen mit Bezug auf die Willensfreiheit behaupten: „Nicht mein bewusster Willensakt, sondern mein Gehirn hat entschieden!“ (Roth 2004, 227)

Eine solche Behauptung steht einerseits vor der Schwierigkeit, dass mein Gehirn statt meiner selbst Freiheit haben müsste, weil es sonst selbst nicht entscheiden könnte, und andererseits vor dem Problem, dass neurobiologisch feststellbare Ursachen nicht als Beweggründe für Handlungen ausgelegt werden können.<sup>1</sup> Darüber hinaus bleibt zu fragen, worin die von Anders beschriebene Täuschung denn nun liege, die das Phantom Freiheit aus seiner Zweideutigkeit in die Eindeutigkeit bloßen Scheins – und nicht in die Eindeutigkeit bloßer Wirklichkeit – transformiert. Es kann sich – so viele Neurobiologinnen und Neurobiologen – nur um eine Selbsttäuschung handeln, die es möglicherweise aus sozialen Gründen vorteilhaft erscheinen ließ, dass man Personen Freiheit zubilligte, obwohl sie nach neurobiologischer Auskunft keine haben.

**Die Täuschung liegt nicht darin, dass Menschen irrtümlich von ihrer eigenen Freiheit ausgehen, sondern darin, dass man Organen wie dem Gehirn Entscheidungskraft zuschreibt.**

Von bewusster Täuschung lässt sich allerdings kaum sprechen, wenn Eltern, Lehrerinnen oder Erzieher, die angeblich eigener Selbsttäuschung unterliegen und meinen, sie seien frei, Kinder so erziehen, als seien auch sie frei. Meiner Ansicht nach liegt die Täuschung nicht darin, dass Menschen irrtümlich von ihrer eigenen Freiheit ausgehen, sondern darin, dass man von neurobiologischer Seite behauptet, man könne Organen wie dem Gehirn Entscheidungskraft zuschreiben, indem man es plötzlich und unvermittelt mit personalen statt mit naturwissenschaftlichen Kategorien beschreibt. Denn wenn nicht das Ich entscheidet, sondern das Gehirn vorweg schon entschieden hat (Roth 2004, 229), das Ich sich diese „Tat“ aber in Selbsttäuschung zuschreibt, dann befände man sich in der Situation, dass nicht *ich mich* entscheide, sondern dass gleichsam zwei „Iche“ – das sich täuschende Ich und das Gehirn-Ich – miteinander in Beziehung treten. Ginge man von einer so absurden Konstellation aus, wäre die Frage nach der Freiheit zwar beendet, lebensweltlicher Wirklichkeit aber Gewalt

<sup>1</sup> Zur philosophischen Kritik an ähnlich lautenden neurobiologischen Versuchen, Freiheit zu leugnen, siehe grundsätzlich Pöltner (2009).

angetan, weil sie auf physikalisch Fassbares reduziert werden müsste. Ich möchte mich im Folgenden dem Freiheitsbegriff so zuwenden, dass ich mich auf neurobiologische Voraussetzungen und deren methodische Vorgaben, die Freiheit notwendigerweise ausblenden, nicht unhinterfragt einlasse. Daher werde ich versuchen, hinter die kurz skizzierte neurobiologische Perspektive zurückzufragen. Dabei möchte ich das Freiheitsproblem auch nicht im Lichte der dritten Antinomie aus Kants *Kritik der reinen Vernunft* analysieren und eine Vermittlung zwischen naturwissenschaftlicher und philosophischer Perspektive anstreben. Vielmehr werde ich den Versuch unternehmen, einige wenige, mitunter schwierige Aspekte von Freiheit vorzustellen und weiterzudenken. Dabei greife ich auf Anstöße zurück, die vor allem aus der phänomenologischen Denktradition stammen.

### Der Begriff der religiösen Freiheit ist mehrdeutig.

Bevor ich darangehe, über Freiheit zu reflektieren, ist noch eine weitere Spezifizierung vorzunehmen. Es soll nämlich nicht Freiheit im Allgemeinen, sondern im Besonderen Freiheit, wie sie in religiösen Bezügen zutage tritt, untersucht werden. Spricht man in diesem Zusammenhang von „religiöser Freiheit“, dann ist damit nicht eine separate oder besondere Form von Freiheit gemeint, die grundsätzlich anders zu verstehen sei als Freiheit im Allgemeinen. Vielmehr sollen die besonderen Probleme angesprochen werden, vor denen der Freiheitsdiskurs in religiösen Zusammenhängen steht. Der Ausdruck „religiöse Freiheit“ ist zudem nicht eindeutig. Wie Paul Ricoeur gezeigt hat (Ricoeur 1973, 199/393), kann er zum einen den Akt betreffen, der von *Gläubigen* vollzogen, aber auch dann durchgeführt wird, wenn man eine bestimmte – auch atheistische oder agnostische – Weltanschauung vertritt. Ein solcher Freiheitsakt ist – allgemein gesprochen – dann notwendig, wenn man sich zu einer bestimmten weltanschaulichen Überzeugung bekennt. Zum anderen kann mit dem Ausdruck „religiöse Freiheit“ auch aktive und passive Religionsfreiheit im juridischen oder politischen Sinn gemeint sein, also das Recht, die Überzeugungen der eigenen Religion oder Weltanschauung in Gemeinschaft und öffentlich zu praktizieren, und das Recht, dass die eigene religiöse oder weltanschauliche Orientierung respektiert wird. Zum Dritten aber bedeutet „religiöse Freiheit“ auch jene bestimmte Qualität von Freiheit, die dann zutage tritt, wenn Freiheit mit Religion unmittelbar verbunden ist. Mir geht es im Folgenden um diese spezifische Form von Freiheit, an der sich einerseits ein denkerischer Zugang zu Religion eröffnen kann und die andererseits aus religiösen

Überzeugungen heraus einen besonderen Modus annehmen kann. Zu betonen ist dabei, dass die Argumentation dennoch eine philosophische bleiben soll und sich nicht – wie in der Theologie – auf Vorgaben aus Offenbarung stützen darf. Ziel der Untersuchung wird es sein, den ambivalenten Charakter freizulegen, der eine nicht unwesentliche Schwierigkeit religiöser Freiheit markiert, nämlich die ihr innewohnende Aporie von Hoffnung und Gewalt.

### Spielraum der Zeit

Bevor auf Schwierigkeiten religiöser Freiheit zurückzukommen ist, muss zunächst auf eine Dimension Bezug genommen werden, an der sich einige Merkmale nicht nur für Freiheit allgemein, sondern auch für religiöse Freiheit im Besonderen ablesen lassen, nämlich auf den *temporalen Charakter* von Freiheit. Wie Martin Heidegger im § 53 von *Sein und Zeit* aufgezeigt hat, ist das menschliche Dasein zwar zunächst so auf den eigenen Tod bezogen, dass man sich bewusst macht, dass alles Lebendige und daher auch alle Menschen einmal nicht mehr leben werden. Ein solcher Bezug zum Tod würde aber bedeuten, dass der eigene Tod verdrängt oder gedanklich so hinausgeschoben wird, dass es möglich ist, eine Strategie zu entwerfen, die die eigene Sterblichkeit erträglicher, weil diffuser macht. Was Heidegger dagegen als „Sein zum Tode“ (Heidegger 1977, 353) bezeichnet, ist die Ausgerichtetheit des Daseins auf den *eigenen* Tod, die nur verdrängt werden kann, wenn man die Höhe eigentlicher Existenz unterbietet und – wie Heidegger schreibt – an das „Man“ verfällt. Demgegenüber gehöre zum menschlichen Dasein unweigerlich das „Vorlaufen zum unbestimmt gewissen Tode“, das den faktischen eigenen Tod nicht ausblendet, sondern die „*Bedrohung seiner selbst*“ gerade offenhält und ihr im Leben Rechnung trägt, sodass man sich also der eigenen Angst vor dem Tod stellt. (Heidegger 1977, 352; Kursiv. im Orig.)

### Tod: letzte Freiheitstat oder „nicht mehr können können“?

Insofern die eigene Existenz die Möglichkeit enthält, einmal nicht mehr zu sein, ohne dass bekannt wäre, wann genau der Tod eintreten wird, steht das menschliche Dasein beständig vor dem Tod als der letzten Möglichkeit, ganz werden zu können, und vor der Möglichkeit oder nach Heidegger sogar vor der Forderung, das eigene Leben „eigentlich“ und „entschlossen“

zu leben, es also nicht zu vergeuden oder zu versäumen. Darüber hinaus hat menschliches Dasein aber auch eine Distanz zum Tod, solange er noch nicht eingetreten ist, dennoch aber in die Existenz eingeschrieben bleibt. So ist der eigene Tod nicht nur das Ziel des Lebens, auf das man sich unweigerlich zubewegt, sondern auch die nicht abwendbare Forderung, dass das Leben ernst zu nehmen und zu gestalten ist.

Das Verhältnis zum eigenen Tod, das in der Konstellation der unterschiedlichen Existentialie sichtbar wird, eröffnet also einen Bereich, der nicht unwesentlich dadurch gestaltet wird, wie sich jemand zum eigenen Tod ins Verhältnis *setzt*. Der eigene Tod kann nicht nur herbeigeführt werden – gewöhnlich wird freilich versucht, ihn hinauszuschieben –, sondern beeinflusst auch die Lebensführung. Solche „*Freiheit zum Tode*“ (Heidegger 1977, 353; Kursiv. im Orig.) bezeichnet die Möglichkeit, dem eigenen Leben allmählich eine Gestalt zu geben, die sich im Tod als eine bestimmte Form von Ganzheit entpuppt. Unabhängig davon, ob man mit Heidegger den Tod als die letzte Möglichkeit des eigenen Lebens versteht oder mit Emmanuel Levinas als den Augenblick ansieht, ab dem „wir [...] *nicht mehr können können / nous ne pouvons plus pouvoir*“ (Levinas 2003, 47/62), weil einem jede Möglichkeit entzogen worden ist, bleibt das vom menschlichen Dasein untrennbare, weil schon existential vorgegebene Verhältnis zum eigenen Tod der Ursprung von Freiheit. Diese erlaubt es, das Leben zu gestalten, fordert aber auch ein, dies aktiv zu tun.

Dadurch, dass der Mensch um die eigene Sterblichkeit weiß, also den eigenen Tod antizipieren kann, eröffnet sich für ihn Freiheit. Zugleich tut sich durch dieses Verhältnis zum eigenen Tod ein Spielraum für jeden Einzelnen und jede Einzelne auf, der ein *zeitlicher* „Spielraum“ ist. Durch die Antizipation des *eigenen* Todes wird die unmittelbare Gegenwart, in der man selbst verfangen ist, individuell überschritten. Es entsteht eine Distanz zwischen dem Leben in der Gegenwart und späterer Zeit, die in das gegenwärtige Leben hineinreicht. Umgekehrt erhält die Gegenwart einen Bezug auf Zukunft. Wesentlich erscheint mir, dass damit nicht nur Lebenszeit eröffnet ist, sondern auch, dass das Verhältnis zur eigenen Lebenszeit ein doppeltes wird. Zum einen befinden wir uns in einer bestimmten Zeit, und zum anderen sind wir „von der Zeit, in der wir uns befinden, zugleich distanziert“ (Picht 2001, 153). Freiheit, die sich zwischen Gegenwart und Tod aufspannt, hat also eine spezifische zeitliche Gestalt: Sie ist einerseits an Gegenwart gebunden, und andererseits weist sie zugleich über diese hinaus. Anderenfalls wären weder Handlungen noch Entwürfe für die Zukunft möglich. So aber kann die eigene Biografie in Offenheit gestaltet werden.

Der Handlungsspielraum, der sich dadurch eröffnet, transzendiert Zeit nicht, sondern ist selbst temporal bestimmt. Er liegt nicht „außerhalb der Zeit; er ist ein Spielraum unserer Zeitlichkeit“ (Picht 2001, 153). Das bedeutet, dass jede und jeder die eigene Biografie gestaltet, aber zugleich auch sich selbst zeitigt. Der Selbstvollzug geschieht in Freiheit und als zeitlicher. Folglich können Zeitvollzug und Freiheitsvollzug nicht voneinander getrennt werden. Denn Zeit und Freiheit erweisen sich als gleichursprünglich.

Neben der eigenen Lebenszeit als Freiheitsraum ist mit dem Bewusstsein des eigenen Todes noch eine weitere Dimension eröffnet, die zugleich die eigene Freiheit wesentlich mitbestimmt. Sofern ich innerhalb meiner Lebenszeit beständig auf meinen eigenen Tod bezogen bin, ist die eigene Lebenszeit immer schon überschritten. Im Wissen um die eigene Sterblichkeit bekommt das Handeln, das im eigenen Leben gesetzt worden ist, mitunter Bedeutung für die Zeit nach dem eigenen Tod. Insofern ich mit Bezug zum eigenen Tode handle, ist es mir möglich, diese Grenze zu überschreiten und im Vorgriff auf die Zukunft nach meinem Tod in der Gegenwart zu handeln. Der Möglichkeitsraum meiner Handlungsfreiheit geht also über den eigenen Tod hinaus. Mein Tun und Lassen können aber nicht nur Relevanz für diese Zukunft erlangen, sondern auch von Gründen bestimmt sein, die aus der Zeit jenseits meines Todes stammen. Das Leben der eigenen Kinder, die Folgen eines bestimmten Lebensstils, das Mitwirken an einer größeren Aufgabe oder alles, was im übertragenen Sinn Hinterlassenschaft heißt, zeugt vom möglichen Ausgriff menschlicher Freiheit über den eigenen Tod hinaus. In all diesen Fällen „liegt [das] ‚ich‘ in einer Zukunft jenseits des eigenen Todes“ (Picht 2001, 156).

**Der Tod ist die nicht hintergehbare Grenze meines Handelns,  
aber nicht die Grenze meiner Freiheit, aus der ich handle.**

Wenn diese Analysen stimmen, ist mit der Eröffnung von Zeit über den eigenen Tod hinaus und mit der Verknüpfung von Gegenwart und Zukunft eine Struktur von Freiheit vor Augen getreten, die die Zeit jenseits des Todes mit der Gegenwart verbindet und zugleich Gegenwart mit einer Zukunft nach dem Tod. Anders gesagt: Der Tod ist nicht die Grenze der Freiheit, genauso wenig wie die Lebenszeit. Mit dem Tod enden zwar die individuellen Handlungsmöglichkeiten, weil ab diesem Augenblick niemand mehr „können kann“. Aber schon in der Zeit vor dem Tod erstreckt sich der Freiheits-

horizont über den Tod hinaus: Die Folgen meines Handelns enden nicht im eigenen Tod; und die Zeit nach meinem Tod ragt in den Spielraum meines Handelns herein. Der Tod ist zwar die nicht hintergehbare Grenze meines Handelns, aber nicht die Grenze meiner Freiheit, aus der ich handle. Das bedeutet, dass die Ganzheit meiner Biografie – anders als es Heideggers Ausführungen über das Vorlaufen zum Tod zunächst nahe zu legen schien – auch im Tod nicht erreicht wird. Die jeweilige biografische Identität ist im Sterben nicht vollendet. Es erweist sich erst nach dem Tod, wer jemand war oder bleiben wird.

Eine solche Gestalt zeitlicher Offenheit scheint mir ein wesentliches Moment religiöser Freiheit zu sein. Religiöse Freiheit kennt einerseits den Tod als absolute Grenze nicht, kann sich andererseits aber auch nicht von der Konkretheit gegenwärtiger Entscheidungen lösen. Das heißt, dass sie im weiteren Sinn immer politisch ist, allerdings in einer besonderen Form, weil sie das eigene Leben und damit das der Gesellschaft mitgestaltet, darin aber zugleich vorläufig bleibt. Diese Ambivalenz ist ihr eigentümlich und kann nicht aus eigenen Stücken überwunden werden. Mir scheint, dass gerade dann, wenn versucht wird, ihre Doppeldeutigkeit aufzuheben, Schwierigkeiten religiöser Freiheit beginnen. Im Übrigen ist damit nicht behauptet, dass die beschriebene Ambivalenz ausschließlich für religiöse Freiheit spezifisch wäre, wohl aber, dass diese nicht ohne jene auskommt.

### Schwierigkeiten religiöser Freiheit

Trifft diese vorläufige Bestimmung von Freiheit zu, so ist leicht einzusehen, warum das Konzept einer *Entscheidung* durch das Gehirn, wie es die oben vorgestellten neurobiologischen Thesen vorschlagen, zu kurz greift. Abgesehen davon, dass Freiheit geleugnet werden soll, sich aber gleichsam durch die Hintertür als Voraussetzung für eine „Entscheidung“ durch das Gehirn wieder einschleicht, fehlte einer solchen „Freiheit“ gerade die Ambivalenz zwischen Gegenwarts- und Zukunftsbezug. Denn wenn man den Menschen als Gehirn und dieses als Informationsspeicher versteht, geht es im Kausalsystem Gehirn vor allem darum, abgespeicherte Erfahrungen als vergangene Muster zu reaktivieren, mit deren Hilfe „eine Entscheidung getroffen“ werden soll. Freiheit ohne den Möglichkeitsraum, der sich als Zukunft eröffnet, kann nicht rechtens Freiheit heißen und eine Entscheidung ohne Freiheit auch nicht Entscheidung. Mit solchen Überlegungen ist im Übrigen die Frage nach der Grenze des Todes noch gar nicht berührt. Das

mag auch der Grund dafür sein, dass es absurd anmutet, von „religiösen Gehirnen“ zu sprechen, deren Freiheit – würden sie denn eine haben – als religiöse Freiheit verstanden werden müsste.

Anerkennt man hingegen die Ambivalenz von Freiheit und bringt sie in religiöse Bezüge, stellen sich andere und schwieriger zu lösende Probleme, die es im Folgenden zu reflektieren gilt.

### *Hoffnungsverweigerung*

Wie bereits deutlich geworden ist, findet Freiheit im Tod nicht ihre letzte Grenze. Doch wie zeigt sich Freiheit in der „Ordnung des Religiösen“, in der der Tod selbst nicht die absolute Schranke ist? Wie Paul Ricœur darzulegen versucht, lässt sich religiöse Freiheit nicht abschließen, sondern nur als Gabe verstehen. (Orth 2009, 26) Ricœur nähert sich vor dem Hintergrund des Freiheitsbegriffs – wie er für die Ethik Kants relevant wird – der Frage nach der Freiheit im Zusammenhang des Religiösen an. Dabei geht er zunächst von der Offenheit der Freiheit aus, „der Vorstellung eines Gesetzes gemäß handeln *und* gegen die Pflicht verstoßen zu können / d’agir selon la représentation d’une loi *et* de passer outre à l’obligation“ (Ricœur 1974a, 275/424). Damit ist es aber noch nicht getan. Denn es ist auch möglich, *gegen die eigene Einsicht* zu handeln. Das bedeutet nach Kant, dass sich der Wille trotz der Einsicht in das Gute verkehren kann und man trotz der Erkenntnis und der Anerkennung der Pflicht diese oft nicht befolgt. Daraus folgert Kant: Es muss sich um die Annahme einer obersten Maxime handeln, aus der der allgemein menschliche „Hang zum Bösen“ resultiert. Dieser ist für ihn die Folge einer „intelligibele[n] That, bloß durch Vernunft“, die eine grundsätzliche Bestimmung des Menschen nach sich zieht. (Kant 1914, 31)

### Unfreiheit der Freiheit neben deren Vermögen

Die Erkenntnis solcher *Willkür*, der er in seiner Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* weiter nachgeht, lässt Kant auf das transzendental Böse stoßen. Ricœur seinerseits macht es zum Argument für die Unabgeschlossenheit von Freiheit, da diese ein Vermögen und zugleich ein Unvermögen sei. Man könne nicht nur pflichtgemäß handeln oder gegen die Pflicht verstoßen, sondern sei zugleich im Bösen verfangen. Nach Ricœur muss man sich eingestehen, dass „das Böse diese vorgängige Gefangenschaft ist, die mich dazu bestimmt, daß ich gar *nicht anders kann*, als



das Böse zu tun / le mal est cette captivité antérieure qui fait que je *ne peux pas ne pas faire le mal*“, ja dass mit dem Vermögen der Freiheit zugleich ein Unvermögen einhergeht, also neben deren Vermögen auch „die Unfreiheit der Freiheit / la non-liberté de la liberté“ zu konstatieren ist. (Ricœur 1974a, 278/426)

Damit ist die Schwelle zwischen Freiheit im Allgemeinen und deren religiöser Dimension erreicht. Denn philosophisch kommt man mit den eben vorgestellten ethischen Überlegungen zwar an den Anfang der Reflexionen über das allgemeine und unverfügbare Böse, ohne die Freiheit nicht zu denken ist, aber nicht an deren Ende. (Ricœur 1974a, 282/429f.) Um Freiheit religiös denken zu können, muss man sie gerade bis zu deren Ende denken, was bedeutet, sie im Rahmen einer Hoffnungskonzeption neu zu verstehen. Ricœur hält für den religiösen Umgang mit Freiheit fest: „Die Religion, so scheint mir, unterscheidet sich darin von der Moral, daß sie verlangt, die Freiheit selbst im Zeichen der Hoffnung zu denken. / Il me semble que la religion se distingue de la morale en ce qu'elle demande de penser la liberté elle-même sous le signe de l'espérance.“ (Ricœur 1974a, 279/427)

### „Logik der Hoffnung“ und zugleich „Logik der Überfülle“

Religiöse Freiheit setzt die Möglichkeit einer Zukunft voraus, die jenseits ihrer Verfügung liegt. Trotz der menschlichen Sterblichkeit und des Todes hofft solche Freiheit auf Gott, der den Möglichkeitsraum ausfüllt, welcher der menschlichen Freiheit zwar vor Augen steht, von ihr aber nicht gestaltet werden kann. Mit der „unergründliche[n] Disposition der Freiheit, wodurch diese sich [für sich] selbst unverfügbar macht / une disposition insondable de la liberté qui la rend indisponible à elle-même“, ist – aus religiöser Sicht – eine „Logik der Hoffnung / logique de l'espérance“ verbunden, die zugleich eine „Logik der Überfülle / logique de la surabondance“ ist. (Ricœur 1974a, 280/428) Zu Recht betont Ricœur, dass gemäß solcher Hoffnung der Freiheit mehr gegeben wird, als sie selbst einzuholen vermag. Wenn sich Freiheit zu einer derartigen „Ökonomie der Fülle / économie de la surabondance“ (Ricœur 1974a, 280/428) zugehörig weiß, ist philosophisch vorbereitet, was nur mehr religiös einzulösen ist.

Umgekehrt wird die Doppelnatur der Freiheit religiös mitunter auch narrativ ausgestaltet und systematisch thematisiert. Die christliche Lehre von der Ursünde z.B. gibt vom Bösen als „einer Art Unwillentliche[m] im Kern des Willentlichen selbst / une sorte d'involontaire au sein même de

volontaire“ (Ricoeur 1974b, 161/281) Zeugnis, also vom Faktum, dass wir das Böse „beginnen/commençons“, aber nur „von einem bereits vorhandenen Bösen aus / à partir d'un mal déjà là“ (Ricoeur 1974b, 161/282). Gelöst kann dieses Dilemma nicht vom Menschen selbst werden, sondern nur von Gott jenseits der Reichweite menschlicher Freiheit durch einen Akt der für das Heil unabdingbaren Gnade.

Derselbe Gedanke über die Unabgeschlossenheit der menschlichen Freiheit lässt sich auch von der Kant'schen Postulatenlehre aus entwickeln. Wie wiederum Ricoeur gezeigt hat, liegt Kants drei Postulaten der praktischen Vernunft und dem praktischen Verlangen des Menschen ein „theoretische[s] Postulat / postulat théorique“ zugrunde, das der *Erwartung* der Einheit von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit entspricht. Kant hat in seiner Philosophie zwar keinen Platz „für einen Begriff des Geschenks, der als solcher eine Kategorie des Heiligen darstellt / pour un concept de don, qui est une catégorie du Sacré“, doch verfügt er über „den Begriff des Ursprungs einer Synthese, die wir selber nicht erzeugen können / un concept pour l'origine d'une synthèse qui n'est pas en notre pouvoir“ (Ricoeur 1973, 221/411). Das bedeutet für Ricoeur, dass die Moralphilosophie dort zur Religionsphilosophie mutiert, „wo sich zum Bewußtsein der Pflicht die Hoffnung auf eine Erfüllung gesellt / lorsque, à la conscience de l'obligation, vient s'ajouter l'espérance de l'accomplissement“ (Ricoeur 1973, 222/412). Die Moral kann einen nicht glücklich machen, sondern nur zeigen, wie man der Glückseligkeit würdig werden kann. Letztere lässt sich nur ersehnen, womit wiederum die Hoffnung über den Tod hinaus ins Spiel gekommen ist.

### Reichweite und Verfügungsmacht religiöser Freiheit sind nicht in Deckung zu bringen.

Eine Schwierigkeit religiöser Freiheit besteht gerade darin, dass sie in der ständigen Versuchung steht, ihre Grenze nicht anzuerkennen und die unaufhebbare Lücke zwischen dem zeitlich begrenzten Wirklichkeitshorizont und ihrer Reichweite über den Tod hinaus zu schließen. Wenn Freiheit nicht von vornherein durch neurobiologische Theorien für nichtig erklärt wird, kann sie auch dann, wenn sie religiös „bis ans Ende gedacht“ wird, zunichte gemacht werden. Das geschieht dann, wenn nicht eine Theorie der Hoffnung (Moltmann 1985) die Eschatologie in die Entscheidungsmacht Gottes stellt, sondern „die letzten Dinge“ in *dem* Sinn der menschlichen Freiheit überantwortet werden, dass sie ihre Reichweite und Verfügungsmacht zur Deckung bringt.

Wenn auch nicht in theologischen, so doch in ethischen Zusammenhängen hat Hans Jonas deshalb einem utopischen Denken, das sich mit dem Fortschrittsdenken paart und den Freiheitsraum innergeschichtlich abschließen möchte, eine Absage erteilt. Die „Notwendigkeit des Abschieds vom utopischen Ideal“ (Jonas 2015, 287) ist für ihn mit einer anderen, allerdings mit einer auch auf Zukunft bezogenen Ethik zu kompensieren, deren oberstes Prinzip das der Verantwortung ist. Das „Prinzip Verantwortung“ zeichnet sich für ihn unter anderem dadurch aus, dass Handeln aus Freiheit, das die Zukunftsdimension einbezieht, gegen Eschatologie-Fanatikerinnen und -Fanatiker, die die Geschichte mit eigener Faust vollenden möchten, selbst von einer Hoffnung getragen sein muss. Diese Hoffnung ist zwar zunächst diejenige, die darauf bezogen ist, „etwas ausrichten zu können“, jedoch muss man seiner Meinung nach im Wissen um diese Hoffnung immer „darauf gefasst sein, später einmal wünschen zu müssen, [man] hätte nicht oder anders gehandelt“ (Jonas 2015, 391).

### Religiöse Freiheit braucht die Hoffnung, dass die Vollendung von anderswo herkommen wird.

Quasi-religiöse Positionen, die meinen, mit eigenem Handeln notwendigerweise auf ein bestimmtes Ende der Geschichte zusteuern zu können, trauen der Freiheit einerseits zu viel zu, weil sie ihre Unabschließbarkeit leugnen und aus einem avisierten und als vorgegeben angenommenen zukünftigen Abschluss der Geschichte nicht selten das Potential gewinnen, das Ende mit Gewalt zu beschleunigen und selbst für es sorgen zu wollen. Sie trauen ihr andererseits aber auch zu wenig zu, weil sie Freiheit einer geschichtlichen Notwendigkeit unterstellen, auf die hin sie notwendigerweise konvergiert, wie auch immer konkret entschieden werden mag. Freiheit wird auf diese Weise unterbestimmt. Demgegenüber braucht religiöse Freiheit, wenn sie nicht degenerieren und gewaltbereit werden soll, die Einbettung in die Überzeugung, dass Freiheit über den Tod hinausreicht, also unabgeschlossen und kontingent bleibt, und die Hoffnung, dass die Vollendung von anderswo herkommen wird. Eine der größten Schwierigkeiten religiöser Freiheit ist die Möglichkeit, dass eigenes freies Handeln transzendent gerechtfertigt wird, religiöse Hoffnung also in vermeintliches Wissen über einen absoluten Willen kippt.

Ähnliches gilt für die oben angesprochene Einsicht, dass man sich durch Entscheidungen aus Freiheit selbst zeitigt und dadurch sukzessive eine

biographische Identität erwirbt, die sich ständig wandelt. Wenn solche Identität auch religiöse Implikationen aufweist, betrifft das Sich-Zeitigen auch die religiöse Überzeugung, die ihrerseits in die Hoffnung mündet, sich selbst nicht vollenden zu müssen, sondern vollendet zu werden – nach aller Brüchigkeit und allen Änderungen der eigenen Identität im Laufe des Lebens. Fehlt diese Offenheit, liegt der Versuch nicht fern, Identitäten ins „Identitäre“ zu verkehren. Zunächst wird dabei oft die Vielzahl von Identitäten auf eine Grundidentität reduziert, die alle anderen bestimmen soll. So schreibt etwa Patrick Lenart, der nach eigenen Angaben von 2016 bis 2018 gemeinsam mit Martin Sellner die „Identitäre Bewegung Österreichs“ geleitet hat, mit Datum vom 30. November 2017 auf seiner Homepage unter dem Titel „Was heißt identitär?“, dass es eine einzige Identität gebe, „auf de[r] alle anderen Identitäten beruhen“. (Lenart 2017) Gemeint ist die so genannte „ethnokulturelle Identität“, wonach „Völker“ ihre Identität erhalten müssten, ohne dem so genannten „Großen Austausch“, also kultureller und religiöser „Vermischung“ zuzustimmen. Bekenne man sich zu dieser „ethnokulturellen Identität“, sei man „identitär“. (Lenart 2017)

### „Wer Zeit und Tod negiert, nimmt die Wirklichkeit nicht mehr wahr.“

Wie sich leicht erkennen lässt, reduziert der Begriff „identitär“ den Plural von Identitäten auf eine einzige und hält sie für abgeschlossen. Verunsicherungen oder Infragestellungen werden als Schaden nicht nur für die eigene „Volksgemeinschaft“, sondern auch für einen selbst angesehen, da Absicherungen der eigenen Existenz als bedroht erachtet werden. Mit solchen Fixierungsversuchen wird aber eine zweifache Negation durchgeführt, die einerseits die Zeit und andererseits den Tod betrifft. Absolut fixierte Identität negiert zukünftige Möglichkeiten eigener Entwicklung. Identitäre enthalten sich deshalb die eigene Zukunft vor und meinen, immer schon das zu sein, was sie erst werden könnten. Darüber hinaus negieren sie den eigenen Tod, indem sie zum einen nicht akzeptieren, dass der Tod das Leben als unvollendet zurücklässt, und indem sie zum anderen die ausstehende und religiös erhoffte Vollendung als in der Gegenwart realisiert behaupten. Auf diese Weise nehmen sie zwei der oben herausgestellten Momente von Freiheit nicht ernst: Unabgeschlossenheit und Vorläufigkeit freien Handelns. Darin liegt das große Gewaltpotential „identitären“ Selbstverständnisses begründet. Denn: „Wer Zeit und Tod negiert, nimmt die Wirklichkeit nicht mehr wahr.“ (Picht 2001, 159) Er setzt vielmehr der negierten Wirklichkeit eine zweite gegenüber, die er für die eigentliche hält und von der er glaubt,

sie aus Heilsgründen realisieren zu müssen. Wirklichkeit und Freiheit werden zum Phantom.

### *Epistemische Universalisierung*

Die Konfrontation nicht nur zwischen Theorien oder Thesen, sondern auch zwischen Überzeugungen ereignet sich im besten Fall in Diskussionen, im schlechtesten Fall im Krieg. Solche Grundsätze sind meist weltanschaulicher, oft sogar religiöser Natur. Ihnen haftet meist das Problem an, dass sie sich aus Letztbegründungen legitimieren, die Transzendenzbezüge aufweisen. Wenn es stimmt, dass – wie Emmanuel Levinas meint – in diesem Sinn alle Kriege Religionskriege seien (Levinas 1992a, 182/334), wird an dieser Behauptung eine weitere bedeutende Schwierigkeit religiöser Freiheit sichtbar. Unendlichkeit, Unabgeschlossenheit und Unabschließbarkeit menschlichen Wissens provoziert dazu, sich für einen Universalismus der Wahrheiten zu *entscheiden*, sich also von der Uneinholbarkeit der Wirklichkeit zu dispensieren und auf diese Weise die Vorsicht, die epistemischer Vorläufigkeit eignet, aufzugeben. Sobald einzelne Überzeugungen und das Bewusstsein über deren Vorläufigkeit in den Modus der Absolutheit transformiert werden, indem man partikulare Wahrheiten universalisiert, schließt Freiheit die Lücken der Wahrheit. Noch bevor die Heils- und die Erlösungskategorie ins Spiel kommen, entsteht ein Universalismus von Wahrheiten, den nicht zuerst deren Letztbegründung hervorbringt, sondern die Entscheidung, andere oder neue Einsichten nicht mehr gelten zu lassen. Diese Gesetzmäßigkeit durchzieht auch die Logik des Krieges, wenn Siegerinnen und Sieger von den Besiegten „Anerkennung und Einverständnis / la reconnaissance et l'accord“ (Levinas 1992a, 182/334) einfordern. Ein solcher Universalismus der Wahrheiten ist nicht notwendigerweise zugleich ein Heilsuniversalismus. Denn Kriege werden nicht nur geführt, um Gegner und Gegnerinnen zu retten, sondern vor allem, um sie zu vernichten oder um ihre Gefolgschaft zu erzwingen.

### Ein Universalismus der Wahrheiten ist nicht notwendig ein Heilsuniversalismus.

Dies ist freilich erst der Beginn der Spirale der Gewalt. Sobald auf einen solchen Universalismus der Wahrheiten abwertend reagiert wird, steigert sich gewöhnlich Gewalt. Denn eigene Gewalt, die die gegnerische bekämpft und sich gegen sie wendet, lässt in der Regel Gewalt eskalieren. Stehen sich am

Ende zwei solcher Universalismen gegenüber, nimmt Gewalt oft die Form der Unerbittlichkeit an. Diese kann bekanntlich so weit führen, dass selbst der eigene Untergang in Kauf genommen wird, wenn er helfen kann, den Gegner zu vernichten. Selbstmordattentäterinnen und -attentäter nehmen den eigenen Tod deshalb auf sich, weil der Wahrheitsuniversalismus, von dem sie überzeugt sind, und ihre Gegnerschaft zu den vertretenen Positionen und Lebensformen auf der anderen Seite die eigene Vernichtung um des höheren Zieles willen als nötig erscheinen lassen. Meist sind religiöse Überzeugungen dabei der Angelpunkt für die Absolutsetzung des Anspruchs der eigenen Fraktion und die Rechtfertigung des eigenen Einsatzes.

Die Schwierigkeit religiöser Freiheit besteht also in der Negation der Negation, der sie folgt und mit der man versucht, einen solchen Kampf zu rechtfertigen. Eine derartige Logik führt nämlich zu dem Problem, dass man bestrebt ist, das Böse auf der anderen Seite durch Kampf zu beseitigen. Doch kommt Gutes, dem durch die doppelte Verneinung von Gewalt zum Durchbruch verholfen werden soll, wie Günther Pöltner zu Recht bemerkt, „*nicht infolge* der Negation der Negation zustande, sondern höchstens *trotz* ihrer“. Denn durch die doppelte Verneinung wird es möglich, Gewalt als „etwas geschichtlich Unvermeidliches im Dienst des Guten“ anzuwenden, aber durch die Unterordnung von Gewalt unter einen vermeintlich höheren Zweck zu verharmlosen. (Pöltner 2001, 20) In der Logik der Vernichtung des anderen durch das Mittel der Selbstvernichtung gibt man sich der Illusion hin, dass eine *tabula rasa* aus sich Sinn generieren könne. Sinn jedoch muss gestiftet werden oder sich von anderswoher zusprechen, kann aber nicht der Negation entstammen, auch wenn sie ihrerseits negiert wird.

Auf der Suche nach einer Alternative von Sinnstiftung, vor allem in religiösen Kontexten, will Emmanuel Levinas einer solchen Negation der Negation einen „prophetischen Universalismus / universalisme prophétique“ (Levinas 1992a, 184/337) gegenüberstellen. Er möchte eine Position identifizieren, von der aus man zu beiden Alternativen, wenn sie sich in einem Antagonismus der Gewalt verfangen haben, in Distanz stehen kann, ohne in die Gewaltspirale hineingezogen zu werden, und von der aus jenseits von Vernichtung durch Selbstvernichtung sinnvolles Leben möglich wird. Sein „prophetischer Universalismus“ steht vor der Herausforderung, dass er es ermöglichen muss, „der Welt an[zu]gehören und, ohne wahnsinnig zu sein, die beiden Termini der Alternative [zu] verwerfen, welche die Ereignisse aufzwingen / appartenir au monde et rejeter, sans folie, les deux termes de l’alternative qu’imposent les événements“ (Levinas 1992a, 184/337). Lässt sich nämlich religiöse Freiheit auf einen solchen Antagonismus ein,



verrät sie sich selbst als Freiheit und zudem ihre religiöse Rückgebundenheit. Freiheit geht deshalb verloren, weil sie sich in diesem Fall dem Zwang einer Ideologie beugt. Ihre religiöse Dimension kommt ihr abhanden, wenn man meint, Transzendentes in menschliche Verfügung bringen zu müssen. Prophetisch kann solcher Universalismus freilich nur dann werden, wenn er im Grunde genommen aufhört, Universalismus zu sein, und wenn die Freiheit des anderen Menschen als etwas Unverfügbares manifest wird.

### Mit Levinas lassen sich Fehlformen des Religiösen am Begriff des Heiligen und seinem Verhältnis zum Begriff der Freiheit festmachen.

Das gilt in Bezug auf Religiosität nicht nur für die Freiheit derer, die von anderen Wahrheiten überzeugt sind, sondern auch für Fehlformen des Religiösen, die Freiheit minimieren oder gar eliminieren. Mit Levinas lassen sich solch degenerierte Formen am Begriff des Heiligen und seinem Verhältnis zum Begriff der Freiheit festmachen. Wie schon Émile Benveniste (1977) gezeigt hat, sind im Indogermanischen zwei Wortstämme für das, was man als das Heilige bezeichnet, zu unterscheiden, die nicht auf eine einzige Wurzel reduziert werden können. Einmal hat der Ausdruck des Heiligen den Sinn von „Tabu“, und das andere Mal trägt er die Bedeutung von „mit göttlicher Kraft erfüllt“. Levinas greift den Unterschied von Heiligem (franz. *saint*) und Sakralem (franz. *sacré*) auf und unterlegt die beiden Begriffe mit unterschiedlicher Bedeutung. Damit versucht er, zwei verschiedene Formen der Relation zwischen Religiösem und Freiheit zu identifizieren.

Die eine Form ist der Bezug zum Numinosen, das den Menschen in seinen Bann zieht und entrückt. Solcher Enthusiasmus versetzt ihn in eine göttliche Ordnung, der es zu gehorchen gilt, ohne dass die eigene Freiheit noch eine Distanz dazu aufbauen könnte. Man bewegt sich in einer überbordenden Dynamik höherer „Gewalt“ und erliegt ihr. Solche Gewalt über den Menschen ist für Levinas eine „in gewisser Weise sakramentale Macht des Göttlichen / puissance, en quelque façon, sacramentelle du divin“, die einen „Anschlag auf die menschliche Freiheit / blessant la liberté humaine“ (Lévinas 1992b, 25/29) ausübt und dem Menschen seine Würde als Mensch raubt. Das Heilige als das Sakrale vereinnahmt den Menschen und macht ihn unfrei. Für diesen Fall lässt sich religiöse Gewalt nicht nur als menschliche Gewalt identifizieren, sondern auch als göttliche. Denn wenn das Göttliche das Heilige im Sinn des Sakralen ist, lässt sich festhalten: „Das Heilige, das mich einhüllt und entrückt, ist Gewalt. / Le sacré qui m’enveloppe et me transporte est violence.“ (Lévinas 1992b, 25/29)



Verheerend wirkt sich eine solche Sakralisierung von Überzeugungen dann aus, wenn diese auf andere Gewissheiten treffen, die ihrerseits ebenfalls sakralisiert wurden. „Wenn Resakralisierungen nicht auf gewaltlose Bewegungen stoßen, sondern auch auf der Gegenseite Resakralisierungsprozesse auslösen, droht die Gewalt gleichsam zu explodieren.“ (Schelkshorn 2014, 259) Denn beide Seiten stehen unter einem vermeintlich unabänderlichen Anspruch, nicht mehr anders zu können, als einer im Transzendenten letztbegründeten Überzeugung zu folgen. Der Antagonismus ist unveröhnlich geworden.

Im Unterschied dazu sieht Levinas eine Möglichkeit, das Heilige auch anders zu denken, nämlich als vom Moment des Sakralen gereinigt und in einen ethischen Kontext versetzt. Heiliges, das unabwendbarer Gewalt entkommt, ist für ihn dann gegeben, wenn gegenüber allem Sakralen ein „Atheismus/athéisme“ (Lévinas 1992b, 25/29) waltet, der solcher Verzauberung durch das Göttliche entkommt. Aus jüdischer Tradition kommend, sieht er die Verehrung des Sakralen als Götzendienst an und setzt ihr den ethischen Anspruch gegenüber, der vom Antlitz des anderen Menschen ausgeht, in das seiner Auffassung nach das wahre Heilige eingeschrieben ist. So kommt gegen ihr sakrales Verständnis eine andere Religiosität in den Blick, die der Freiheit verpflichtet und deshalb in der Lage ist, sich dem Numinosen gegenüber in Distanz zu setzen. Demnach ist gegen die Verführung, Religion sakral misszuverstehen, eine Religion zu setzen, in der die Freiheit des Menschen selbst durch Göttliches nicht unterminiert werden kann (Plüss 2015, 154), sondern in der Lage ist, Fehlformen von Religion in die Schranken zu weisen. Die Schwierigkeit solcher religiöser Freiheit besteht darin, dass sie aus einer Differenz entsteht (Zeillinger 2015, 131), die zu nivellieren eine nicht zu unterschätzende Versuchung für religiöse Menschen bildet. Wird die Lücke geschlossen, verkommt das Heilige zum Sakralen, und Freiheit wird abermals zum Phantom.

### Fazit: Anruf des Guten

Wenn man heute trotz gegenteiliger naturwissenschaftlicher Versicherungen an Freiheit festhält und nicht wie manche Neurobiologinnen und Neurobiologen den Freiheitsbegriff als kulturelle Selbsttäuschung abtut, ist mit der bloßen emphatischen Betonung der Existenz von Freiheit, insbesondere religiöser Freiheit, allerdings noch nicht allzu viel gewonnen. Wie die Analysen gezeigt haben, steht der Begriff religiöser Freiheit näm-

lich vor einer doppelten Schwierigkeit. Zum einen läuft er Gefahr, in seiner zeitlichen Strukturiertheit unterbestimmt zu werden. Ihre Aporie, dass zwar der Tod der Freiheit eine Grenze zieht, dass der Horizont der Freiheit zugleich aber über den Tod hinausreicht, lässt leicht übersehen, dass religiöse Freiheit nur durch ihre Einbettung in die Kategorie der Hoffnung sinnvoll bestimmt werden kann und zudem von dort her ihren religiösen Charakter erhält. Wenn jene temporale Unabgeschlossenheit übersprungen und Freiheit für abgeschlossen erklärt wird, ist es nicht mehr möglich, die Offenheit des Sich-Zeitigens aus Freiheit entsprechend in den Blick zu nehmen. Dann schlägt Identitätsbildung in „identitäre“ Biografie-Fixierung um, was nicht nur einem Missverständnis von Freiheit, sondern auch einer Verkennung religiöser Bezüge gleichkommt und zudem vor der Gefahr steht, Totalität und Gewaltbereitschaft zu rechtfertigen.

### Frei zu sein heißt, unter dem Anruf des Guten zu stehen.

Zum anderen steht religiöse Freiheit vor der Gefahr, mit einem Universalismus der Wahrheiten kurzgeschlossen zu werden, der dadurch zustande kommt, dass uneinholbare Wahrheit durch Ideologisierung oder religiöse Festlegungen kompensiert wird. Dann erweist sich das Heilige als das Sakrale, das nicht nur für Letztbegründungen Pate steht, sondern auch in Begeisterung versetzt, die glauben macht, sich nicht mehr rechtfertigen zu müssen. In Konflikten steigt durch beidseitige Sakralisierungen die Gewaltbereitschaft unverhältnismäßig an, weil transzendente Absolutsetzungen die Relativierung von Standpunkten praktisch unmöglich machen.

Doch selbst dann, wenn religiöse Freiheit diesen Schwierigkeiten entkommt, steht sie nach wie vor auf dem Prüfstand. Denn allein das Bewusstsein meiner Freiheit „offenbart mir keinerlei Recht / ne me révèle aucun droit“, aber auch keinerlei Pflicht. Für den Punkt der bislang erreichten Bestimmung religiöser Freiheit gilt daher: „Meine Freiheit erweist sich als willkürlich. / Ma liberté se découvre comme arbitraire.“ (Levinas 1992b 28/32) Ohne den Begriff der Willkür im kantischen Sinn, wie er oben kurz angesprochen wurde, aufzunehmen, zeigt sich Freiheit, die als nicht abgeschlossen bzw. als nicht universal nur negativ bestimmt wird, als richtungslos. Nun mag man bestrebt sein, die Ausrichtung religiöser Freiheit mit ethischen Vorgaben konkreter Religionen festzulegen. Doch lässt sich vor einer solchen inhaltlichen Determination ein Strukturmoment von Freiheit selbst ausmachen, das sie als gerichtete ausweist. Freiheit steht nicht zuerst unter dem Aufruf, das Negative zu negieren, sondern unter

dem Anspruch, das Gute zu tun. Da frei zu sein heißt, immer schon „unter dem Anruf des Guten zu stehen“ (Pöltner 2001, 14), kann sich Gutes nur dann durchsetzen, wenn es um seiner selbst willen gewollt wird, nicht aber, wenn es sich gleichsam wie von selbst einstellen soll, sobald Negatives bekämpft wird. Das bedeutet, dass der Anruf des Guten nicht in der Verfügung der Freiheit steht, sondern ihr vorausliegt. Dieser Anruf „geht dem Widerstreit der Freiheiten, dem Krieg, voraus / est antérieure à l’opposition de libertés, à la guerre“ (Levinas 1992b 28/32). Das gilt unabhängig davon, ob man mit Levinas im Antlitz des anderen Menschen den zentralen und unüberbietbaren ethischen Anspruch gegeben sieht oder nicht. Jedenfalls gibt der Anruf des Guten bloßer Willkür eine Richtung. Sobald Freiheit sich nicht mehr über Ansprüche hinwegsetzen kann, indem sie diese ungeschehen macht, ist freies Handeln mit Verantwortung verbunden. Denn insofern Freiheit eine gerichtete ist, verliert sie ihre Naivität und gerät unter Rechtfertigungsdruck – nicht darüber, dass es sie gibt, wohl aber darüber, was in ihrem Namen getan wird.

Daran zeigt sich eine wesentliche Grenze, zugleich aber auch ein Ermöglichungsgrund religiöser Freiheit. Da Freiheit nicht ohne Verantwortung zu haben ist, muss – noch bevor die Frage gestellt werden kann, wie weit die eigene Verantwortung reicht – im Hinblick auf religiöse Freiheit beachtet werden, was über Hoffnung schon zu sagen war. Das Verfehlen des Anrufs des Guten geht weder mit dem Verlust der Freiheit einher, noch ist das unerbittliche Faktum, dass die gesetzte Tat nicht mehr ungeschehen gemacht werden kann, notwendig damit gekoppelt, dass eine verwerfliche Handlung nicht mehr vergeben werden kann. Die Vergebung der eigenen bösen Tat ist vom geschädigten oder betroffenen Menschen nicht erzwingbar, kann über den eigenen Tod hinaus aber erhofft werden.

Die Meinung, dass „bedingungslose Liebe“, wie sie Martha Nussbaum als Steigerung der Haltung „bedingungsloser Vergebung“ propagiert, die ihrerseits schon rückwärtsgerichtete Rache auf Zukunft hin ausrichtet, solche Hoffnung nicht brauche (Nussbaum 2017, 114), lässt sich deshalb bezweifeln. Nussbaum möchte die „Fallstricke, die selbst in der bedingungslosen Vergebung liegen“ (Nussbaum 2017, 128) und jeden Versöhnungsprozess erschweren, durch eine Großzügigkeit vonseiten der Verletzten ersetzen, die keine eschatologische Hoffnung mehr benötigt. Sie bezieht sich dabei auf Gustav Mahlers zweite Sinfonie („Auferstehungssinfonie“), in deren Schlusssatz jedes Gericht ausgespart bleibt, weil es „weder Strafe noch Belohnung“ gibt, sondern „nur überwältigende Liebe“. (Nussbaum 2017, 121) Wenn man allerdings nicht nur die Allmacht irdischer Vergebung

(Levinas 1992b, 33/37), sondern über sie hinaus sogar die Notwendigkeit von Vergebung überwinden möchte, besteht die Gefahr, dass man Verbrechen nicht mehr als solche benennt und daher trotz des Versuchs, Zorn und Rache durch die Forderung nach übermenschlicher Großzügigkeit zu überwinden, Unmenschlichkeit gleichsam wider Willen neuerlich etabliert. Religiöse Freiheit geht hingegen davon aus, dass solche „überwältigende Liebe“ zwischen Menschen die Endlichkeit und Verletzlichkeit des Menschen nicht überwinden kann, sondern Leben nicht nur im Schlechten, sondern auch im Guten unabgeschlossen bleibt. Sie paart sich mit der Hoffnung, dass die Vollendung von anderswoher zugesprochen werden muss. Denn religiös frei zu sein heißt, auf das Gute ausgerichtet und für die eigenen Taten verantwortlich zu sein sowie darauf zu hoffen, dass der menschlichen Vorläufigkeit durch Gott aufgeholfen wird. Anderenfalls bliebe religiöse Freiheit wirklich bloß ein Phantom.

## Literatur

Anders, Günther (2002), *Die Antiquiertheit des Menschen*. 1. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution, München: Beck, 2. Aufl. (Beck'sche Reihe 319).

Benveniste, Émile (1977), *Das Heilige*, in: Colpe, Carsten (Hg.), *Die Diskussion um das „Heilige“*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Wege der Forschung 103), 223–254.

Heidegger, Martin (1977), *Sein und Zeit*, Frankfurt a. M.: Klostermann (Gesamtausgabe 2).

Jonas, Hans (2015), *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 5. Aufl.

Kant, Immanuel (1914), *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: Ders., *Werke*. Hg. v. d. Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften. 6, Berlin: Reimer, 1–202.

Kornhuber, Hans H. / Deecke, Lüder (1965), *Hirnpotentialänderungen bei Willkürbewegungen und passiven Bewegungen des Menschen: Bereitschaftspotential und reafferente Potentiale*, *Pflüger's Archiv für die gesamte Physiologie des Menschen und der Tiere* 284, 1, 1–17.

Lenart, Patrick (2017), *Was heißt identitär?*, <https://www.patrick-lenart.eu/was-heisst-identitaer/> [14. Mai 2019].

Lévinas, Emmanuel (1992a), *Ausschließlichkeit*, in: Ders., *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*. Aus d. Franz. v. Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag 1992, 182–185. Franz.: Lévinas, Emmanuel (1976), *En exclusivité*, in: Ders., *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris: Albin Michel, 3<sup>ème</sup> édition (Le livre de poche. Biblio essais 4019), 334–337.

Lévinas, Emmanuel (1992b), *Eine Religion für Erwachsene*, in: Ders., *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*. Aus d. Franz. v. Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag 1992, 21–37. Franz.: Lévinas, Emmanuel (1976), *Une religion d'adultes*, in: Ders., *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris: Albin Michel, 3<sup>ème</sup> édition (Le livre de poche. Biblio essais 4019), 24–42.

Levinas, Emmanuel (2003), *Die Zeit und der Andere*. Übers. u. mit einem Nachwort versehen v. Ludwig Wenzler, Hamburg: Meiner (Philosophische Bibliothek 546). Franz.: Levinas, Emmanuel (1983), *Le Temps et l'Autre*, Paris: Presses Universitaires de France (Quadrige 43).

Libet, Benjamin (2005), *Mind Time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert*. Übers. v. Jürgen Schröder, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Liebsch, Burkard / Staudigl, Michael (Hg.) (2014), *Bedingungslos? Zum Gewaltpotenzial unbedingter Ansprüche im Kontext politischer Theorie*, Baden-Baden: Nomos (Zeitgenössische Diskurse des Politischen 8).

Mittl, Florian (2013), *Hoffnung als anthropologische Grundkategorie. Fundamentaltheologische Beiträge aus der Diskussion mit Gabriel Marcel*, Regensburg: Pustet (ratio fidei 49).

Moltmann, Jürgen (1985), *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München: Kaiser, 12. Aufl.

- Nussbaum, Martha (2017), Zorn und Vergebung. Plädoyer für eine Kultur der Gelassenheit. Aus d. Engl. v. Axel Walter, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Orth, Stefan (2009), Der Philosoph und das theologische Denken. Ein Querschnitt durch Paul Ricoeurs Werk, in: Orth, Stefan / Reifenberg, Peter (Hg.), Poetik des Glaubens. Paul Ricoeur und die Theologie, Freiburg i. Br.: Alber, 11–28.
- Picht, Georg (2001), Über das Böse, in: Ders., Das richtige Maß finden. Der Weg des Menschen ins 21. Jahrhundert. Hg. v. Carl Friedrich von Weizsäcker und Constanze Eisenhart, Freiburg i. Br.: Herder (Herder Spektrum 5122), 137–160.
- Plüss, David (2015), *Difficile liberté* als theologische Religionskritik, in: Bodenheimer, Alfred / Fischer-Geboers, Miriam (Hg.), Lesarten der Freiheit. Zur Deutung und Bedeutung von Emmanuel Lévinas' *Difficile liberté*, Freiburg i. Br.: Alber, 149–160.
- Pöltner, Günther (2001), Das Böse – Wille zum Widersinn, in: Spedicato, Eugenio (Hg.), Das Böse. Fragmente aus einem Archiv der Kulturgeschichte, Bielefeld: Aisthesis, 9–21.
- Pöltner, Günther (2009), Freiheit – eine Illusion meines Gehirns? Ein neurowissenschaftliches Aufklärungsprogramm, *Imago Hominis* 16, 4, 317–327.
- Ricoeur, Paul (1973), Die Freiheit im Licht der Hoffnung, in: Ders., Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I, München: Kösel, 199–226. Franz.: Ricoeur, Paul (1969), La liberté selon l'espérance, in: Ders., Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, Paris: du Seuil, 393–415.
- Ricoeur, Paul (1974a), Schuld, Ethik und Religion, in: Ders., Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II, München: Kösel, 266–283. Franz.: Ricoeur, Paul (1969), Culpabilité, éthique et religion, in: Ders., Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, Paris: du Seuil, 416–429.
- Ricoeur, Paul (1974b), Die „Erbsünde“ – eine Bedeutungsstudie, in: Ders., Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II, München: Kösel, 140–161. Franz.: Ricoeur, Paul (1969), Le „péché originel“: étude de signification, in: Ders., Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, Paris: du Seuil, 265–282.
- Roth, Gerhard (2004), Worüber dürfen Hirnforscher reden – und in welcher Weise?, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52, 2, 223–234. Online: <https://www.degruyter.com/downloadpdf/j/dzph.2004.52.issue-2/dzph.2004.52.2.223/dzph.2004.52.2.223.pdf> [17. April 2019].
- Schelkshorn, Hans (2014), Wahrheitsregime und die Verschiebung sakraler Kerne. Betrachtungen an den Grenzzonen diskursiver Reflexivität in der globalen Moderne, in: Liebsch, Burkard / Staudigl, Michael (Hg.), Bedingungslos? Zum Gewaltpotenzial unbedingter Ansprüche im Kontext politischer Theorie, Baden-Baden: Nomos (Zeitgenössische Diskurse des Politischen 8), 251–273.
- Zeillinger, Peter (2015), „Schwierige Freiheit“ des Zeugnisgebens. Eine philosophische Lektüre von Levinas' Judentum, in: Bodenheimer, Alfred / Fischer-Geboers, Miriam (Hg.), Lesarten der Freiheit. Zur Deutung und Bedeutung von Emmanuel Lévinas' *Difficile liberté*, Freiburg i. Br.: Alber, 108–133.

Laurens ten Kate

# Strange Freedom

Liberal Religion and the Play of Imaginaries<sup>1</sup>

## ABSTRACT

Without an external giver, like God, the Nation, or an ideological system, the sense of the world has to be formulated and enacted by humanity itself. This is typical of the modern era, and one of the difficult challenges imposed on the modern self. In this study, the starting point is the hypothesis that liberal religion, as a non-dogmatic and non-universalist undercurrent in the plurality of modern religious traditions, can be seen as a possible response to this challenge. The author states that this undercurrent represents not only a specific spiritual community, but a condition in which every modern human partakes: he formulates this as the condition of *sensus liberalis*.

In order to analyze this condition, a theoretical lens is developed that works with a new concept of freedom: a 'strange' freedom already addressed by Albert Camus in the 1950s, which engages a new insight into creation as imagination. The author makes use of the current theories of social imaginaries, like in Charles Taylor's work, of axial theory, of Hannah Arendt's theory of action, and of the deconstructions of the relation between secular modernity and religion by Jean-Luc Nancy and Peter Sloterdijk.

Imaginaries are the spaces or 'worlds' created by people, but these spaces create their creators in return. In this interplay, freedom appears beyond negative or positive liberty. Nietzsche's hymn on the "Three metamorphoses" of humanity in his *Thus Spoke Zarathustra* is used to clarify this complex dynamic of playful imagination.



*Ohne einen äußeren Geber, wie Gott, die Nation oder ein ideologisches System, muss der Sinn der Welt von der Menschheit selbst formuliert und in Kraft gesetzt werden. Das ist typisch für die Moderne und stellt eine der schwierigen Herausforderungen für das moderne Selbst dar. Ausgangspunkt dieses Beitrags ist die Hypothese, dass eine freisinnige Religion, verstanden als nicht-dogmatische und nicht-universalistische Unterströmung in den pluralen religiösen Traditionen der Moderne, als eine mögliche Antwort auf diese Herausforderung betrachtet werden kann. Es wird dargelegt, dass diese Unterströmung keine spezifische spirituelle Gemeinschaft repräsentiert, sondern eine Bedingung, an der jeder moderne Mensch teilhat, formuliert als die Bedingung des sensus liberalis. Für deren Analyse wird eine theoretische Sichtweise entwickelt, die mit einem neuen Konzept von Freiheit arbeitet: einer ‚fremden‘ Freiheit, wie sie bereits in den 1950er Jahren von Albert Camus thematisiert wurde, die eine neue Perspektive auf die Schöpfung als Imagination entwirft. Der Autor bedient sich dabei der aktuellen Theorien sozialer Imaginaries, wie im Werk Charles Taylors, der Axialtheorie, der Theorie des tätigen Lebens von Hannah Arendt und der Analysen der Dekonstruktion der Beziehung zwischen säkularer Moderne und Religion von Jean-Luc Nancy und Peter Sloterdijk.*

*Imaginaries sind vom Menschen geschaffene ‚Welten‘, doch diese Räume erschaffen im Gegenzug auch ihre Schöpfer. In diesem Zusammenspiel entsteht eine Freiheit [freedom] jenseits von negativer oder positiver Freiheit [liberty]. Zur Verdeutlichung der komplexen Dynamik des Spiels der Imaginaries wird die Rede „Von den drei Verwandlungen“ in Friedrich Nietzsches Also sprach Zarathustra herangezogen.*

## BIOGRAPHY

**Laurens ten Kate** is associate professor in philosophy, religious studies and globalization theory, and endowed professor of liberal religion and humanism, both at the University of Humanistic Studies, Utrecht, The Netherlands. Together with Hans Alma he is coordinator of the international research consortium ‘Simagine’: Social Imaginaries between Secularity and Religion in a Globalizing World.

Email: [ltk@uvh.nl](mailto:ltk@uvh.nl)

## KEY WORDS

Hannah Arendt; Albert Camus; creation; freedom; liberal religion; Jean-Luc Nancy; Friedrich Nietzsche; play; social imaginaries

## 1 Opening: From Camus to Neoliberalist Freedom

In 1954, the French writer and philosopher Albert Camus gave a lecture in the Remonstrant Church in The Hague. The church was rented for the jubilee anniversary of the Booksellers Association of The Hague, and it was packed, fuller than during most services. The lecture, entitled “De kunstenaar en zijn tijd” [“The Artist and His Time”], has a fascinating history. The text was never found in Camus’ estate and had been long forgotten. But when the booksellers celebrated their next 50-year anniversary in 2004, a copy of Camus’ lecture was unexpectedly discovered in the dusty archives and then translated into Dutch and published in the literary journal *Raster*.<sup>2</sup>

Camus was the odd man out in the fashionable existentialism of that time. His book *The Rebel* (1951) got trashed in *Les Temps modernes*, the existentialists’ home journal, and Sartre’s attacks on Camus’ philosophy were devastating. In his lecture in The Hague, Camus diagnoses the role of art in post-war European societies. But his argument is primarily a concentrated treatment of freedom, in which he tries to position himself over against his existentialist critics. For Camus, freedom is not so much the freedom to engage with the “project” we call history – a history in which Sartre had willingly assigned himself a leading role. Instead, freedom is first and foremost an activity of creation, and this creating activity has something strange about it: it requires engagement in the world precisely by means of disengagement.

“How can this strange freedom of creation survive in the midst of so many ideological police forces?” (Camus 2004, 156) This is the question Camus raises at the beginning of his lecture. He argues that freedom is an activity of creation because it “creates its own order.” (Camus 2004, 167) Freedom does not engage *a priori* with the existing order in order to change or improve it. Freedom creates something completely new and unexpected *within* the existing order, and this requires both detachment and discipline. The freedom Camus seeks is thus not estranged *from* the world; rather, it brings the strange *into* the world. Camus here touches on a point that has become increasingly important in contemporary theory of art, such as in the work of the Austrian philosopher Konrad-Paul Liessmann. For Liessmann, freedom points to the “asocial” and “ruthless” nature of modern art (Liessmann 1991). Art should not be socially relevant or economically profitable, an idea that is completely foreign to today’s art policy.

<sup>1</sup> Parts of sections 1 and 2 of this article are adapted and translated from my inaugural lecture in 2016, *De vreemde vrijheid. Nieuwe betekenissen van vrijzinnigheid en humanisme in de 21ste eeuw* [Strange Freedom: New Meanings of Liberal Religion and Humanism in the 21st Century], Amsterdam: Sijbolet 2016. Parts of sections 3 and 4 are adapted and translated from my “Sacraliteit en seculariteit. Over de complexe relatie tussen humanisme en religie” [“Sacrality and Secularity: On the Complex Relation between Humanism and Religion”], in: Coene, Gily / Van den Bossche, Marc (eds.), *Vrij(heid) van religie* [Free(dom) from Religion], Brussels: VUB Press 2015, 45–82; and from my “The Play of the World: Social Imaginaries as Transcending Spaces – from Taylor to Nietzsche,” in: Alma, Hans / Vanheeswijck, Guido (eds.), *Social Imaginaries in a Globalizing World*, Berlin: De Gruyter 2017, 119–139.

I am very grateful to Paul Rasor for his contribution to the translation.

<sup>2</sup> Camus 2004. All translations P. Rasor.

But perhaps we can trace Camus' humanist vision back to the ancient mysterious Christian idea: "be in the world but not of the world."<sup>3</sup> We see this paradox in Camus' poetic plea to understand freedom as:

*"[an] eternal tension between beauty and pain, between love for people and the absurdity of creation, between unbearable loneliness and the deadly tiresome masses, between rebellion and consent. And on this narrow level [...] every step is an adventure, an extreme risk. [...] But in that risk [...] lies the freedom of art. A difficult freedom, one that seems rather like the discipline of an ascetic? So it is."* (Camus 2004, 167)

### "How can this strange freedom of creation survive in the midst of so many ideological police forces?"

Such a strange concept of freedom was met with fierce contempt in 1950s Paris. The "police forces" Camus speaks about are not only the politico-economic powers of capitalism and communism, but certainly also those of the existentialist movement itself. The arrows of all these powers are aimed at both detached art and detached philosophy.

The ideologies Camus refers to have long since disappeared, or at least have been transformed. The Cold War leading to an Iron Curtain between ideologies and their political embodiment in diametrically opposed state economic structures; the ever-pervasive role of the churches in social life, at least in Western Europe; the energy and discipline of the post-War reconstruction period—this was the ideological world of my parents, driven by a forward-looking spirit. After the repression and terror that had colored the lives of those who had lived through the war, their experience of a new freedom involved speaking as little as possible about freedom. Theirs was a negative freedom: to be freed from absolute lack of freedom and make a fragile new start in history; you had to accept your freedom and – most importantly – not stir up problems by asking questions. But that is precisely what Camus did in his lecture.

#### *Strange Freedom and the Market*

Today, more than sixty years later, a large number of Europeans are freer than ever, and we smile at the narrow-mindedness of the 1950s. But have we really become less ideological in the 21<sup>st</sup> century? If so, how? And are we freer? That is one of the central questions of this article.

<sup>3</sup> See, for example, John 18:36, where Christ presents his preaching in the world as a 'kingdom' that is not of the world.

Despite the “end of the grand narratives,” the large-scale stories and interpretive frameworks that help us navigate our lives,<sup>4</sup> our continent seemingly becomes more and more like a fort. The freedoms of post-War Europe are under pressure. And the blame cannot be placed on refugees, let alone Muslims. Rather, the cause of this crisis can be found in one of the ideologies Camus referred to, which has survived and has now achieved a complete monopoly: that of the world as a neoliberal market where every person is the entrepreneur of his or her own existence.

The world as a neoliberal market:  
functionalizing, formalizing, minimalizing and deculturalizing  
the public space, the public order and public services.

It could well be that this neoliberal view of freedom is precisely what is gradually undermining the quality of life of the public space today, the *res publica*. I am referring to the functionalizing, formalizing, minimalizing and deculturalizing<sup>5</sup> of the public space, of the public order and public services – education, health care and communication, for example – as these are carried out by a retreating government. This is an enormous problem, perhaps the most difficult and dangerous problem of our time. How does this problem relate to the theme of freedom, and to freedom’s alleged strangeness?

The call for another sort of freedom is more relevant than ever.

The call for another sort of freedom, one that Camus calls “creating,” is more relevant than ever. Can his question help us reach a new understanding of freedom, one that is not completely entangled in the freedom of the market? Why did Camus call the freedom he sought a *strange* freedom? Because freedom brings us face-to-face with the strange in the world, in ourselves? In order to reflect further on the relationship between freedom, strangeness, creativity and the world, I will draw on thinkers that can offer different approaches beyond Camus: Charles Taylor, Peter Sloterdijk, Friedrich Nietzsche, Jean-Luc Nancy, and Hannah Arendt. Their thinking opens up the realm of play and imagination as vital features of freedom, marking freedom’s strangeness.

Before we get to this discussion (in sections 3 and 4), I aim to demonstrate to what extent the *liberal-religious traditions* emerging in the modern era shed new light on the problem of freedom sketched out above.

<sup>4</sup> On the postmodern collapse of grand narratives, see Rasor 2005, 63–64.

<sup>5</sup> See, for example, Groeneweg 2016, 12: “The [neoliberal] belief in a free relationship with culture evokes the illusion that we are independent of cultural conditioning. [...] That is the trend that leaves us blindly at the



## 2 The Liberal-Religious Condition

### *The Question of Liberal Religion – The Question of Humanism*

What is liberal religion? The unique Dutch word *vrijzinnigheid* (the standard English translation is ‘liberal religion’) provides the underlying structure for my argument. It is made up of two root words: *vrijheid* [freedom] and *zin* [sense]: *vrij-zin-nigheid*. Before we go into a philosophical analysis of these two words, first a brief historical excursion on liberal religion as part of the colorful landscape of modern worldview trends.

### Liberal religion stands for an undogmatic and inclusive Christianity.

Liberal-religious groups and movements have flanked the dominant religious traditions throughout the modern period, and they have a fascinating history. It extends from the Mennonites and Remonstrants, who arose in the early Dutch modern period, to the heyday of liberal religion in the 19<sup>th</sup> century: the emergence of the free congregations in the Netherlands, and the Unitarian and Universalist churches and religious humanists in the United States. An organized humanist movement also arose in the Netherlands during the 19<sup>th</sup> century, partly in relation to liberal religion. In the Netherlands today, liberal religion is understood mainly as a progressive variant of Protestantism, although liberal-religious movements are also found in the Catholic church, especially after the Second Vatican Council in the 1960s. Liberal religion and humanism can be understood only in the context of their varied relationships. For example, humanists and liberal-religious Protestants joined each other in the pacifist struggle at the beginning of the 20<sup>th</sup> century. And after World War II many liberal-religious believers left their small church communities and became members of the Dutch Humanist League.

Liberal religion thus stands for an undogmatic and inclusive Christianity, one that does not present itself as the only true religion. It is sometimes inspired by Eastern forms of spirituality such as Buddhism. Liberal faith emphasizes the creativity and responsibility of the individual believer. Indeed, throughout the modern era, the debate over free will was an important factor in the tensions and breaks with the mainstream orthodox churches. Liberal-religious movements also originated in resistance to feudal and clerical authorities, with their hierarchical organizational structures, and in opposition to the absolute monarchy with which ecclesiastical power

mercy of the complex manipulations of the modern culture industry, in the delusion that we should be the ‘free’ users of culture.” (Translation P. Rasor)

Groeneweg compares the neoliberal marketing of culture with the ways in which radical Islam becomes disconnected from its own cultural foundation, a process that is analyzed in detail by French political scientist Olivier Roy in *Holy Ignorance: When Religion and Culture Part Ways* (Roy 2013). I endorse not only the possibility but also the necessity of this comparison.

was connected in the premodern period; the 15<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> century Anabaptists are the key example here.

However, I do not want to limit myself specifically to organized liberal religion in my exploration of the aspect of *zin* [sense] in the term *vrijzinnigheid* [liberal religion]. I am seeking a broader perspective, one I refer to as the *condition of sensus liberalis*. By this I propose a variation on Kant's concept of *sensus communis*. The condition of *sensus liberalis* is characteristic for late modern culture, and in particular for the era of increasing globalization after the Second World War. It pinpoints the new human 'condition' in which people are basically *free* [*liber/liberalis*] to give *sense* [*sensus*] to their lives. *Sensus liberalis* corresponds with the Dutch term *vrijzinnigheid* explained above. I therefore propose to take the Dutch term literally; a literal meaning that is obviously lost in the English translation of 'liberal religion'. Conceptualized as *sensus liberalis*, liberal religion is not primarily the choice of a particular life philosophy or worldview. Rather, it is a *situation* which everyone is part of to a certain extent, and to which everyone must be in relation to: the situation that the sense of life, the world and history is no longer given to us in advance or provided from beyond the human world – by God, the sovereign ruler, the political leader, or the party. On the contrary, modern humans must search for their own sense and fashion their own identities. An important consequence, and key to my following argument, is that that sense of existence, the sense of being in the world, and ultimately, the sense of the world thus becomes a permanent *question* instead of an answer (Nancy 1997).

### The sense of existence becomes a permanent *question* instead of an answer.

This condition of *sensus liberalis* is analyzed and interpreted extensively in current literature. Canadian philosopher Charles Taylor calls it the "immanent frame" of "the secular age." This "frame" is not found in the slow disappearance of religion, but rather in the emergence of new and unexpected connections between immanence and transcendence. (See Taylor 2007, esp. part V, "Conditions of Belief.")

In the liberal condition, everyone participates to a certain extent, whether one is orthodox or heterodox, conservative or progressive. Some scholars, like Jürgen Habermas, have argued that social, economic and cultural life today is characterized by a "new obscurity." (Habermas 1986) With this he means the impossibility to have a clear and well-defined vision of the sense of the world. This obscurity implies that sense becomes synonymous with



search or quest – with a fundamental not-knowing. This openness towards inquiry into the core values of human existence is something liberal religion shares with contemporary humanism. Both articulate and embody the condition of *sensus liberalis*. If liberal religion raises the question of sense, then humanism raises the question of humanity. Both questions are closely intertwined. One who asks what a human being really is unavoidably asks about the sense of human existence. Humanity thus becomes a question to itself. That is to say, modern human beings must invent themselves, and they must do so again and again, differently each time.

### How to endure this ‘being questionable’?

The fact that many people today no longer have a clear answer to the question of humanity’s role, meaning, and purpose is perhaps the greatest challenge for humanism in our time. This fundamental uncertainty, the very complexity of the question of humanity – what do we actually mean when we say human? – in other words, the question of how to endure this ‘being questionable’, how to accompany it, to provide it with words, images and rituals, and so to maintain a liveable life, this is where the future of humanism and liberal religion lies in the 21<sup>st</sup> century.

#### *Living on a Planetary Scale*

The condition of *sensus liberalis* has fairly old roots: recent theories of the ‘axial age’ claim that it began around the last millennium B.C., in the Greek and Roman world, in Buddhist Asia, in prophetic Judaism, in Zarathustra’s Persia, in Confucius’s China.<sup>6</sup> In the ‘axial turn’ from the world of polytheism and myth, from gods manipulating human existence, from fate and givenness towards a world of reason and human emancipation, humanity becomes a question in and to itself (Jaspers 1953, part I, ch. 1–5). In the axial age the *problem* of sense emerges as one of the central subject matters of philosophy, religion and art. I consider that axial theory helps us retrace the birth of *sensus liberalis*, and hence liberal religion.<sup>7</sup>

But *sensus liberalis* has certainly undergone a radicalization in the Post War world. In the last half century, the process of globalization has become overwhelming and almost unstoppable, not least through innovations in media and digital technology. Humanity faces the unprecedented task of creating new forms of coexistence on a planetary scale, while not so long

<sup>6</sup> See for a critical survey and treatment of this theory Bellah/Joas 2012.

<sup>7</sup> See for a detailed evaluation of axial theory also Kate 2014. The axial age is still treated as a specific period (first millennium B.C.) by Jaspers. However, the majority of scholars nowadays consider it to be a continuous process, running through the emergence of Christianity and Islam, through the Middle Ages, and still at work in (late) modernity.



ago local or national regulations were sufficient. Our ‘symbolic cages’ are thrown open one by one whether we like it or not, a process that exceeds the reach of human capacities.

Globalization is not something we do; rather, it happens to us – and we have to take it seriously and try to steer it as best we can. That is the message of Sloterdijk’s captivating essay *You Must Change your Life* (2013): in a world that has become impossibly large and complex, humanity must continuously recreate itself. Humanity is characterized by an “autoplastic constitution”, Sloterdijk states (2013, 110). This is also picked up in the subtitle of his essay *On Anthropotechnics*. Human beings work on themselves, always searching; they are their own “self-technique” or “self-practice,” as Michel Foucault called it (1998). Here too, humanity is anything but an answer: Humanity is the search for itself – a strange paradox, for such an assignment would mean that humanity ‘is’ nothing in itself. It lacks essence. Camus would confirm this and draw the conclusion that precisely because of this lack, humanity is free – a strange freedom.

### 3 Why is Freedom Strange? On Creation and Imagination

The freedom that humanity appropriates since the axial age is a creating freedom, as Camus calls it. Creation appears in a double meaning here: the first is one of objectification, the second of subjectification. Firstly, I create the world and make it into *my* world, and secondly, I create myself *in* this world. In this double movement, sense is shaped, always temporal. The attribution of sense is thus essentially embedded in a creational act. One gives sense to the world, but this world then becomes a place to live – it returns sense to us. Sense is not only a donative gesture (we give sense to...) but also simultaneously a donation, a gift.<sup>8</sup>

Hence, creation is a particular and remarkable type of action: not the making of a product by a producer, or, philosophically put, of a subject remaining external to the object subjected to it, but a strange interplay between subject and object that in the end renders problematic this opposition proper.

#### *Beyond Negative and Positive Liberty*

The freedom explored here does not mean the modern liberty to realize the self through self-assertion. Thus, strange freedom is in conflict with

<sup>8</sup> This is also the structure of the gift as described by Jacques Derrida in his *Given Time* (Derrida 2017). Jean-Luc Marion adopts a similar schema but rephrases it in the ontological terminology of being (cf. Marion 2002).

the ideal of autonomy. The modern self wants to constitute itself via the other – the world. In other words, it wants to become what or who it always already was. Its identity is pre-existent. This logic is at work in the popular slogan ‘become who you are’.<sup>9</sup> The modern project consists of finding your ‘proper’, ‘true’ self. Taylor calls this the “buffered self”: the self that, by subjecting alterity to its identity, closes itself from any outside (Taylor 2007).

**In the creating freedom sought by Camus, I am not a self;  
this ‘self’ still has to be created in the realm of freedom.**

In the creating freedom sought by Camus, I am not a self; this ‘self’ still has to be created in the realm of freedom. But this presupposes that the self is only free if it loses itself, gives itself away or puts itself at stake. Or rather, since these formulations still presuppose a subject that loses, that gives, that puts at stake: the self is only free if it stops being a self. In Hegel’s phenomenology these two modalities of the self – the self-constitutive self and the self that loses itself in estrangement – are both present and thought of in a dialectical complexity.

This freedom escapes the classical debate on negative and positive liberty, which continues from John Stuart Mill via Isaiah Berlin to the young Taylor.<sup>10</sup> Negative liberty is being free *from*. It marks the absence of external obstacles to realize myself. The political side to this is that negative liberty engenders individualism considered as a basic democratic value: to liberate oneself from manipulation and ultimately repression. Positive liberty is being free *to* or *toward*. The self still remains in charge but now enters into relation with the other: the world and the other humans with which that world is filled. The other is no longer seen as an obstacle, but as an entity that only comes to life through my free, positive action, according to my capabilities. It is the liberty to fulfil an ideal, or to bring a project to a successful result. Not the self is the goal here, as in negative liberty (I want to be able to be myself), but the world outside the self.

As stated above, the creating freedom puts these two modes of liberty under pressure. How?

### *The Meaning of Social Imaginaries*

An answer to this question may be found if one realizes how creation coincides with imagination. I will have to leave aside here the immense scholar-

<sup>9</sup> Although this slogan is derived from Nietzsche’s work, we will see shortly that Nietzsche, e. g. in his *Thus Spoke Zarathustra*, seeks a very different understanding of freedom and humanity.

<sup>10</sup> See John Stuart Mill’s well-known *On Liberty* (1859), Isaiah Berlin’s equally influential *Two Concepts of Liberty* (1958), and Charles Taylor’s lesser known “What’s Wrong with Negative Liberty?” (Taylor 1985).

ship on contemporary ‘visual culture’, the domination of image over text, the impact of media and digitality, etcetera. One aspect of this visual culture is that the ‘visual’ appears as and works as *imaginaries*. The concept of imaginaries points at the fact that images are more than objects the modern self produces: they are active themselves, they ‘do’ something with us. Our creative act to imagine, to make an image, is always returned by the image: by the image that creates something itself. An imaginary is, in this specific sense, an image that becomes active. The freedom of creation as imagination brings about the image that becomes something the self cannot control. The image is mine – I have created it – but at the same time it escapes me. This is the strangeness of freedom.

### An imaginary is an image that becomes active.

Taylor (2004; 2007) adopts the theory of *social imaginaries*, following the research of Benedict Anderson and Cornelius Castoriadis.<sup>11</sup> The addition of ‘social’ does not primarily refer to societal factors, but is to be understood on an existential level: as *shared* imaginaries. Imaginaries are, as active images, best analyzed as *spaces*: as imagined spaces that become temporary *worlds* to dwell in. These image-worlds come to the fore, for instance, in the Facebook pages millions of people create, maintain and... inhabit. In media studies, Facebook is often compared to a country, albeit a virtual one: its number of inhabitants exceeds that of China.

### Social imaginaries are shared, hybrid and unstable imaginary spaces in which people give sense to their lives.

<sup>11</sup> See Benedict Anderson in his *Imagined Communities* (Anderson 1983), who applies his theorization of social imaginaries to forms of nation-building; and Cornelius Castoriadis in his *The Imaginary Institution of Society* (Castoriadis 1987), who rather views imaginaries as ‘spaces of contestation’ in a political but also cultural-psychological meaning. Taylor elaborates on his own contribution to the theory in *Modern Social Imaginaries* (Taylor 2004) and in *A Secular Age* (Taylor 2007), esp. ch. 4.

Social imaginaries are shared, temporary, hybrid and unstable imaginary spaces in which people give sense to their lives, always in contact with others. They can be spaces of recognition and harmony, but also spaces of contestation (Castoriadis 1987).

The grand ideological systems Camus refers to in 1954, which give sense to the world, have to make way in our time for these countless, finite and contingent spaces of sense and imagination. According to Taylor, if one aims to come to an understanding of the ‘secular age’ and of the ways in which worldview traditions, whether religious or non-religious, transform themselves in infinite imaginaries – if, in my own terms, one aims to understand the condition of *sensus liberalis* – then the study of social imaginaries becomes a central task.

Within the enormous and multi-faceted research on imaginaries I intend to stress one theme that is relevant for my inquiry into the strangeness of creating freedom. This theme is summed up as follows: the imaginary spaces belong to the immanent world, they are results of human creation... and yet they transcend us in the same dynamic of imagination. They are familiar and strange at the same time.

### *Acting and Being Acted*

Imaginaries are not objects, they are spaces that envelop people. They are worlds to live in. People do not simply *have* imaginaries as if they were the norms, values and truths we hold, shaping our identities. They are not simply the tools with which we determine the sense of the world. People *do* imaginaries, and in this doing something strange occurs: the object of our deed transforms itself into a subject... by enveloping us, by offering us a place to live in. A complex dynamic of acting and ‘being acted’ reveals itself here. Precisely in this twilight zone between active and passive resides the transcendence of the world; that is to say, not of *another* world that would transcend the *hic et nunc*, but of this world as immanence, in as far as this world consists of a plurality of imaginaries – of worlds in images, symbols, narratives, rites, practices, habits, words, metaphors, etcetera – worlds that we create and that create us in return.

### *People do imaginaries.*

I will give just a short example, hardly surprising and maybe a bit too obvious... We use our smartphones – we design them as our personal digital environment, downloading our preferred apps on it, embellishing it with our symbols, pictures, ringtones, screensavers, etcetera. But in this “doing” the smartphone becomes active too – it “does us,” shapes us in becoming a “world” we live in. Many people nowadays, as a result of the digital revolution, more or less permanently live in two worlds: the material world of the house, the couch, the street, the bus, the other people in the public realm, and the virtual world of the phone. A quick look around in a busy shopping mall demonstrates this almost too obvious fact: people are present materially, physically, and at the same time they are absent, elsewhere present, moving around in their second ‘I’, their I-phone, traveling their imaginary Galaxy... The marketers of Apple and Samsung are the prime experts of this new human condition.

Sloterdijk suggests that a theory of *autoplastic action* is imminent here. This theory is based on the axiom that “being human means existing in an operatively curved space in which actions return to affect the actor, works the worker, communications the communicator, thoughts the thinker and feelings the feeler.” (2013, 110)

### *Creator Created – Creatio ex Nihilo revisited*

Nancy’s research, too, is fully involved in the insight that acting and being acted coincide in our being-in-the world. He re-reads Heidegger’s *Being and Time* with this perspective: being is never that of a human subject external to the world, but being is always already in the world, as *Dasein*. This world, this *Da* acts on us as *Dasein*. But Nancy also proposes to deconstruct the Judeo-Christian doctrine of the *creatio ex nihilo* along these lines. According to him, the *ex nihilo* does not mean, as Christian theism has it, that a pre-existing creator would suddenly create man and the world out of nothing. The “beginning” that the creation is (Gen. 1:1) is a radical beginning: the creator only becomes someone *in* the act of creating and in the encounter with his creature, humanity, which is imagined to be his partner, his fellow creator. God ‘begins’ with the creation.

“So God created man in his own image,  
in the image of God he created him [...]

A possible extrapolation of this re-interpretation of the *ex nihilo* – Nancy does not go this far – may be that creation can be defined as imagination, whereby the imagined creature is a creator in return. Is this the meaning of the famous phrase “So God created man in his own image, in the image of God he created him [...]

(Gen. 1:27)? If this is feasible, then the creator was no one before this beginning, he was *nihil*. This strange God only becomes a god when he enters into relation with the world, with humankind, with *adam*. And the creative beginning will begin again and again; this is why the Hebrew text (Gen. 1:1) speaks of “In a beginning,” not using the definite article. The creator coincides with his act of creating; outside this act “God is nothing,” and only in this way, between God and man, something new can happen: a world can be created.

Nancy even considers this counter-interpretation of the *ex nihilo* the starting point for his project of a “deconstruction of monotheism,” and in particular of the Christian heritage in the modern world. The death of God is

already announced in the heart of monotheism's doctrine of creation since God "necessarily" has to disappear, to die as a stable entity, as an existing power. Although Nancy develops this rather daring exegesis in quite strong and certain formulations ("decisive", "nothing but...", "most intrinsic and proper..."), I hold that his efforts to re-read the creation story open up a productive new realm of research on the ambiguities of freedom:

*"The creator necessarily disappears in the very midst of its act, and with this disappearance a decisive episode of the entire movement that I have sometimes named the 'deconstruction of Christianity' occurs, a movement that is nothing but the most intrinsic and proper movement of monotheism as the integral absencing of God [...]." (Nancy 2007, 68)*

This deconstruction is not only one of Nancy's research projects over the last twenty years, it is part of a history in which humankind deconstructs and thus reinvents itself: a historical break line in the axial process we briefly discussed above. The *ex nihilo* pinpoints the disappearance of the gods into the distant, invisible, transcendent God of monotheism... the disappearance of God in his act of creation. I will return to this complex connection between creation and beginning in the next section.

#### 4 Freedom and Play: Nietzsche's Genealogy of Humanity

We need to obtain a clearer insight into the value of these theories of creation as theories of the connection between acting and 'being acted' – the paradoxical structure of imaginaries that lies at the basis of our explorations into the strangeness of freedom. In order to do so, I propose to take a closer look at Friedrich Nietzsche's genealogical anthropology, in particular in his *Thus Spoke Zarathustra*. Here, we encounter an idea new to our train of thought so far: imaginaries are of the order of *play*. Hence, we need a theory of play.

##### *The Camel, the Lion, the Child*

*Thus Spoke Zarathustra* (1885) consists of a long series of hymn-like "discourses" [*Reden*]: sermons or reflections, mostly in prose, sometimes in poetic form. Every hymn finishes with the solemn words "Thus Spoke



Zarathustra”. In the famous opening hymn, entitled “Of the Three Metamorphoses,” Nietzsche introduces three shapes of the human “spirit” that would follow each other in developing metamorphoses [*Verwandlungen*] (Nietzsche 1969, 54–56).



Werner Horvath, “Friedrich Nietzsche – The Three Metamorphoses” (2007)

Originally created as poster for the international conference “Nietzsche y la Hermeneutica” at The University of Valencia, November 2007. Courtesy of the artist.

The first stage is that of the “camel.” The camel is the stage of morality in human existence. It longs for “the heaviest things,” for it is a “weight-bearing spirit.” (Nietzsche 1969, 54) It is devoted to the logic of achievement through submission to tasks: it “wants to be laden well.” (54) It finds its strength in obeying the “I should” and “I must.” The world of the camel-spirit is a world one has to endure through hard work; the world, seen this way, imposes itself on us as our “other.” The world is what is given. Humans can only carry it, but in this act they “rejoice in their strength” (54):



*“The weight-bearing spirit takes upon itself all these heaviest things: like a camel hurrying laden into the desert, thus it hurries into the desert.” (54)*

Without referring to Nietzsche, Hannah Arendt also distinguishes three modes of human activity in her *The Human Condition*: three “conditions” of how humans appear in and relate to the world. She analyzes what Nietzsche calls the spirit of the camel as *labor*: survival by taking on the world as it is as a burden and a law. Both Arendt and Nietzsche call this the basic dynamic of the life process (Arendt 1958, Part III, 79–135).

### Nietzsche introduces three shapes of the human “spirit”.

The second stage in the three metamorphoses is that of the “lion.” The lion is close to the camel, for both are caught up in a struggle with the world. Where the camel submits to its “weight,” the lion, however, “creates freedom for itself” by saying a “sacred No” to all moral duties. (Nietzsche 1969, 55) The lion posits *itself* as the other of or to the world, liberating itself from its givenness. The perspective changes: the world is no longer our other imposing itself on us, but man himself becomes the other of the world. Instead of the logic of the “Thou shalt” it adopts the logic of the “I will.” (55)

*“But in the loneliest desert the second metamorphosis occurs: the spirit here becomes a lion; it wants to capture freedom and be lord in its own desert.” (54)*

This stage of the lion metaphorically reflects what Jaspers (1953), and later on many contemporary scholars of the afore-mentioned axial theory, have named the *axial turn* or even *revolution*: a break away from the world dominated by the gods and by fate, towards a world in which humans acquire autonomy and the possibility of self-assertion. This axial turn brings with it the gradual development in which humanity becomes *technical* and *rational*: by means of technique and reason humans free themselves from the world and start to work on and in it. Traditionally, this shift has been addressed as the turn from *mythos* to *logos*.<sup>12</sup> Humans surmount the burden of the world by gradually controlling and mastering it – turning it into their object, or in Nietzsche’s metaphorical language, their “prey.” Arendt names this second phase of the lion the condition of *work* (Arendt 1958, Part IV, 136–174).

<sup>12</sup> Needless to say, the historical assumption that a primitive world of myth would have been succeeded by a more advanced world of reason is much debated. Hans Blumenberg’s thinking is only one of many examples here: the idea that myths and mythology would have been overcome is extensively criticized by him. See e.g. Blumenberg 1983; 1985.

The lion-spirit has created for itself the conditions to transform the world, and to transform itself in relation to the world. It corresponds with man as “measure of the value of things, as judge of the world,” quoted above, a view on humanity and the world fiercely criticized by Nietzsche. But here, *In Thus Spoke Zarathustra*, Nietzsche does not conceal a certain admiration for the camel and the lion as stages of the human spirit: they are necessary in the history of metamorphoses.

The third stage forms a rupture with the camel-lion relation to the world. It is the last metamorphosis, that of the “child.” Instead of a “sacred No” to the world, the child is a “sacred Yes” to it. (Nietzsche 1969, 55).

*“But tell me, my brothers, what can the child do that even the lion cannot? Why must the preying lion still become a child?*

*The child is innocence and forgetfulness, a new beginning, a game [Spiel], a self-propelling wheel, a first motion, a sacred Yes.” (55; Translation modified)*

Here the relation to the world is not one of surmounting and conquering, but one of *creating*: “a new beginning” in which one is simultaneously absorbed by that creation with “innocence and forgetfulness,” like a child that can be immersed in its game. At this point in Nietzsche’s line of thought as set out in this hymn, we are touching upon the paradox of the spaces social imaginaries are, as we have demonstrated in the previous section. The creative relation to the world obliterates the division of “man *and* the world”: it is rather an opening toward the world and into the world. Creating a world, that remarkable capacity of children, simultaneously means that one lives in that world.

### *Bubbles*

In his trilogy *Spheres*, Peter Sloterdijk opens the first volume with a beautiful miniature, painting with words a little boy who is blowing bubbles with a small pipe and a bowl of soap and water.



**John Everett Millais, “Bubbles” (1886)**

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bubbles\\_by\\_John\\_Everett\\_Millais.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bubbles_by_John_Everett_Millais.jpg)

The boy follows a big bubble he has just blown, floating through the air for the few seconds it is meant to last. The child follows the bubble so intensely that the attentive gaze of its eyes mingles with the fragile “sphere” dancing in the air. For a moment, it is absorbed by this microspace, it actually lives in the bubble. Bubble and child become a “breathed commune.” (Sloterdijk 2011, 16–20)<sup>13</sup>

### *Creation as Beginning: Natality*

The strange coincidence of acting and ‘being acted’ we are coming across here is the anthropological *structure of play* Nietzsche is looking for. The remarkable consequence of this is that humanity, in the end and at the apogee of its possibilities, should become like a child – a central theme that runs through the veins of almost all of Nietzsche’s works.

*“Yes, a sacred Yes is needed, my brothers, for the play [Spiel] of creation: the spirit now wills its own will, the spirit sundered from the world now wins its own world.”* (Nietzsche 1969, 55)

We can observe that the child brings aspects of the camel and the lion together. For the child as for the lion, the world is no longer given as a burden; but neither is it an external object to be appropriated, as the camel shows. We create worlds beyond any givenness, as a new beginning that never stops beginning, and in the same movement these worlds create us through the space we live from... and thus are dependent on. It is important to realize that Nietzsche shifts from a discussion of *the* world to a discussion of *a* world, that is, of a plurality of worlds created by man. Every human spirit “wins its own world,” in every time and place, always anew. Nietzsche’s notion of play concurs with a theory of imaginaries, so it appears.

The stage of the human “spirit” as the playing child resonates in the vocabulary of Arendt’s *The Human Condition* as *action*.<sup>14</sup> For her, action is the essence of the political as a particular feature of the human condition, as opposed to labor and work. Political action and speech always form a new beginning, and they open up the space of plurality: the “space of appearance” that the public realm is. Not surprisingly, Arendt baptizes this space of action as *natality* and *plurality*. In a reciprocal event of creation, both man and the world are formed and transformed, are born and reborn [*natus*] here (Arendt 1958, 175–247, especially chapters 28–29).

<sup>13</sup> Sloterdijk bases his miniature on a painting by G.H. Every Millais, dating from 1886.

<sup>14</sup> Arendt’s use of the concept of action does not follow its standard meaning of ‘doing’, ‘making’, or ‘work’. Indeed, the normal distinction between actor and act is challenged in her use of ‘action’.

Action refers to a gesture of temporarily abandoning one’s control in the appearance to the other in the public space; it is of the order of exposure to the unknown, of a risk, a venture, or in Kierkegaardian terms (Arendt was greatly inspired by Kierkegaard’s philosophical/religious vocabulary), a ‘leap’.

## 5 Conclusion

Imaginaries shape our complex world, stamped by the condition of *sensus liberalis*. We have analyzed this condition as one in which activity and passivity are entangled: the structure of creation. Creator and creature enter an unexpected ‘commune’: the site where the self can no longer buffer itself but has to open itself toward relation: it is nothing but relation. We have attempted to conceptualize this structure as freedom, however strange this freedom may be, because it does not comply with the logic of negative and positive liberty.

### It is nothing but relation.

A brief commentary on the opening hymn of Nietzsche’s *Thus Spoke Zarathustra* then showed that Camus’ fierce attack on modern subjectivity, which formed the preamble to our analyses, is still not subtle enough. Zarathustra evokes a vision of humanity, of being human, that constantly shifts in metamorphoses in which self-submission and self-assertion are two modalities of modern subjectivity. The third is that of playful, creative loss. How one can be not of the order of the self but of the order of loss: how one can ‘be’ loss, that is what has been presented and thought as the kernel of freedom – of its radical strangeness.

### How one can be not of the order of the self but of the order of loss: how one can ‘be’ loss?

The little theory of play in this article paves the ground for presents and thinks play as a mode of human existence, and hence, as a very serious feature of humanity.<sup>15</sup> The loss of self that is involved in play is productive toward its freedom, as has been demonstrated in this study, but that loss is also play’s danger; it opens the door to violence. The world as invoked by Nietzsche as a scene of play (*Weltenspiel*, World-Play; see Nietzsche 2001, 249) to which the child in us exposes itself is a difficult place to live in. Play is hardly the opposite of the seriousness of existence.

Maybe one should raise the question whether this loss is a form of self-transcendence. This would involve an investigation of the many ways in which religion and spirituality transform themselves in the ‘secular age’, introducing an idea of transcendence *in* the world of the here and now – a post-theistic transcendence. That exceeds the scope of this article.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Huizinga 1949, 44 and further, already pinpointed the seriousness (the translation from the Dutch uses the word ‘earnest’) of play.

<sup>16</sup> I have made a start with such research in recent years, e. g. in my work on and with Jean-Luc Nancy. See Kate 2011; Kate 2016; and Kate 2019.

Can one take on the experiment of this strange, new idea of humanness, this strange 'we'? Maybe one can enter it like a house that is still empty, that is still to be arranged, set up and equipped... by whom? By nobody else than us. Although we know that in acting like this we have already left the house, obliterated the strength of its emptiness. Maybe. But it is only poetry that can express such improbability and perform it as if it were real:

### *Carcass*

Open the door of the poem.  
The house is empty.  
You will have to make furniture yourself,  
a closet for bed sheets unslept  
and some shelves for stories  
no one wants to hear.

You will have to dress the view  
with your life and draw fire  
in holes in the wall.

The hours pass  
and hunger grows.  
The graphite clock tells you  
nobody will lend you days.

Half of your creations  
have already disappeared, again.

No front door anymore;  
The back door is open.  
Do you hear the wind?<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Hertmans 2016, 5: "Ruwbouw".  
My translation.

## References

- Anderson, Benedict (1983), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso.
- Arendt, Hannah (1958), *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press.
- Bellah, Robert N. / Joas, Hans (eds.) (2012), *The Axial Age and its Consequences*, Cambridge MA et al.: Harvard University Press.
- Blumenberg, Hans (1983), *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge MA: MIT Press.
- Blumenberg, Hans (1985), *Work on Myth*, Cambridge MA: MIT Press.
- Camus, Albert (2004), *De kunstenaar en zijn tijd*, *Raster* 108, 154–170.
- Castoriadis, Cornelius (1987), *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Derrida, Jacques (2017), *Given Time*, Chicago: Chicago University Press.
- Foucault, Michel (1998), *Technologies of the Self*, edited by L. H. Martin, H. Gutman, P. H. Hutton, Massachusetts: University of Massachusetts Press.
- Groeneweg, Ton (2016), *De de-culturalisatie en de aanslagen in Parijs [De-culturalization and the Paris attacks]*, *Tijdschrift voor theologie [Journal of Theology]* 56, 1, 5–18.
- Habermas, Jürgen (1986). *The New Obscurity: The Crisis of the Welfare State and the Exhaustion of Utopian Energies*, *Philosophy and Social Criticism* 11, 2, 1–18.
- Hertmans, Stefan (2016), *Neem en lees. Tien gedichten over herinnering [Take this and Read. Ten Poems on Memory]*, Amsterdam: De Bezige Bij.
- Huizinga, Johan (1949), *Homo Ludens. A Study of the Play-Element in Culture*, London: Routledge & Kegan-Paul.
- Jaspers, Karl (1953), *The Origin and Goal of History*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Kate, Laurens ten (2011), *Living Death: The Logic of Self-Foundation and the Problem of Transcendence in Nancy's Deconstruction of Christianity*, in: van der Merwe, W. L. / Stoker, W. (eds.), *Looking Beyond? Shifting Views of Transcendence in Philosophy, Theology, Art, and Politics*, Amsterdam: Rodopi Publishers 2011 (*Currents of Encounter* 42), 139–156.
- Kate, Laurens ten (2014), *To World or not to World: An Axial Genealogy of Secular Life*, in: Latré, S. / Van Herck, W. / Vanheeswijck, G. (eds.), *Radical Secularization: An Inquiry into the Religious Roots of Secular Culture*, New York et al.: Bloomsbury Academic, 207–230.
- Kate, Laurens ten (2016). *Humanism's Cry: On Infinity in Religion and Absence in Atheism – A Conversation with Blanchot and Nancy*, in: van den Hemel, Ernst / Szafraniec, Asja (eds.), *Words: Religious Language Matters*, New York: Fordham University Press, 181–198.
- Kate, Laurens ten (2019, forthcoming), *On the Raising of Death: Transcendence and Resurrection between Christianity and Modernity – A Dialogue with Jean-Luc Nancy*, *Shift. International Journal of Philosophical Studies* 2/2019.
- Liessmann, Konrad Paul (1991), *Ohne Mitleid. Zum Begriff der Distanz als ästhetische Kategorie mit ständiger Hinsicht auf Theodor W. Adorno*, Vienna: Passagen Verlag.

Marion, Jean-Luc (2002), *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness*, Stanford: Stanford University Press.

Nancy, Jean-Luc (1997), *The Sense of the World*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Nancy, Jean-Luc (2007), *The Creation of the World, or Globalization*, New York: SUNY Press.

Nietzsche, Friedrich (2001), *The Gay Science, with a Prelude in German Rhymes and an Appendix of Songs* [2nd edition 1887], Cambridge: Cambridge University Press.

Nietzsche, Friedrich (1969), *Thus Spoke Zarathustra: A Book for Everyone and No One*, London: Penguin Books.

Rasor, Paul (2005), *Faith Without Certainty: Liberal Theology in the 21st Century*, Boston: Skinner House Books.

Roy, Olivier (2013), *Holy Ignorance: When Religion and Culture Part Ways*, Oxford: Oxford University Press.

Sloterdijk, Peter (2011), *Spheres, Vol. I: Bubbles: Microspherology*, Los Angeles: Semiotext(e).

Sloterdijk, Peter (2013), *You Must Change your Life: On Anthropotechnics*, Cambridge UK: Polity Press.

Taylor, Charles (1985), *What's Wrong with Negative Liberty?*, in: idem, *Philosophical Papers II*, Cambridge: Cambridge University Press, 211–229.

Taylor, Charles (2004), *Modern Social Imaginaries*, Durham: Duke University Press.

Taylor, Charles (2007), *A Secular Age*, Cambridge: Harvard University Press.



Hildegard Wustmans

# Missbrauch – die Verspottung der Freiheit

## ABSTRACT

Die MHG-Studie hat es für alle Welt öffentlich gemacht: Sexueller Missbrauch ist ein ungeheuerlicher Tatbestand. Inzwischen kommt immer öfter auch die Form des spirituellen Missbrauchs zu Gehör. Der Beitrag blickt auf das Phänomen des spirituellen Missbrauchs, beschreibt dahinterstehende Muster und fragt nach pastoralen und strukturellen Antworten, um Übergriffe so gut es geht zu verhindern.

*The MHG study revealed for all the world to see that sexual abuse is an undeniable and pervasive fact. Increasingly, there are also discussions about spiritual abuse. This article investigates the reality of spiritual abuse, uncovers underlying patterns and seeks to find pastoral and structural answers that can help prevent abuse.*

| BIOGRAPHY

[Hildegard Wustmans](#), Apl. Prof. Dr. theol. habil., war bis zum WS 2017/2018 Professorin für Pastoraltheologie an der Katholischen Privat-Universität Linz, Österreich. Jetzt leitet sie das Dezernat Pastorale Dienste im Bistum Limburg und ist außerplanmäßige Professorin an der Goethe-Universität in Frankfurt am Main, Fachbereich Katholische Theologie.

E-Mail: [h.wustmans@bistumlimburg.de](mailto:h.wustmans@bistumlimburg.de)

| KEY WORDS

geistliche Begleitung; geistlicher/spiritueller Missbrauch; *loci theologici proprii/loci theologici alieni*; Muster des Missbrauchs; Doris Wagner

Im September 2018 wurde die MHG-Studie<sup>1</sup> zum Forschungsprojekt *Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz* veröffentlicht und seither ist die deutsche katholische Kirche massiv unter Druck geraten. Und das wortwörtlich schon vor der Veröffentlichung, als erste Informationen „durchgestochen“ worden sind. Seit der Veröffentlichung werden Stimmen, die deutliche Veränderungen im System Kirche fordern, lauter und sie verklingen nicht. Zudem zeigt sich mit der Zeit ein weiterer und bislang vernachlässigter Bereich im Kontext von Missbrauch in der katholischen Kirche – der spirituelle Missbrauch. Dabei lassen sich leicht Verbindungen zwischen diesen Formen des Missbrauchs herstellen. Dem sexuellen Missbrauch geht vielfach spiritueller Missbrauch voran. Er findet zumeist im Kontext von geistlicher Begleitung, in Ordensgemeinschaften und geistlichen Bewegungen statt. Zwischen beiden Formen des Missbrauchs gibt es Überlappungen und die Wirkungen bei Betroffenen sind gleichermaßen zerstörerisch. (Vgl. Mertes 2018, 36) Es sind Erfahrungen von Demütigung, Missachtung, Entwürdigung und letztlich Freiheitsraub, die Menschen zersetzen und auch Menschenleben kosten. Betroffene finden ohne Hilfe von außen kaum einen Ausweg aus diesen ruinösen Beziehungen und vielfach erst spät Worte für das, was ihnen angetan wurde. (Vgl. Wagner 2014, 172) Die Verarbeitungsprozesse brauchen Zeit. Wer Missbrauch in der katholischen Kirche verschweigt, verschleppt, vertuscht und durch Versetzungen weiter befördert, macht sich mitschuldig und verhöhnt den menschenfreundlichen Gott, an den Christ\*innen glauben und auf den sie hoffen. Zugleich wird im Zusammenhang mit spirituellem und sexuellem Missbrauch das Freiheitsversprechen des christlichen Glaubens verspottet. Die nachfolgenden Ausführungen wollen das Phänomen des spirituellen Missbrauchs beschreiben, dahinterstehende Muster in den Blick nehmen und schließlich danach fragen, wie pastoral und organisational darauf zu antworten ist, um Übergriffe so gut es geht zu verhindern.

### **Am Beginn stehen freundliche Menschen, oder: Missbrauch ist immer eine Beziehungstat**

Im Rahmen einer Konferenz unter der Überschrift „Geist und Macht – zwei Facetten von Kirche und Pastoral“ mit hauptamtlichen pastoralen Mitarbeiter\*innen aus territorialen und kategorialen Arbeitsbereichen

<sup>1</sup> [https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse\\_downloads/dossiers\\_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf](https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf) [14. Februar 2019].

kam eine Theologin zu Wort, die auch eine von spirituellem und sexuellem Missbrauch Betroffene ist. Nach einem ersten Statement wurden die Teilnehmenden eingeladen, sich in Arbeitsgruppen darüber auszutauschen, wo sie in ihrem Leben Formen von Missbrauch begegnet sind, möglicherweise selbst in der Ausbildung Missbrauch erfahren haben oder von anderen darüber in Kenntnis gesetzt worden sind. Zugleich sollten sie sich damit auseinandersetzen, was aus Missbrauch und Abhängigkeit befreien kann. Auffallend war in dem Austausch, dass die Ressourcen für einen Ausstieg aus dem „Fadenkreuz des Missbrauchs“ (Kluitmann 2018, 29) schnell formuliert waren: tragende Beziehungen, Wissen (kirchenrechtlich, theologisch, historisch, literarisch etc.), Handlungsspielräume (z. B. finanzielle Ressourcen, eine Ausbildung haben). Nachdem quasi die zweite Frage bearbeitet war, näherten sich die Teilnehmenden der ersten Frage. Der Beginn war tastend, vorsichtig, aber am Ende reichte die Zeit nicht. Verschüttete Erfahrungen blitzten auf und diese wurden aufgrund des zuvor Gehörten und Besprochenen neu betrachtet. Dabei wurde mit Erschrecken deutlich, dass eine nicht unerhebliche Anzahl unter den Anwesenden schon einmal in der eigenen Biografie mit spirituellem Missbrauch in Berührung gekommen war. Und es zeigte sich in der Auseinandersetzung, was Doris Wagner als erste öffentlich ins Wort gebracht hat, dass vielen Menschen in den Kontexten von Kirche gar nicht bewusst ist, spirituell missbraucht worden zu sein. (Vgl. Wagner 2019a, 172)

### Vielen Betroffenen ist gar nicht bewusst, spirituell missbraucht worden zu sein.

Input und Austausch erwiesen sich als hilfreich, weil sie zur Einordnung von Erfahrungen eine Systematik bereitstellten. Was verschüttet, mit Gefühlen des Unwohlseins behaftet war, erwies sich mit einem Mal als „richtige“ Wahrnehmung von etwas, das nicht „normal“ war.

Im Rahmen von kirchlichen Jugendgruppen und/oder in der Ausbildung öffneten Spiritualität und geistliche Begleiter\*innen nicht immer Perspektiven, die frei machten, sondern die Not beinhalteten. Es wurde auf einmal deutlich, dass die angebotene Spiritualität sich nicht als Baustein für eine positive und bejahende Lebenseinstellung und Lebensbewältigung erwies, sondern in Unfreiheit und seelische Not führte. Die zunächst positiv erlebte nahe Beziehung, in der Raum für Suchen, Fragen, Vergewissern, Orientieren usw. war, wurde langsam, nahezu unmerklich, zu etwas Eingrenzenden und Manipulativem. Dieser Prozess wurde gerade deswegen

als so schleichend wahrgenommen, weil die geistlichen Begleiter\*innen unhinterfragt den Betroffenen sowie ihrem sozialen Umfeld als moralisch integer und unbedingt vertrauenswürdig galten. Die am Beginn anziehende Spiritualität und die überzeugten freundlichen Menschen erwiesen sich erst nach und nach als eng im Denken und bestimmend im Handeln. (Vgl. Wagner 2014, 28–29)<sup>2</sup>

### Die überzeugten freundlichen Menschen erwiesen sich erst nach und nach als eng und bestimmend.

Bei der Konferenz wurde weiterhin deutlich, dass sich einige der Teilnehmenden ganz natürlich aus diesen Kontexten ausklinken konnten und damit auch schnell das Interesse an ihnen z. B. von Seiten der Gemeinschaft erlosch. Einige outeten sich aber als missbrauchte Menschen. Und damit wurde allen Anwesenden klar, dass es diese dunkle Seite der Kirche auch in unmittelbarer Nähe gibt.

### Muster des Missbrauchs

Jede Form von Missbrauch überschreitet Grenzen und missachtet die Menschenwürde und das Recht auf freie Selbstbestimmung. Für den spirituellen Missbrauch gilt, dass er sich bei Menschen anbahnt, die sich in der Regel in besonderen Lebenslagen und/oder Situationen der Bedürftigkeit befinden und auf der Suche nach Sinn und Perspektiven für das eigene Leben sind. Den geistlichen Begleiter\*innen wird in diesen Zusammenhängen zugetraut, dass sie Menschen auf ihrem individuellen spirituellen Weg kenntnisreich begleiten und zu einer tieferen Begegnung mit Gott führen können. Im wahrsten Sinn des Wortes überantwortet sich dabei jemand der Autorität einer Person, der man zutraut, dass sie Hinweise und Vorschläge unterbreitet, die so gut, überzeugend und damit richtig erscheinen, dass man gar nicht umhin kann, sie zu befolgen.

Findet die geistliche Begleitung in einem „gesunden“ Setting statt, dann handelt es sich dabei um eine Dreiecksbeziehung zwischen geistlicher Begleiterin/geistlichem Begleiter, der zu begleitenden Person und Gott. Wenn allerdings diese ursprüngliche Dreiecksbeziehung binär codiert wird, bricht sich das Unheil Bahn. Denn dann erfolgt die „Verwechslung von geistlichen Personen mit der Stimme Gottes“ (Mertes 2018, 35). Geistlicher Missbrauch zeigt sich gerade darin,

<sup>2</sup> Dieses Vorgehen ist auch unter der Bezeichnung „Grooming“ (v. a. aus dem Internet) bekannt und folgt dem gleichen Muster: Vertrauen und Nähe aufbauen, um schließlich zu missbrauchen.

*„dass sich ein ‚Seelenführer‘ in der Seele eines anderen Menschen festsetzt und sie nach seinem Willen steuern will; er besetzt sie als Aufpasser, als ihr Kontrolleur; gibt ihr seinen Willen als ihren Willen vor; nimmt die Gottesposition in der religiösen Intimsphäre der anvertrauten Person ein.“ (Mertes 2018, 39)*

Dann mutiert die geistliche Begleiterin/der geistliche Begleiter von einer Person mit Autorität zu einer Person, die ihre Macht schamlos und unverschämt ausnutzt. (Vgl. Sander 2019) Doris Wagner beschreibt diesen Prozess eindringlich und identifiziert dabei drei Formen von geistlichem Missbrauch: spirituelle Vernachlässigung, spirituelle Manipulation und spirituelle Gewalt. (Vgl. Wagner 2019a) Ähnlich ist das „Fadenkreuz des Missbrauchs“ (Kluitmann 2018, 29) zu verstehen, das von Sr. Katharina Kluitmann entworfen wurde. Damit machen beide Autorinnen darauf aufmerksam, dass der Missbrauchstäter/die Missbrauchstäterin langsam und in der Regel wohlüberlegt vorgeht. Missbrauch wird (vielfach) kalt geplant.

### Missbrauch wird vielfach kalt geplant.

Am Beginn des Missbrauchs steht die Beziehung, in die sich Grenzverletzungen einschreiben. *„Geistlicher Missbrauch ist die Verletzung des spirituellen Selbstbestimmungsrechtes. Durch diese Verletzung werden Menschen in spirituelle Not gebracht.“* (Wagner 2019a, 79 [Hervorhebungen: im Original]) Dabei zeichnet sich spirituelle Vernachlässigung dadurch aus, dass Menschen nicht die Unterstützung zukommt, die sie jedoch benötigen, um handlungsfähig zu werden. Bei spiritueller Vernachlässigung wird nicht auf die Bedürfnisse der zu begleitenden Person eingegangen, wird die Lebensrealität ausgeblendet und werden spirituelle Ressourcen angeboten und ihre Einübung verlangt, die für die Person gerade nicht passend sind. (Vgl. Wagner 2019a, 82) Wer spirituell vernachlässigt wurde, ist anfällig für spirituelle Manipulation. Er oder sie hat keinen Zugang zu den verschiedenen spirituellen Ressourcen und ist auch nicht dazu befähigt worden, spirituelle Angebote zurückzuweisen, wenn sie ihm/ihr nicht hilfreich sind. (Vgl. Wagner 2019a, 101)

*„Spirituelle Manipulation liegt dann vor, wenn die spirituelle Freiheit der begleitenden Person nicht einfach unausgebildet bleibt – wie im Fall spiritueller Vernachlässigung – [...], sondern subtil mit Hilfe verschiedener Techniken untergraben wird. Wer jemand anderen spirituell manipuliert, macht ihn glauben, er habe selbst und aus freien Stücken auf*

bestimmte Weise gehandelt – *beispielsweise einen bestimmten Blick auf sein eigenes Leben bekommen, eine bestimmte Lebensentscheidung getroffen, ein bestimmtes Gebet gesprochen, Geld gespendet* –, während er in Wirklichkeit mit Hilfe bestimmter Techniken dazu gebracht worden ist.“ (Wagner 2019a, 99 [Hervorhebungen: im Original])

All das wird dadurch befördert, dass es zwischen den Beteiligten ein asymmetrisches Beziehungsverhältnis gibt: durch das Amt, die Stellung, den guten Ruf, den Wissens- und Erfahrungsschatz ...

### Wer spirituell manipuliert wird, hört auf, sich selbst zu fühlen.

Doris Wagner macht darauf aufmerksam, hellhörig zu werden, wenn „der Eindruck erweckt wird, das Leben in einer bestimmten Gemeinschaft oder mit einer bestimmten Entscheidung wäre das reinste Glück.“ (Wagner 2019a, 110) Dann wird zwischen den Zeilen Zwang ausgeübt. Denn für alles, was sich nicht in diese Kategorien von Glück und Zufriedenheit einreihen lässt, ist im wahrsten Sinn des Wortes kein Platz. So werden Menschen dazu gezwungen, „über ihre wahren Gefühle zu schweigen und ihr Äußeres, ihre Mimik, ihre Aussagen und ihr Verhalten dem Glücksnarrativ anzupassen.“ (Wagner 2019a, 110) Allerdings können auch Rituale und Gebete manipulativ eingesetzt werden, was oft dann geschieht, wenn Ich-Formulierungen gesprochen werden. Wer spirituell manipuliert wird, hört auf, sich selbst zu fühlen, selbst zu denken und selbstbewusst zu handeln. Mit der Zeit entfremden sich spirituell manipulierte Menschen nicht nur von sich selbst, sondern auch von ihrem Umfeld, ihren Freund\*innen und Familien eines höheren Zieles wegen: Gott. (Vgl. Wagner 2019a, 127)

*„Z lebte 10 Jahre lang in einer Gemeinschaft. Er musste Tag und Nacht arbeiten, bekam nie Freizeit, seine gesamte Kommunikation wurde kontrolliert, er durfte keinen persönlichen Austausch pflegen, und das alles aus Liebe zum göttlichen Herzen Jesu.“* (Mertes 2018, 37–38)

Wer spirituell manipuliert wurde, ist dann auch ein leichtes Opfer spiritueller Gewalt. Die Vorgabe, auf enge Freundschaften zu verzichten, ist ein Gewaltakt. Wo spirituelle Gewalt eingesetzt wird, gilt es, den letzten Frei- raum des Individuums zu besetzen und damit zu zerstören.

*„Alles, was einen Menschen innerlich mit sich selbst in Kontakt bringen und frei machen kann, wird von den Führern spirituell totalitärer Systeme“*



*me angegriffen, vernichtet oder unter ihre Kontrolle gebracht. Da kommt es sicher nicht von ungefähr, dass vor allem spirituelle Gewalt auf Beziehungen abzielt:*

Niko, der seit einigen Jahren Bruder in der Gemeinschaft war und sich mitten im Noviziat befand, hatte von seiner Schwester einen von ihr selbst gestrickten Schal geschenkt bekommen. Da er nur wenig Kontakt zu seiner Familie haben durfte, war dieser Schal für ihn ein besonders kostbares Geschenk. [...] Als der Novizenmeister, der zugleich Nikos geistlicher Begleiter und Beichtvater war, von diesem Schal erfuhr, forderte er umgehend, dass Niko diesen Schal abzugeben habe, und zwar mit der Begründung, dass der Schal nicht dem in der Gemeinschaft üblichen Stil entspräche und dass er seine Anhänglichkeit an seine leibliche Familie förderte, von der Niko sich im Noviziat zu lösen habe. Niko übergab seinem Oberen den Schal.“ (Wagner 2019a, 132 [Hervorhebungen: im Original])

Wenn jemand in den Strudel einer solchen Beziehung geraten ist, in der es keine Selbstbestimmung mehr gibt, wenn die Vorgesetzte/der Vorgesetzte sagt, was zu tun und zu lassen ist, was richtig und falsch ist und es keinen anderen Bezugsrahmen mehr gibt, „dann kann diese Autorität buchstäblich alles von diesem Menschen verlangen, ohne dass dieser sich wehren könnte.“ (Wagner 2019a, 143 [Hervorhebungen: im Original])

### Aus dem Geflecht der Abhängigkeit ist kaum zu entkommen.

Ein solches Vorgehen ist gewalttätig. Es führt Stück für Stück in die Isolation und in eine verstärkte Abhängigkeit. Letztlich hat man es mit Menschen zu tun, die spirituell, emotional und auch finanziell abhängig und damit ausgeliefert sind. Aus einem solchen Geflecht ist kaum zu entkommen. Und wenn es gelingt, dann ist es für eine/einen selbst wie auch für andere kaum nachvollziehbar, dass das alles möglich war. Aber es war möglich, weil die Täter\*innen in missbrauchenden Systemen über eine ganze Palette an Mustern verfügen: Sicherheit und Orientierung, Zugehörigkeit zu einer Elite und Nähe zu besonderen Persönlichkeiten. Es herrschen eben zugleich mehr oder weniger verdeckt Druck und Zwang, Denk- und Sprechverbote, Kontrolle und Isolation.

Wer sich irgendwann dann doch befreien kann, sieht sich häufig mit übler Nachrede, Verleumdungen und Vorwürfen konfrontiert. Und die meisten missbrauchten Menschen sind in dieser Phase nicht nur psychisch und physisch am Ende, sie haben vielfach keine Zufluchtsorte mehr und stehen auch finanziell oft ganz mittellos da.

### Dem Missbrauch entkommen: Freiheit zurückgewinnen

Wer als Opfer in den Koordinaten von Missbrauch gestanden hat, steht vor der mühsamen und schmerzlichen Aufgabe, wieder selbstbestimmt handlungs- und entscheidungsfähig zu werden. Dieser Prozess ist mühsam, denn das Opfer ist in der „traumatischen Zange“ gefangen und muss sich daraus befreien.<sup>3</sup>

*„Dabei geht es nicht nur um das Erringen von Selbstbestimmung, sondern vor allem auch um das Heilen von und das Leben mit Wunden, um eine spirituelle Entgiftung. [...] Die Wunden, die ihnen geschlagen worden sind, müssen gereinigt und verbunden werden, und gute, gesunde neue Nahrung muss die Nährstoffe liefern, ohne die der Heilungsprozess nicht gelingen kann.“ (Wagner 2019a, 172)*

Der Heilungsprozess und der gesunde Rahmen einer geistlichen Begleitung spielt sich auf drei Ebenen ab: jener der betroffenen Person, jener der Begleiter\*innen und Verantwortlichen Diözesen und jener Gottes.

### Die Herausforderung besteht darin, wieder zu lernen, sich selbst zu trauen.

Für die betroffenen Personen besteht die Herausforderung darin, zu lernen, sich selbst zu trauen: auf die eigene Intuition und das eigene Gefühl neu hören zu lernen und damit wieder in Alternativen denken zu können. (Vgl. Wagner 2019b)

Begleiter\*innen müssen „unendlich behutsam sein. Das erste Gebot ist Zurückhaltung.“ (Wagner 2019a, 177) Und diese Zurückhaltung muss gepaart sein mit Geduld und der Bereitschaft und Fähigkeit zuzuhören und zu glauben. Es geht in diesen fragilen Kontexten in besonderer Weise darum, dass zerstörtes Selbstvertrauen und Selbstachtung wieder mühsam erlernt werden müssen. Man hat es mit einem schmerzlichen Entgiftungsprozess zu tun. Das braucht unendlich viel Mut von Seiten der Betroffenen und Begleiter\*innen kommt die Aufgabe zu, Zutrauen, unbedingten Respekt und Sicherheit zu geben. „Und es braucht die Erlaubnis, frei sein und sich selbst vertrauen zu dürfen.“ (Wagner 2019a, 179–180) In diesem Prozess der spirituellen Entgiftung sollten auch neue spirituelle Ressourcen erschlossen werden. (Vgl. Wagner 2019a, 180) Das bedeutet, ein vielfältiges Spektrum anzubieten und nicht *die eine* Form von Spiritualität. Dabei kommt es auch darauf an, die Betroffenen zu ermutigen und ihnen glaub-

<sup>3</sup> Mit dem Begriff der „traumatischen Zange“ bezeichnet Michaela Huber den Vorgang, in dem Menschen in Situationen, gegen die sie sich nicht wehren oder vor denen sie nicht fliehen können, im wahrsten Sinn des Wortes erstarren und das traumatische Ereignis abspalten. Vgl. Huber 2012.

haft zu versichern, dass sie frei wählen können. Sie selbst entscheiden, was ihnen hilfreich ist und gut tut.

### Die Verantwortlichen sind es den Opfern schuldig, dass Missstände angesprochen und behoben werden.

Den Verantwortlichen in Gemeinschaften und Diözesen kommt vornehmlich die Aufgabe zu, Verantwortung zu übernehmen. Sie sind es den Opfern schuldig, dass Missstände angesprochen und behoben werden. Opfer müssen gehört werden. Dabei muss den Bischöfen und Vertreter\*innen der Gemeinschaften klar sein, dass es hier nicht um pastorale Gespräche und persönliche Betroffenheitsbekundungen geht, die letztlich keine Konsequenzen zeitigen. Für die Opfer ist es schwer auszuhalten, dass es trotz bestehender kirchlicher Normen keine Sanktionen oder andere erkennbaren Konsequenzen (z. B. wahrnehmbarer Abstand von Führungspersonen zu Täter\*innen) gibt. Hier ist eine neue Eindeutigkeit und eine klare Option für die Betroffenen erforderlich. Zudem braucht es Präventions- und Anlaufstellen für Betroffene spirituellen Missbrauchs und die Aufarbeitung dieser Form des Missbrauchs in der Kirche. Vergehen müssen (kirchen-) gerichtlich verfolgt und bewertet werden.

### Und schließlich kommen auch Gott und die Theologie ins Spiel.

Und schließlich kommen auch Gott und die Theologie ins Spiel. Wer die Rede von Gott dazu benutzt, um mit dem Verweis auf Gott selbst zu manipulieren und eng zu führen, argumentiert letztlich häretisch. Gott will, dass alle das Leben haben und es in Fülle haben. (Vgl. Joh 10,10) Der christliche Gott ist ein menschenfreundlicher Gott, dafür steht nicht zuletzt seine Menschwerdung. Theologie in diesem Sinn zu betreiben bedeutet, die *theologici proprii* und *loci theologici alieni* in eine kreative Spannung zu bringen und in dieser zu halten.

*„Die Autorität eines Glaubens liegt nicht schon im Glaubensakt selbst begründet, sondern gründet nicht zuletzt auf der Fähigkeit, sich Konfrontationen von außen auszusetzen und darin sprachlich zu bestehen. Für diese Autorität sind drei Dinge nötig: ein hinreichendes Maß an Wissen, ein realistisches Urteil und der Mut zu den nötigen Aktionen. Mit einem genealogischen Zugang ergeben sich daraus Gegenpositionen zu möglichen Ausschlüssen im theologischen Diskurs. Wer an Gott glauben will, muss von dem wissen, wie nicht in diesem Glauben gesprochen*

*werden darf und wie nicht im Verweis auf ihn gehandelt werden darf.“*  
(Sander 2006, 40)

D. h. um von Gott christlich zu sprechen, reicht der Glaube allein nicht aus.

*„Glauben ist unerlässlich, aber kommt erst zusammen mit zwei anderen personalen Haltungen für die Darstellung Gottes in Frage: Hoffnung und Liebe. Vor allem die Hoffnung erweitert die Reichweite des Glaubens. Gerade die Hoffnung zeigt, dass die theologische Wissensform ohne ein Außen, das sie anfragt, nicht sprachfähig ist. Glauben bedeutet deshalb eine Sprachfähigkeit gegenüber prekären Anfragen von außen; hier zeigt sich erst, ob Hoffnung in diesem Glauben steckt oder nur blindes Festhalten an Sprachregelungen.“* (Sander 2006, 40)

Eine solche Rede von Gott ist eben nicht von spiritueller Arroganz, Verspottung und Hohn durchzogen, die darin zum Ausdruck kommen, dass die Darstellung und die Realität Gottes miteinander verwechselt werden, und in der sich die Begleiter\*innen selbst mit Gott identifizieren, aber nicht mit den zu begleitenden Menschen. Die Erfahrungen von Menschen sind bedeutsam für die Theologie, wie auch die Schrift und Tradition ihre Bedeutsamkeit für die Erfahrungen der Menschen haben. So verstandene Rede von Gott hat einen intrinsischen Schutzschild gegen Gewalt und Ideologie, der leider immer wieder vergessen wird, aber not tut, um der Menschen und um Gottes Willen.

## Literatur

Huber, Michaela (2012), Trauma und die Folgen. Trauma und Traumabehandlung Teil 1, Paderborn: Junfermann.

Kluitmann, Katharina (2018), Geistlicher Missbrauch aus psychologischer Sicht, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Zum Umgang mit geistlichem Missbrauch. Fachtagung der Pastoralkommission (III), der Kommission für Geistliche Berufe und Kirchliche Dienste (IV) und der Jugendkommission (XII) am 31. Oktober 2018 im Erbacher Hof, Bonn, 2–33.

Mertes, Klaus (2018), Ethische und theologische Beurteilung, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Zum Umgang mit geistlichem Missbrauch. Fachtagung der Pastoralkommission (III), der Kommission für Geistliche Berufe und Kirchliche Dienste (IV) und der Jugendkommission (XII) am 31. Oktober 2018 im Erbacher Hof, Bonn, 35–45.

MHG (2018), Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz. Projektbericht des Forschungskonsortiums. Mannheim, Heidelberg, Gießen, 24. Sept. 2018. [https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse\\_downloads/dossiers\\_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf](https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf) [14. Februar 2019].

Sander, Hans-Joachim (2006), Einführung in die Gotteslehre, Darmstadt: WBG.

Sander, Hans-Joachim (2019), Wenn moralischer Anspruch schamlos wird. Von der Unverschämtheit im sexuellen Missbrauch in der kirchlichen Schuldkultur, Stimmen der Zeit 144, 83–92.

Wagner, Doris (2014), Nicht mehr ich. Die wahre Geschichte einer jungen Ordensfrau, Wien: edition a.

Wagner, Doris (2019a), Spiritueller Missbrauch in der katholischen Kirche, Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder.

Wagner, Doris (2019b), Gefährliche Seelenführer, Die Zeit, 24. Januar 2019, 48.

Franz Winter

# Hat neben Gottes Allmacht der freie Wille noch Platz?

Die Freiheit des Menschen im Islam

## ABSTRACT

Die Frage nach dem freien Willen des Menschen ist in den sogenannten abrahamitischen Religionen ein ständig reflektiertes Thema, weil sich mit der Idee eines einzigen, allmächtigen Gottes die Frage nach der Verantwortung des Menschen für seine Taten stellt. Letzteres Moment wiederum ist essentiell angesichts des Konzeptes eines endzeitlichen Gerichtes über jeden Einzelnen, das diese Religionen propagieren. Diese Grundspannung wird auch im Islam deutlich. Der Beitrag gibt einen historisch orientierten Überblick über die Entwicklung dieser Fragestellung, die von den koranischen Grundlagen bis zum prinzipiellen Abschluss der Diskussion mit der Kompromissformel von al-Ash‘arī (873/874– ca. 935/936) reicht.

*Man and his free will is a crucial topic within the so-called Abrahamic religions: The idea of one God, who is almighty and responsible for the creation of the world as it is, seems to collide with the notion of free will and individual responsibility of mankind. This, however, is essential for the concept of a final judgement of each and every one, which is one of the central presuppositions of these religions. Therefore, this issue is also at the centre of several debates within Islam. The article tries to provide a historically conceptualised overview of the development of the major trajectories, beginning with the basic ideas in the Quran and the later development up to the commonly accepted solution as provided by the influential theologian al-Ash‘arī (873/874– ca. 935/936).*

| BIOGRAPHY

**Franz Winter**, Univ.-Prof. DDr., Professor für Religionswissenschaft an der Universität Graz; Studium der Theologie, Religionswissenschaft, der Klassischen Philologie und der Indogermanistik; Studien- und Forschungsaufenthalte in Graz, Wien, Salzburg, Rom, Kyoto, Tokyo, Boston (Fulbright) und Nizwa im Oman; Doktorat in Klassischer Philologie (1999) und Religionswissenschaft (2005 *sub auspiciis praesidentis rei publicae*); Habilitation in Religionswissenschaft an der Universität Wien (2010).

Forschungsschwerpunkte: Geschichte des Kontaktes zwischen Europa und Asien von der Antike bis zur Gegenwart; Geschichte des Buddhismus; Geschichte des Islam; neureligiöse Bewegungen in Ost und West; religiöse Gegenwartskultur.

Weitere Informationen auf <http://homepage.univie.ac.at/franz.winter/>.

| KEY WORDS

al-Ash‘arī; freier Wille des Menschen; Frühgeschichte des Islam; Islamische Theologie; Mu‘taziliten



“Yet, to all appearance, the main attitude of Islam was in favour of predestination.” (Wensinck 1965, 51)

### *Inshallah!*

#### **Eine sprachliche Betrachtung zum Auftakt**

Jede Sprache hat ihre Eigenheiten, die tief von kulturellen Traditionen geprägt sind. Dazu gehören auch formelhafte Wendungen, die oft viel über zugrundeliegende Denkmuster aussagen.<sup>1</sup> Eine der häufigsten Formulierungen, mit denen man im arabischen Sprachraum (bzw. in Variationen auch in den weiteren vom Arabischen beeinflussten Kulturräumen der islamischen Welt) konfrontiert ist, ist die kurze Wendung *'in shā'a 'llah* (wörtl. „wenn Allah will“), die in allen möglichen Zusammenhängen entgegnet und sehr unterschiedliche Schattierungen annehmen kann. Es ist eine Formel, die für Nichtarabischsprechende oft etwas schwierig zu verstehen oder gar einzusetzen ist, weil sie vieles bedeuten kann. Neben der einfachen Verwendung mit der simplen Bedeutung „ja“ als Bestätigung eines Vorhabens kann die Formel auch eine höfliche Form der Ablehnung bedeuten, um ein direktes „nein“ zu umgehen.

Mit ihrer Grundbedeutung drückt die Wendung, deren konkrete Verwendung im Koran übrigens für Aussagen über unmittelbar bevorstehende Vorhaben empfohlen ist,<sup>2</sup> aber die Überzeugung aus, dass letztendlich alles, was geschieht, nur aufgrund des Willens Allahs geschehen kann. Sie kann so gesehen als Ausdruck einer positiven Ergebnisorientierung in den Willen Allahs, eines Gefühls des Aufgehobenseins in einer prinzipiell optimistisch wahrgenommenen Welt interpretiert werden. Allerdings kann diese kleine Formel auch als Ausdruck einer fatalistischen Sicht auf die Welt interpretiert werden, in der das Tun des Menschen keine Freiheiten kennen kann, weil alles schon vorherbestimmt ist und es keine Möglichkeiten gibt, seiner Bestimmung zu entinnen oder sein Leben frei zu gestalten. Wenn jemand alles, was er tut, als Ausdruck eines unausweichlichen göttlichen Willens interpretiert, stellt sich die Frage nach seinem eigenen Anteil am Schicksal. Dieser Bezug auf einen angeblichen inhärenten Fatalismus ist ein oft zitierter Punkt westlicher Wahrnehmung der islamischen Welt und zählt zu den klassischen orientalistischen Mustern.<sup>3</sup>

Mit den angeführten unterschiedlichen Interpretationen ist diese einfache Formel intrinsisch mit einem Thema verbunden, das in allen drei großen monotheistischen Religionen des Nahen Ostens (aber auch schon

<sup>1</sup> Zur grundsätzlichen Diskussion um die Frage, wie sehr Sprache und kulturelle bzw. religiöse Spezifika miteinander verknüpft sind, im Zusammenhang mit dem Arabischen vgl. den jüngeren Sammelband von Morrow 2006 und die Arbeit von Piamenta 1983; zur Verwendung von *'in shā'a 'llah* im Speziellen vgl. Clift/Helani 2010.

<sup>2</sup> Sure 18,23–24 (Übersetzung hier – wie auch bei den folgenden Koranzitaten – nach Paret 2001): „Und sag ja nicht im Hinblick auf das (was Du vorhast): ‚Ich werde dies morgen tun‘, / ohne (hinzuzufügen): ‚wenn Gott will‘! Und gedenke deines Herrn, wenn du vergisst (oder vergessen hast?) (dies hinzuzufügen?), und sag: ‚Vielleicht wird mein Herr (künftig) etwas leiten, was eher richtig ist als dies (d. h. als meine vorherige Handlungsweise)‘!“

<sup>3</sup> Herausgearbeitet schon bei Said 1979, 102, über „Oriental fatalism“ und bes. 105 über „Orientalist conceptions of passive, fatalistic ‚subject races‘“; vgl. auch Almond 2015, 110–128; Nagel 1988, 8–12; zur europäischen Wahrnehmungsschicht des Islam auch Diagne 2011, 75–78; Djedi 2011, 261–267.

im Zoroastrismus) fundamental ist: der Frage nach dem freien Willen des Menschen im Gegenüber zum Willen Gottes. Denn mit dieser Fragestellung wird vieles berührt, was zu zentralen Themen der verschiedenen Theologien dieser Religionen wurde: das Konzept einer Schöpfung der Welt und des Menschen durch einen Gott, der quasi als allmächtiger Letztverantwortlicher von allen Dingen dasteht, dem man aber schwerlich die Untaten von Menschen und das Böse in der Welt umhängen kann. Wenn dazu noch die Vorstellung eines finalen Gerichtes kommt, in dem die Scheidung zwischen denen, die in ihrem Leben korrekt, d. h. in den Religionen im Sinne der jeweiligen Vorgaben, gelebt haben, und denen, die „schlecht“ gelebt haben, vollzogen wird, stellt sich diese Frage noch um vieles stärker. Denn dann ist es ja gerade die „Freiheit“ in der Entscheidung, die den Menschen dazu brachte, richtig oder falsch zu handeln. Was dann wieder das Problem der (vorausgesetzten) Allmacht Gottes ins Spiel bringt bzw. die Frage, ob Gott auch will, dass Menschen Schlechtes tun und damit den Weg in die Hölle finden. Damit ist die Frage nach dem freien Willen ganz eng mit fundamentalen Aspekten der Gottesvorstellung der genannten Monotheismen verbunden.

### Die Frage nach dem freien Willen des Menschen im Gegenüber zum Willen Gottes berührt zentrale Themen der verschiedenen Theologien.

Andere religiöse Kontexte müssen sich dieser Frage nicht mit dieser Eindringlichkeit stellen. Für den Buddhismus wäre das beispielsweise kein größeres Thema, weil jede Tat, die ein Mensch setzt, bzw. schon die Absicht, etwas zu tun, sehr mechanistisch gesehen karmische Konsequenzen zeitigt, die entweder heilswirksam werden oder eben nicht. Ob das etwas mit „Freiheit“ zu tun hat oder nicht, stellt sich in diesem Zusammenhang gar nicht, zumal ja auch die Frage nach dem Ursprung bzw. einer Schöpfung dieser Welt nicht relevant ist.

### Die Bedeutung der Diskussion in der islamischen Tradition

Wie im Judentum und auch im Christentum gibt es nun auch in der islamischen Tradition eine sehr ausführliche Diskussion um genau diese Frage. Die Eckpfeiler dieser Debatte sind auf der einen Seite mit Themen wie der Allmacht Gottes und seines Vorherwissens über alle Geschehnisse der Geschichte, das in Form eines primordialen „Buches“ bereits vorliegt, mar-

kiert. Dem steht auf der anderen Seite die Frage nach der Verantwortung des Menschen für seine Taten und deren Relevanz für das endzeitliche Gericht gegenüber. Diese grundsätzliche Spannung ist im Koran grundgelegt und in der weiteren theologischen Tradition ausgeführt worden, die in unterschiedlicher Art und Weise versuchte, diese Fragestellung aufzulösen. Dass das Themenumfeld im Islam ein ganz zentrales ist, erhellt allein die Tatsache, dass einer der sechs grundlegenden „Glaubensinhalte“, d. h. der Traktat *imān*, mit dem zentralen Begriff *qadar* (meist als „Vorbestimmung“, „Vorhersehung“) verbunden ist und oft in der Formulierung entgegentritt: der Glaube an „die (göttliche) Vorherbestimmung, das Gute an ihr und auch das Schlechte an ihr“. Diese übliche Formulierung geht im Endeffekt auf die einschlägige Aufzählung im sogenannten „Gabriel Hadith“ zurück (*ḥadīth Jibrīl*), der klassisch unter anderem die fünf Säulen des *islām* und die sechs Bereiche des *imān* („Glaube“) beinhaltet und in der Auslegungstradition eine zentrale Rolle spielt.<sup>4</sup>

Im Islam wird diese Debatte in den theologischen Traktaten unter der Überschrift *al-qadā' wa-l-qadar* (etwa: „Entscheidung und Bestimmung“) geführt, wobei der erste Begriff, der schon aus dem vorislamischen Kontext bekannt ist, mehr den Fokus auf die „Entscheidung“ Gottes in Bezug auf die Menschen im Blick hat, während *qadar* (eigentlich „Anteil“) ursprünglich eher einen quasi quantitativen Aspekt einführt, der sich unter anderem auf die Lebensspanne oder den prinzipiellen Anteil am Leben und seinen Ressourcen bezieht (Ringgren 1955, 5–61).

Im Folgenden soll versucht werden, diesem Thema in der islamischen Tradition in der gebotenen Kürze gerecht zu werden. Dabei geht es nicht um die Isolierung der islamischen Position diesbezüglich, sondern vielmehr um eine historisch kontextualisierende Auseinandersetzung mit prinzipiellen Überlegungen und Denkfiguren, die im Kontext der sehr breiten islamischen Tradition entwickelt wurden. Deren historisch orientierte Beschreibung steht im Zentrum der Darstellung und es wird kein Anspruch erhoben, in diesem Beitrag eine neue Sicht auf die Entwicklung zu werfen. Dabei soll prinzipiell mit der Grundsatzklärung durch al-Ash‘arī im 10. Jahrhundert der Endpunkt auch dieser Darstellung markiert sein. Dabei muss aber betont werden, dass die Diskussion danach sehr wohl noch weiterging und äußerst weitgefächert verlief. Wie bei allen großen religiösen Traditionen haben wir es bei so komplexen Fragen zumeist mit einem ganzen Pool an Überlegungen zu tun, die sich innerhalb eines gewissen Rasters entwickeln und zudem niemals als endgültig abgeschlossen betrachtet werden dürfen.

<sup>4</sup> Die zitierte Formulierung dieser Wendung (im Arabischen: *bi-l-qadari khairihi wa-sharrihi*) findet sich in umfangreicheren Versionen dieses Hadith, beispielsweise in der weitverbreiteten „40 Hadith“-Sammlung von an-Nawawī (1233–1277), *al-arba‘in al-nawawiyya*, als Nr. 2. Vgl. Zarabozo 1999, Vol. 1, 151f. Zu den verschiedenen Versionen und der Interpretationsgeschichte dieses wichtigen Hadith vgl. Nagel 2008, 709–711.

### Zugrundeliegende Konzepte im Koran

Vermutlich unter Einbezug vorislamischer Vorstellungen, in denen sehr stark die konkrete zeitliche Begrenzung des Lebens (verbunden mit Begriffen wie *dahr*, *zamān*, „Zeit“, und *ajal*, „Spanne“, „Frist“) und auch die Ressourcen, die ihm zur Verfügung stehen (*rizq*, „Versorgung“) als vorgegeben und -bestimmt aufgefasst wurden und dabei vor allem „Zeit“ (*dahr*, *zamān*) als ein gleichsam allem übergeordneter Faktor entgegentrat, finden sich im Koran einige wichtige Vorgaben zu diesem Themenkreis, die später zu theologischer Entfaltung geführt wurden. Zentral ist dabei der Gedanke, dass der nun mit der neuen Verkündigung durch Mohammed eingeführte persönliche Gott die absolute Instanz über die genannten Faktoren darstellt. So wird beispielsweise eine offensichtlich als rein fatalistisch wahrgenommene Beschränkung auf das diesseitige Leben, die allein vom Faktor „Zeit“ (*dahr*) bestimmt sei, heftig kritisiert (Sure 45, 24): „Und sie (die Ungläubigen) sagen: ‚Es gibt nur unser diesseitiges Leben. Wir sterben und leben (in diesem Rahmen), und nur die Zeit [...] lässt uns zugrunde gehen.‘“ Demgegenüber wird die eschatologische Versicherung eines bevorstehenden „Tages der Auferstehung“ (*yaum al-qiyāma*; Sure 45,26) als Verweis auf die Allmacht Gottes, eben auch über Leben und Tod, hervorgehoben und die konkrete Wirkung in der Endzeit und der bevorstehenden Scheidung zwischen Ungläubigen und Gläubigen als eigentlicher Referenzrahmen betont (und damit die alleinige Unterordnung unter den Faktor „Zeit“ abgewiesen; v. a. Sure 45,27–35).

**Allfällige Determinismen sind direkt mit dem Wirken und der Allmacht Gottes zu verbinden und nicht als selbständige, unabhängige Parameter zu interpretieren.**

Allfällige Determinismen sind also direkt mit dem Wirken und der Allmacht Gottes zu verbinden und dürfen nicht als selbständige, unabhängige Parameter interpretiert werden.

Zu einer bedeutenden Entfaltung kommen diese Ideen dann in Suren, die man – wenn man den gängigen Schemata der Chronologie der Entstehung des Koran folgt – der zweiten und dritten mekkanischen Periode zurechnet, wo schon deutlich die Konfrontation mit jüdischen und christlichen Vorstellungen in den Vordergrund rückt und der zuvor dominante Fokus auf das apokalyptische Moment differenzierter ausgestaltet wird (Frolov 2002, 268f). Deutlich gemacht wird dies vor allem am Begriff *ajal*, was soviel wie die „Lebensspanne“ bzw. „Frist“ jedes Menschen bezeichnet, die

im Koran ganz mit dem Wirken und Wollen Gottes verbunden wird (Sure 63,11): „Aber Gott wird niemandem Aufschub gewähren, wenn seine Frist kommt.“ Ähnlich auch an anderer Stelle (Sure 6,2): „Er ist es, der euch aus Lehm geschaffen hat und hierauf (für euer Leben) eine Frist bestimmt hat. Eine bestimmte Frist ist bei ihm (unabänderlich festgelegt).“<sup>5</sup>

## Ein „Buch“ (*kitāb*), in dem alles enthalten ist

<sup>5</sup> Allah als Herr der Zeit bzw. überhaupt als gleichgesetzt mit „Zeit“ (*dahr*), tritt in der Hadith-Literatur an prominenter Stelle in Form eines *ḥadīth qudsi* (d. h. einer direkten Aussage Allahs) entgegen und formuliert gegen „die Söhne Adams“, die die „Zeit missbrauchen“, dass Allah selbst die „Zeit“ ist: „ich bin die Zeit“ (*ana ad-dahr*); vgl. Graham 1977, 212–214, mit der Übersetzung dieses Textes: „God said: ‚The son of Adam vexes Me when he curses Time, for I am Time! In my hand is the command [of all things]. I cause the night and day to follow one upon the other‘“; und weiteren Variationen.

<sup>6</sup> Zu den unterschiedlichen Übersetzungen und Interpretationen des Begriffs *qadr*, die schon in der islamischen Tradition zwischen „Kraft“, „Bestärkung“ (und damit zu *qudra*) oder „göttliche Vorbestimmung“ (und damit zu *qadar*) oszillierte, vgl. Sells 1991, 255 mit Fn. 50. Eine Art Kompromissinterpretation bei Lohmann 1969, 280: „Die Nacht Al-Qadr ist nicht nur eine ganz bestimmte, im Heilsplan Gottes von Anfang an genau festgesetzte Nacht, in der mit der Herabsendung des Korans an Muhammed begonnen worden ist, sondern auch die Nacht, in der das weitere Schicksal von Welt und Mensch in allen Einzelheiten festgelegt wird.“

Hier klingt nun bereits ein Thema an, das für die nachfolgende religiöse Entfaltung ganz zentral werden wird, nämlich dass es eine bereits vorliegende Aufzeichnung allen Geschehens gäbe, ein „Buch“ (*kitāb*), in dem alles enthalten ist, wie etwa in folgender Formulierung (Sure 57,22): „Kein Unglück trifft ein, weder (irgendwo) auf der Erde noch bei euch selber, ohne dass es in einer Schrift (verzeichnet) wäre, noch ehe wir es erschaffen.“ Diese Vorstellung von einem primordialen Buch bezog sich ursprünglich mehr auf das eschatologisch zu erwartende Ergebnis der Taten jedes Menschen (beim Endgericht), umfasste dann aber in einem immer größeren Ausmaß auch die Taten selbst, die alle bereits aufgezeichnet vorliegen (vgl. Sure 17,3–4.71; 45,28–29; 84,7–12), bzw. überhaupt alles, was geschieht (vgl. v. a. Sure 6,59). Diese Vorstellung von einer bereits voranfänglich fixierten und unveränderbaren Festlegung der Geschehnisse dieser Welt und vor allem der Taten jedes einzelnen Menschen ist dann im Koran mit Begriffen wie „Mutter des Buches“ (*umm al-kitāb*), „verborgenes Buch“ (*kitāb maknūn*) oder „behütete Tafel“ (*lauḥ maḥfūz*) verbunden.

Das dahinterliegende Konzept bezieht sich sowohl auf die Vorstellung einer Quelle bzw. eines Ausgangspunktes (*aṣl*) als auch der Gesamtheit (*jumla*) aller Offenbarungen, einschließlich des Koran, aber auch als Aufzeichnung aller Dinge, die seit der Schöpfung geschehen sind und alles, was bis zum finalen Tag noch geschehen wird (zur Genese dieser spezifischen Vorstellung vgl. Nagel 1983; Madigan 2004). Mit der Vorstellung von einer definitiven „Nacht der Bestimmung“ bzw. der „Nacht der Macht“ (*lailat al-qadr*),<sup>6</sup> in der der Koran als Ausfluss dieser überirdischen Aufzeichnungen herabgesandt wurde, erfährt dieser Vorstellungskomplex zudem eine frühe rituelle Konkretisierung in der islamischen Gemeinde (vgl. Sure 97).

Mit diesen Inhalten sind selbstredend Konzepte verbunden, die das Moment der Vorherbestimmung allen Geschehens einschließlich der Taten der Menschen stark in den Vordergrund rücken. Mit allen diesen Themen wird allerdings noch nicht die Frage nach dem menschlichen Anteil in diesem Zusammenhang angesprochen. Streng deterministisch könnte bei-

spielsweise folgende Aussage interpretiert werden (Sure 16,93): „Aber er [sc. Gott] führt irre, wen er will, und leitet recht, wen er will“ (vgl. auch Sure 6,125; 13,27). Dem steht wiederum eine (allerdings recht singuläre) Aussage gegenüber, die man als Plädoyer gegen eine Vorherbestimmung interpretieren könnte (Sure 13,11): „Gott verändert nichts an einem Volk, solange sie (d. h. die Angehörigen dieses Volkes) nicht (ihrerseits) verändern, was sie an (?) sich haben.“

### Es gibt aber auch Aussagen, in denen göttliche Leitung das Ergebnis von zuvor liegenden guten oder schlechten Taten des Menschen ist.

Es gibt aber auch Aussagen, in denen göttliche Leitung oder eben Missleitung das Ergebnis von zuvor liegenden guten oder schlechten Taten des Menschen sind (vgl. etwa Sure 2,26; 3, 86; 16,104) oder aber davon abhängig gemacht werden, ob der Mensch sich Gott anvertraut (vgl. Sure 16, 104; 90,9–10). Andere Kontexte wiederum stellen in den Raum, dass die Entscheidung zwischen Glaube und Unglaube von Menschen selbst gemacht wird, während Gott ihnen nur Leitung (*hudā*) gibt (Sure 18,29; 41,17; 6,125; vgl. auch 4,31). Diese grundsätzliche Ambivalenz resp. Unklarheit tritt deutlich in folgender Stelle entgegen (Sure 76,29–31): „Dies ist eine Erinnerung. Wer nun will, (nimmt sie sich zu Herzen und) schlägt einen Weg zu seinem Herrn ein. / Aber ihr wollt nicht, es sei denn, Gott will es. Gott weiß Bescheid und ist weise. / Er lässt in seine Barmherzigkeit eingehen, wen er will. Für die Frevler aber hat er eine schmerzhaftige Strafe bereit“ (zur Interpretation im größeren Kontext der Sure vgl. die Angaben zur Stelle bei Nasr 2017).

### Eine Rätselaufgabe für die nachfolgenden Generationen

In gewisser Weise stoppt der Koran an dieser Stelle und fragt beispielsweise nicht, wie Gott diejenigen strafen kann, die er selbst vom rechten Weg abgebracht hat, oder ob er nicht möglicherweise die Quelle aller Missetaten der Menschen ist, was wiederum dessen Prädikat als Gerechter in Frage stellen würde. Genau das war die Rätselaufgabe, die die nachfolgenden Generationen zu lösen hatten: Wie lässt sich der Widerspruch zwischen einer angenommenen Prädestination, noch dazu durch einen als „gerecht“ prädikatisierten Gott, und der eigentlich vorausgesetzten ausschließlichen Selbstverantwortung des Menschen beim Letzten Gericht auflösen?



### Die frühe theologische Diskussion und wichtige Festlegungen

Diese Spannung, die sich in den grundlegenden Texten ergab, wurde nun schon im frühen 8. Jahrhundert im Zuge einer Debatte thematisiert, die viel zur prinzipiellen Klärung beitrug, zumal die Themenstellung eng mit weiteren Fragen wie der Theodizee oder der Frage irdischer Gerichtsbarkeit (gegenüber göttlicher) und der zugrundeliegenden Verantwortung des Menschen verbunden ist. Als Ausgangspunkt für die Erforschung dieser frühen Debatte gilt ein „Brief“ (*risāla*) des Koranglehrten und Predigers Ḥasan al-Baṣrī (642–728), dessen großer Einfluss auch an der Fülle an pseud-epigraphischem Material ersichtlich ist, das unter seinem Namen kursierte (van Ess 1992, 41–49). Der Brief richtet sich an den bedeutenden Umayyadenherrscher ‘Abd al-Malik (646–705) und rekurriert auf eine Debatte, die durch die sogenannten Qadariten angestoßen wurde (Überblick über die historische Entwicklung bei van Ess 1991, 72–135; grundlegend auch Watt 1948; id. 1973, 82–118; 232–242). Diese keineswegs einheitliche Strömung entwickelte sich bereits im ausgehenden 7. Jahrhundert und sprach sich für eine höhere Gewichtung des menschlichen Willens (in verschiedenen Abstufungen) aus. Die Tatsache, dass sie in ihrer Bezeichnung eigentlich mit dem *qadar*-Begriff verbunden wurde und damit auf den ersten Blick genau dem Gegenteil dessen, was für sie wichtig war, verdankt sich der polemischen Wahrnehmung dieser Entwicklung. Möglicherweise ist diese Strömung auch als Oppositionsbewegung gegen die herrschende Umayyadendynastie entstanden, die mit ihrem Kalifatsverständnis, das als Ausfluss einer göttlichen Vorherbestimmung absolut gesetzt wurde, jeden Widerstand gegen sich als Widerstand gegen Gott und seinen Willen interpretierte. Mit der Betonung des freien Willens und der Grundthese, dass schlechte Taten (der Umayyadenherrscher) nicht als vorbestimmt hinzunehmen sind, ergibt sich in der Qādiriyya die Erlaubnis zum aktiven Widerstand.

Faktum ist, dass diese frühe Bewegung eine Zeitlang eine große Bedeutung hatte und im Zentrum heftiger Debatten stand (zur Verknüpfung mit den konkreten politischen Verhältnissen vgl. Hughes 2013, 188). In der nachträglichen Betrachtung ist oft der Trend bemerkbar, die Bedeutung dieser Bewegung zu schmälern und wichtigen Theologen der Frühzeit eine Nähe abzusprechen (vgl. van Ess 1992, 45–46, zur Debatte um Ḥasan al-Baṣrī). Demgegenüber wurde die Relevanz der neuen Strömung für frühe Aufstandsbewegungen beispielsweise unter Ma‘bad al-Juhānī (gest. 699) oder im Zusammenhang mit Persönlichkeiten, die später als „Häretiker“ ausgezeichnet wurden, wie beispielsweise dem Gelehrten Ghaylān al-Dimashqī



(frühes 8. Jh.) (vgl. Judd 1999), besonders hervorgehoben, um die Qādiriyya zu diskreditieren. Prominent war die Bewegung vor allem im Zuge der dritten *fitna*, einer Serie von Aufständen am Ende der Umayyadenherrschaft (744–747), die viel zum abträglichen Image dieser Bewegung beigetragen hat. Doch läutete diese schon den Übergang zu den neuen Machträgern, den Abbasiden, ein, unter deren Herrschaft die Qādiriyya schließlich zu einem Ende kam (Judd 2013).

### Die Rezeption der Methodik antiker griechischer dialektischer Philosophie in den Islam

Ihre Ideen und die Themen blieben jedoch lebendig und wurden schon im 8. Jahrhundert von der bedeutenden theologischen Strömung der Mu‘taziliten wieder aufgenommen. Mit ihnen verbindet sich die Entwicklung der Tradition des *kalām*, die durch die Übernahme und Rezeption der Methodik antiker griechischer dialektischer Philosophie in den Islam eingeläutet wurde. Ursprünglich in erster Linie als Apologetik des Islam gegen andere Religionen wie Christentum oder Manichäismus gedacht, entwickelte sich der *kalām* zu einer produktiven spekulativen Auseinandersetzung mit der eigenen religiösen Tradition. Die darin ausgelöste Diskussion thematisierte zentrale Fragestellungen, die bis dahin noch ungelöst waren und die nun einer systematischen Betrachtung zugeführt wurden, zumal sich die neue Strömung anfänglich der Förderung durch die frühen Abbasidenherrscher versichern konnte (Hughes 2013, 189–191). Wie noch auszuführen sein wird, führte die Debatte aber letztendlich zu einer Exklusion der Mu‘taziliten, deren Positionen als zu spekulativ und kühn wahrgenommen wurden und einer orthodoxen, traditionalistischen Festlegung Platz machen mussten, die vielfach eine relative Einzementierung in einer Reihe von zentralen Punkten mit sich brachte. Bedeutende weitere Impulse kamen dann vor allem von der Schule, die sich auf al-Ash‘arī (873/874– ca. 935/936) zurückführt, dem eine Art Synthese aus Konzepten der Mu‘taziliten und der orthodoxen, traditionalistischen Positionierung nachgesagt wird, die für die weitere Entwicklung der islamischen Theologie bis heute zentral ist (Hughes 2013, 192f).

Neben der Frage nach der Erschaffenheit oder Unerschaffenheit des Koran, mit dem man viele weitere Themen wie die des Charakters der Offenbarung überhaupt oder zentraler Aspekte des Geschichtsverständnisses verband, oder der nach dem Verhältnis von Vernunft (*‘aql*) und Glaube und der Autonomie rationalen Denkens, war in diesem Zusammenhang auch die Frage

nach dem freien Willen ein wichtiger Punkt. Im Grunde genommen nahmen die Mu‘taziliten den Faden wieder auf, der auf die Qadiriten zurückgeht, allerdings bezogen sie sich auf andere Bereiche. Zentrales Anliegen der mu‘tazilitischen Theologie waren die Themen „Gerechtigkeit“ (‘*adl*) und „Einheit“ Gottes (*tauḥīd*), was sich auch in deren Eigenbezeichnung als *ahl al-‘adl wa-t-tauḥīd* niederschlug.

### Die Fragestellung verschob sich auf den Aspekt der Kontrolle Gottes über die Taten der Menschen in der Gegenwart.

Im Zusammenhang mit dem Thema des freien Willens verschob sich die Fragestellung primär auf den Aspekt der Kontrolle Gottes über die Taten der Menschen in der Gegenwart bzw. ob diese selbst schon prädestiniert wären. Für die Mu‘taziliten wurde dabei das Moment der Gerechtigkeit zentral: Gott kann unmöglich die Menschen für Taten, die er selbst vorherbestimmt hat, mit der Hölle bestrafen, weil das implizieren würde, dass Gott eigentlich ungerecht handelt. Konkrete Taten sind vielmehr dem freien Willen des Menschen geschuldet. Wichtige Argumentationsgrundlage waren koranische Aussagen wie „Und Gott will nicht, daß irgendjemandem in der Welt Unrecht geschieht“ (Sure 3,108; dort in einem eindeutig eschatologisch zu verstehenden Kontext) oder „Was dich an Gutem trifft, kommt von Gott, was dich an Schlimmem trifft, von dir selber“ (Sure 4,79). Damit sind in der mu‘tazilitischen Interpretation sehr deutliche Aussagen über die Gerechtigkeit Gottes als wesentlicher Aspekt seines Wesens gemeint, die somit fundamentale Fragen nach der Theodizee thematisieren. Dem Menschen wird dementsprechend ein freier Wille zur Entscheidung zugesprochen, der eben auch die für schlechte Taten impliziert. Womit sich aber wieder die alte Frage nach der Verträglichkeit dieses Konzeptes mit der Vorstellung einer Allmacht Gottes stellt.

In gewisser Weise knüpft al-Ash‘arī an diese Diskussion an und versucht einen Kompromiss, der zur Einführung eines Terminus führt, der in der weiteren theologischen Debatte zentral wird, allerdings recht schillernd bleibt: der Begriff bzw. die Theorie der „Aneignung“ bzw. des „Erwerbs“ (*kasb, iktisab*). Obwohl der Mensch beobachtet, dass von ihm Handlungen ausgehen, ist er nicht deren Urheber, denn die Fähigkeit, eine Handlung zu vollziehen, schafft Allah genau in dem Augenblick, in dem diese vollzogen werde. Der Mensch „eignet“ sich sozusagen im Moment des Handelns die jeweilige Handlung an, die somit nicht im Widerspruch zur absolut gesetzten Seins- und Handlungsmacht Allahs steht (Nagel 2008, 404–405).

Im Grunde genommen ist es eine klassische Kompromissformel, die hier konzipiert wurde. Allerdings läuft dieses Konstrukt deutlich auf eine Beschränkung bis *de facto* Annullierung eines menschlichen (freien) Willensanteils hinaus, der eigentlich nur in einer Aneignung von etwas besteht, das schon vorgegeben ist. Diese Position hängt eng mit einer grundlegenden Annahme zusammen, nämlich derjenigen, dass alles Geschaffene, alles Geschehen, somit auch alles menschliche Handeln einschließlich des Handlungsvermögens, eigentlich in jedem Augenblick von Gott verursacht und hervorgebracht wird. Alles Existierende entspringt gewissermaßen einer ständigen Neuschöpfung Gottes, weshalb alles, was der Mensch als Kausalgesetze bzw. Naturgesetze wahrnimmt, eigentlich (nur) „Gewohnheiten Gottes“ sind, die jeden Augenblick veränderbar sind. Damit ist auch jegliche Kausalverbindung, auch die zwischen menschlichem Handeln und dem Urteil Gottes beim Jüngsten Gericht, nicht zu behaupten.

### Alles Geschehen wird eigentlich in jedem Augenblick von Gott verursacht und hervorgebracht.

Deutlich wird dieser Fokus auf eine Prädestinationslehre auch in der Hadith-Literatur, die im 8. und 9. Jahrhundert ihre Formalisierung erfuhr und neben dem Koran zur zweiten bedeutenden Quelle der islamischen Traditionsbildung wurde. Eigene Kapitel über *qadar* als theologisches Prinzip finden sich in vier der sechs kanonischen Sammlungen (bei Bukhārī, Muslim, Tirmīdhī und Abū Dāwūd), die ein Plädoyer für eine prädestinarische Position erkennen lassen (Frolov 2002, 270). In der Tat gibt es keinen Hadith, der den freien Willen des Menschen besonders betonen würde.<sup>7</sup> Deutlich entgegen tritt die Opposition der Positionierung der Mu‘taziliten auch in der Literatur der Korankommentare (*tafsīr*), deren orthodoxe Tradition mit aṭ-Ṭabarī (gest. 923) einsetzte. In der Interpretation einzelner zentraler Koranverse wird dabei gegen die genannten mu‘tazilitischen Positionen argumentiert (Gilliot 1990, 259–276).

Das wichtigste Gegenüber der oben beschriebenen ash‘aritischen Tradition ist die ebenfalls äußerst einflussreiche Strömung, die auf al-Māturīdī (gest. 944) zurückgeführt wird und die sich zur zweiten großen orthodoxen sunnitischen Schule entwickelte und vom zentralasiatischen Raum aus insbesondere für den von Turkvölkern bestimmten Islam bedeutend wurde (und damit sowohl für das historisch bedeutsame osmanische Reich als auch für das der indischen Moghule; vgl. Bruckmayr 2009). Hier wird an die oben beschriebene Theorie von der „Aneignung“ (*kasb*) angeknüpft,

<sup>7</sup> Vgl. die dezidierte Aussage bei Wensinck 1965, 51: „Tradition has not preserved a single *ḥadīth* in which *liberum arbitrium* is advocated.“ Vgl. auch Juynboll 2007, 366, über eine dem Anas ibn Mālīk zugeschriebene Überlieferung.

allerdings wird das Moment einer freien Entscheidung des Menschen, die in der ash‘aritischen Positionierung eigentlich nicht vorgesehen ist, stärker betont, ohne damit die Allmacht Gottes einzuschränken (zur Position Māturīdīs vgl. Rudolph 2015, 90–92 und 112; Cerić/Al-Attas 1995, 208–233).

### Das grundsätzliche Ergebnis der Diskussion in der sunnitischen Tradition und deren vielfältige Fortführung

Bei allen feinen Unterschieden läuft eine grundsätzliche Positionierung innerhalb der sunnitischen Tradition damit auf eine Art Kompromissformel hinaus: Den Überlegungen zum Themenkreis *al-qadā’ wa-l-qadar* vorgeordnet ist die Annahme, dass Gott alles weiß und alles bestimmt und alle menschlichen Handlungen bereits aufgezeichnet vorliegen. Doch wird damit das freie Handeln des Menschen nicht annulliert, vielmehr ist der Mensch ein Akteur, der handeln muss, als ob ihm freier Wille gegeben wäre.

### Der Mensch ist ein Akteur, der handeln muss, als ob ihm freier Wille gegeben wäre.

Denn nur so sind das Moment der Entscheidung zwischen Gut und Böse und die dementsprechende Retribution für diese Handlungen, die einen so prominenten Platz im Koran und weiteren grundlegenden Texten der Traditionsbildung einnehmen, sinnvoll wahrzunehmen.<sup>8</sup> Der Mensch handelt also auf Basis seiner „Wahl“ (*ikhtiyār*) und seines „Willens“ (*irāda*) und führt dann die „Handlung“ aus (*fa‘ala*), wird also von Gott nicht willenlos zu etwas gezwungen. Doch ist letztendlich jegliche menschliche Handlung und ihre Begründung im unerfasslichen Ratschluss Gottes bereits vorherbestimmt.

Betont werden muss, dass bei allen Festlegungen der grundsätzlichen Positionierung eine beachtliche Vielfalt entgegentritt, wenn man einzelne Denker genauer betrachtet. Und hier ist durchaus für Überraschungen gesorgt, wenn man die gängigen Zuordnungen berücksichtigt. Ein gutes Beispiel ist der bedeutende Gelehrte Ibn Taymiyya (gest. 1328), der dem hanbalitischen Traditionsstrom zugerechnet wird und damit einer sehr rigorosen, traditionalistischen Interpretationslinie, die sich allzu vieler Spekulationen verschließt. Obwohl der Namensgeber der Tradition, Ibn Ḥanbal (gest. 855), den Fokus auf das Moment der Vorherbestimmung legte, kam es in der

<sup>8</sup> Vgl. zusammenfassend Hughes 2013, 188: „Muslim doctrine holds that God is far beyond human comprehension and that humans must behave and act in their lives as if they do have the possibility to choose. If this freedom did not exist, there would be no need for the strictures of religion.“

weiteren Entwicklung dieser Schule zur Einführung ash‘aritischer Positionen und der *kasb*-Lehre, beispielsweise bei Ibn al-Farrā’ (gest. 1066), die wiederum bei Ibn Taymiyya heftig kritisiert wurde. Er nähert sich interessanterweise der oben beschriebenen mu‘tazilistischen Position an, die dem freien Willen einen hohen Rang einräumt (vgl. Perho 2001, 62), was wiederum von seinem bedeutenden Schüler Ibn Qayyim al-Jauziyya (gest. 1350) weiterdiskutiert und verfeinert wird (Perho 2001, 68–69).

### Die enge Verwebung aller Debatten um den freien Willen mit politischen Ereignissen muss mitberücksichtigt werden.

Von einem absoluten Stillstand der Diskussion, wie er in vielen Darstellungen der islamischen Theologie und Philosophie nach dem Zuendekommen der Mu‘taziliyya ab dem 10. bzw. 11. Jahrhundert oft konstatiert wird (ähnlich dem „Schließen der Tore des *ijtihād*“ in der Rechtstradition), kann also keineswegs gesprochen werden. Hier muss zudem berücksichtigt werden, dass die Zeit zwischen dem 10./11. Jahrhundert und dem 18./19. Jahrhundert weitgehend untererforscht ist und vielfach grundlegende Arbeiten gerade für diese Epoche noch nicht gemacht wurden. Die Diskussion blieb weiterhin äußerst lebendig, zumal auch die enge Verwebung aller Debatten um den freien Willen und den Anteil des Menschen an seinen Entscheidungen mit diversen politischen Ereignissen mitberücksichtigt werden muss. Strömungen, die in Opposition zu den jeweils herrschenden Eliten standen, favorisierten eher den freien Willen als Entwicklungen, die sich in die jeweiligen politischen Gegebenheiten einfügten. Damit nimmt es nicht wunder, dass das Thematisieren eines freien Willens in der islamischen Welt gerade in den letzten beiden Jahrhunderten eine ganz eminente Rolle spielte. Zum einen war die Konfrontation mit der europäischen Moderne und dem Moment der Aufklärung und ihren Ideen von der Freiheit des Menschen ein wichtiger Anstoß zur Eigenreflexion. Zum anderen lud die politische und wirtschaftliche Situation, die spätestens ab dem 19. Jahrhundert tief von einer immer stärkeren Übermacht des Westens geprägt war, zu einer verstärkten Thematisierung eines etwaig notwendigen aktiven Widerstands ein. Und dies kann sich durchaus mit dem Aufruf verbinden, den „freien Willen“ zu gebrauchen, um eine von Fatalismus geprägte Eigenwahrnehmung zu durchbrechen.

## Literatur

- Almond, Iain (2015), *The New Orientalists. Postmodern Representations of Islam from Foucault to Baudrillard*, London: I. B. Tauris.
- Bruckmayr, Philipp (2009), *The Spread and Persistence of Māturīdī Kalām and Underlying Dynamics, Iran and the Caucasus* 13, 59–92.
- Cerić, Mustafa / Al-Attas, Sharifah Shifa (1995), *Roots of Synthetic Theology in Islam. A Study of the Theology of Abū Manṣūr al-Māturīdī (d. 333/944)*, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization.
- Clift, Rebecca / Helani, Fadi (2010), *Inshallah. Religious Invocations in Arabic Topic Transition, Language in Society* 39, 357–382.
- Diagne, Souleymane Bachir (2011), *De fato mahometano. Leibniz and Muhammad Iqbal on Islamic fatalism, Diogenes* 57, 2, 75–83.
- Djedi, Youcef (2011), *Prédestination Ou Prédétermination Dans L’islam? De Friedrich Ulrich à Max Weber, Revue Européenne Des Sciences Sociales* 49, 2, 259–274.
- Ess, Josef van (1991), *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam. Band 1*, Berlin/New York: de Gruyter.
- Ess, Josef van (1992), *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam. Band 2*, Berlin/New York: de Gruyter.
- Frolov, Dmitry V. (2002), *Freedom and Predestination*, in: McAuliffe, Jane Dammen (Hg.), *Encyclopedia of the Quran. Band 2*, Leiden/Boston: Brill, 267–271.
- Gilliot, Claude (1990), *Exégèse, langue, et théologie en Islam. L’exégèse coranique de Ṭabarī (m. 310/923)*, Paris: Vrin.
- Graham, William A. (1977), *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*, Berlin/New York: de Gruyter.
- Hughes, Aaron W. (2013), *Muslim Identities. An Introduction to Islam*, New York: Columbia University Press.
- Judd, Steven C. (1999), *Ghaylān al-Dimashqī. The Isolation of a Heretic in Islamic Histrography, International Journal of Middle East Studies* 31, 161–184.
- Judd, Steven C. (2013), *Ghaylān al-Dimashqī*, in: Fleet, Kate / Krämer, Gudrun / Matringe, Denis / Nawas, John / Rowson, Everett (Hg.), *Encyclopaedia of Islam, THREE*. Online: [http://dx-doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1163/1573-3912\\_ei3\\_COM\\_27438](http://dx-doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1163/1573-3912_ei3_COM_27438) [7. Dezember 2018].
- Juynboll, Gauthier H. A. (2007), *Encyclopedia of Canonical Ḥadīth*, Leiden/Boston: Brill.
- Lohmann, Theodor (1969), *Die Nacht al-Qadr. Übersetzung und Erklärung von Sure 97, Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 15, 275–285.
- Madigan, Daniel A. (2004), *Preserved Tablet*, in: McAuliffe, Jane (Hg.), *Encyclopedia of the Quran. Band 4*, Leiden/Boston: Brill, 261–263.
- Morrow, John A. (Hg.) (2006), *Arabic, Islam and the Allah Lexicon. How Language Shapes our Conception of God*, Lewiston: Edwin Mellen.
- Nagel, Tilman (1983), *Vom „Qur’an“ zur „Schrift“ – Bells Hypothese aus religionsgeschichtlicher Sicht, Der Islam* 60, 143–165.

- Nagel, Tilman (1988), *Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert*, München: C. H. Beck.
- Nagel, Tilman (2008), *Mohammed. Leben und Legende*, München: Oldenbourg.
- Nasr, Seyyed Hossein (Hg.) (2017), *The Study Quran. A New Translation and Commentary*, New York: HarperOne.
- Paret, Rudi (2001), *Der Koran. Übersetzung*, Stuttgart u. a.: Kohlhammer, 8. Aufl.
- Perho, Irmeli (2001), *Man Chooses his Destiny. Ibn Qayyim al-Jawziyyas Views on Predestination*, *Islam and Christian-Muslim Relations* 12, 1, 61–70.
- Piamenta, Moshe (1983), *The Muslim Conception of God and Human Welfare. As reflected in Everyday Arabic Speech*, Leiden: Brill.
- Ringgren, Helmer (1955), *Studies in Arabian Fatalism*, Uppsala: Lundequistska Bokh.
- Rudolph, Ulrich (2015), *Al-Māturīdī and the development of Sunnī theology in Samarqand*, Leiden: Brill.
- Said, Edward W. (1979), *Orientalism*, New York: Vintage Books.
- Sells, Michael (1991), *Sound, Spirit, and Gender in Sūrat Al-Qadr*, *Journal of The American Oriental Society* 111, 2, 239–259.
- Watt, William M. (1948), *Free Will and Predestination in Early*, London: Luzac.
- Watt, William M. (1973), *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Wensinck, Arent J. (1965), *The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development. Second Improved Edition*, London: Cass.
- Zarabozo, Jamaal al-Din (1999), *Commentary on the Forty Hadith of Al-Nawawi*, Denver: Al-Basheer Company for Publications & Translations.



Monica Martinelli

# Die Freiheit der Freien im technisch-ökonomischen Zeitalter

Eine offene Herausforderung

## ABSTRACT

In den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts wird die soziale Organisation auf der Grundlage des planetaren techno-ökonomischen Systems umstrukturiert. In diesem Zusammenhang wird Freiheit mit der unbestimmten Zunahme der Möglichkeiten und der Selbstbestimmung der Individuen gleichgesetzt, nur ausgehend von ihrer auflösenden Seite gemäß der Idee einer absoluten Freiheit.

Die Krise, innerhalb derer wir uns bewegen, zeigt die Notwendigkeit von Lösungen auf, die nicht bloß technischer Art sind, sondern in der Lage sind, die verschiedenen Dimensionen des sozialen Lebens zu betrachten und ins Gleichgewicht zu bringen. Die Herausforderung besteht somit darin, zu versuchen, die Freiheit ausgehend von ihrer internen relationalen Matrix zu überdenken. Mit dem Wunsch, einen Beitrag zur immer offenen Debatte über Freiheit zu leisten, und im Nachdenken über dieselbe in Bezug auf ein neues Modell des Zusammenlebens und der sozialen Entwicklung, wird in diesem Artikel vorgeschlagen, die Freiheit von einer Vision, die auf quantitativem Wachstum und Konsum basiert, in eine reifere Perspektive der Organisation des sozialen Lebens zu bringen, in der die ‚generative‘ Freiheit eine relationale anthropologische Vision widerspiegelt.

*The last decades of the 20th century saw a re-organisation of social structures based on the global techno-economic system. In this context, freedom becomes equal to the indefinite increase in possibilities and the self-determination of the individual, a one-sided decoupling in line with the idea of an absolute freedom. The current crisis we find ourselves in demonstrates the necessity for solutions,*

*not only of a technological nature, but that are able to take into account the different aspects of social life and create a balance. Thus, the challenge is to attempt to rethink freedom from its internal relational matrix. This article aims to offer a contribution to the ongoing debate on freedom and explores freedom in the context of a new model for human coexistence and social development. It suggests shifting the vision of freedom based on quantitative growth and consumption to a more advanced perspective of social organisation, in which “generative” freedom reflects a relational anthropological vision.*

#### BIOGRAPHY

**Monica Martinelli** is Associate Professor of Sociology at Catholic University Milan, Italy. Her scientific research focuses on the study of the sociological classics and their questions about the relationship between the individual and society, applied to contemporary socio-cultural transformations. Among her recent publications are “Out of the Great Recession: The Conditions for Prosperity Beyond Individualism and Consumerism” (with Giaccardi C. and Silla C.; in: Magatti M., ed., *The Crisis Conundrum. How to Reconcile Economy and Society*, London: Palgrave Macmillan 2017, 165–189); “Georg Simmel’s Life and Form: a Generative Process” (in: Magatti M., ed., *Social Generativity*, London/New York: Routledge 2018, 63–90); “Freiheit” (in: Müller H.-P.; Reitz T., eds., *Georg Simmel Handbuch*, Berlin: Suhrkamp 2018, 196–203).  
Email: [monica.martinelli@unicatt.it](mailto:monica.martinelli@unicatt.it)

#### KEY WORDS

Freiheit als Beziehungserfahrung; generative Freiheit; Individualisierung und Objektivierung; technische Gesellschaft

### Vorbemerkung

Beginnend in den Nachkriegsjahrzehnten, und insbesondere mit der Verbreitung des technisch-ökonomischen Entwicklungsmodells des globalen Kapitalismus, machen die hochentwickelten Gesellschaften erstmals in der Geschichte die Erfahrung eines Zustands der Massenfreiheit.

Diese Art der Freiheit erbt die Inhalte der wichtigsten modernen Denktraditionen: der liberalen Tradition, die auf einem Subjekt beharrt, dessen Freiheit keinerlei äußerliche Wahrheit bzw. Autorität zulässt, und der kritischen Tradition, welche – da sie angesichts des Verlusts jeglichen Vertrauens in die Vernunft keinen Sinnhorizont mehr zu denken vermag – die Richtung der systematischen Dekonstruktion einschlägt, bei der lediglich die individuelle Meinung standhält (Harvey 1990).

In den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts nimmt bei diesem Szenario ein neuartiges Bündnis Gestalt an – jenes zwischen übertriebenem Individualismus und bloß negativer Kritik –, das durch ein bestimmtes institutionelles Modell gestärkt wird. Das Hereinbrechen der Krise, welche die Weltwirtschaft befallen hat, ihr zeitliches Fortdauern und die daraus resultierenden Phänomene gesellschaftlicher Fragmentierung lösen die Widersprüche dieses Modells ab und machen es zwingend erforderlich, seine Denkweisen und Voraussetzungen offen zu legen und kritisch zu analysieren, wie einige Autoren hervorgehoben haben (Sen 1999; Porter/Kramer 2011; Stiglitz 2002, 2010; Stiegler 2010).

### Es ist notwendig, den Freiheitsbegriff des technisch-ökonomischen Entwicklungsmodells des globalen Kapitalismus zu überdenken.

Ausgehend davon wird in diesem Artikel angenommen, dass es auch notwendig ist, den Freiheitsbegriff dieses Modells zu überdenken – von dem Moment an, in dem er der instrumental und individualistischen Perspektive, die typisch für die technischen und technisch-ökonomischen Systeme ist, stärker angepasst wurde als der expressiven und relationalen, welche die innere Matrix der Freiheit selbst darstellt, wie schon einige klassische Autoren des soziologischen Denkens andeuten, auf die hier Bezug genommen wird (insbesondere Georg Simmel).

Unter dem Begriff ‚das technisch-ökonomische System‘ versteht man ein System, das ausgehend vom Prozess der technischen Rationalisierung Gestalt annimmt, die im Jahrhundert der Industrialisierung begonnen hat, um dann nach und nach unser alltägliches Leben zu strukturieren, das

heute voll ist mit immer höher entwickelten Vorrichtungen, die in der Lage sind, die verschiedenen verfügbaren Technologien (von der mechanischen zur biologischen, von der finanziellen zur sanitären) zunehmend in ein einziges, immer größeres, allgegenwärtiges und auf planetarischer Ebene integriertes System einzugliedern. Gilbert Simondon hatte in den sechziger Jahren von technisch-geographischen Milieus gesprochen und behauptet, dass die Möglichkeit, uns in Raum und Zeit zu positionieren und zu handeln, sich mit der Wandlung des technischen Regimes verändert (Simondon 1969). Martin Heidegger (1977) benutzte bekanntlich den Begriff ‚Gestell‘, um das menschliche Leben im Zeitalter der Technik zu interpretieren und das Ideal einer umfassenden planetarischen Infrastruktur vorzustellen, die das gesamte gesellschaftliche Leben stützt. In den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts bedingen sich das ‚technische System‘ und das Modell der ökonomischen Entwicklung gegenseitig. Daraus ergibt sich eine Situation, in der die einzelnen Vorrichtungen mit weiteren Vorrichtungen verbunden werden und von der Menge der technischen Faktoren abhängig gemacht werden, noch bevor sie in Beziehung mit nicht-technischen Elementen sind und so unsere Art und Weise zu arbeiten und zu konsumieren, zu denken und die Beziehungen zu leben bedingen (Ellul 1977). Dieser Zusammenhang strukturiert folglich die Bedingungen des alltäglichen Lebens einer immer größeren Anzahl von Personen und trägt dazu bei, eine gewisse Vorstellung von Freiheit in Richtung einer instrumentellen und individualistischen Sicht zu formen, während ihre expressive und relationale Dimension verdunkelt wird.

Daher versucht der vorliegende Beitrag, nach einer skizzenhaften Darstellung der Eigenschaften unseres gegenwärtigen technisch-ökonomischen Systems und unter Berücksichtigung des ihm zugrundeliegenden und es nährenden Freiheitsbegriffs, einen Weg zu umreißen, die Freiheit neu zu denken – in Richtung einer Freiheit, die vom Produktionsparadigma ‚befreit‘ ist und die gemäß den Koordinaten eines Paradigmas der Generativität, ausgehend von einer gewissen anthropologischen Perspektive, neu verstanden wird.

### **Aufstieg der gegenwärtigen technikbestimmten Wirtschaft und Gesellschaft**

Die in der Nachkriegszeit sich entfaltende Kapitalismusform beruhte auf dem Sieg der Demokratie, dem keynesianischen Regulierungsprinzip, dem

fordistisch-wohlfahrtsökonomischen Kompromiss sowie dem allgemeinen Bildungszugang. Hierbei handelt es sich um ein Modell, das im Bereich der sozialen Sicherheit bemerkenswerte Erfolge ermöglicht hat: beispielsweise eine gewisse Umverteilung des Reichtums, den Aufbau des Sozialstaats und eine starke Wirtschaftsplanung. Allerdings musste hierfür mit einer Stärkung der Macht des Staatsapparats innerhalb des gesellschaftlichen und individuellen Lebens eine massive Präsenz der Institutionen in Kauf genommen werden. Innerhalb der verbreiteten Auffassung der Gesellschaft als eines integrierten und schlüssigen Ganzen (Parsons 1951) wurde den Institutionen *de facto* die Aufgabe der Sozialisation der Individuen übertragen, wobei man das als zweckmäßig für die Gesellschaft erachtete, da mit Blick auf die kollektiven Bedürfnisse in der persönlichen Autonomie und in der kulturellen Heterogenität ein potenziell chaotischer – und daher zu kontrollierender – Faktor gesehen wurde. Gleichzeitig verstärkten die Steigerung des Wohlstands und ein immer breiterer Zugang zum Konsum neue individualistischere Ansprüche (Inglehart 1990): Dies bereitete den Boden für das, was Michel Foucault (1975) als eine Revolte gegen die Disziplinargewalt der Institutionen bezeichnet hat. In der Tat bewirkte diese Gewalt auf der subjektiven Ebene eine Krise und ferner – gegen Ende der 1960er Jahre – einen explosionsartigen Anstieg des Wunsches nach mehr Ausdrucksmöglichkeiten seitens der Individuen, die begonnen hatten, jede Art von gesellschaftlicher Autorität und Hierarchie im Namen der Selbstbestimmung und der moralischen Freiheit abzulehnen. Luc Boltanski und Eve Chiapello (1999) definierten diese Protestbewegung als ‚Künstlerkritik‘ und stellten fest, dass die Bewegungen der sechziger Jahre, über die künstlerischen Kreise hinaus, etwas von dem in diesen Kreisen typischen Drängen nach Freiheit und Kreativität aufgriffen und erweiterten.

### Mit einer Legitimitätskrise der Institutionen erfolgte eine Umstrukturierung der Gesellschaft auf soziokultureller, politischer und wirtschaftlicher Ebene.

Zugleich deutete sich, über die Krise auf der subjektiven Ebene hinaus, auch auf der strukturellen Ebene – nach Jahrzehnten ununterbrochenen Wachstums – Anfang der 1970er Jahre eine wirtschaftliche Instabilität an, welche die diesbezüglichen politischen Antworten immer weniger überzeugend erscheinen ließ. Daraus erwuchs eine Legitimitätskrise gegenüber den Institutionen, und es folgte eine Umstrukturierung, die gleichermaßen die soziokulturelle, die politische und die wirtschaftliche Ebene betraf (Drucker 1988; Hall 1988).

Diese beiden Krisen münden in eine originelle Synthese: Der Wunsch des Einzelnen nach Freiheit und nach subjektivem Ausdruck verbindet sich – ohne einen vorgefassten Plan – mit einem Wunsch nach Selbstbestimmung, der von der Wirtschaft ausgeht. Letztere will sich von den politischen Institutionen lösen, um sich in voller Freiheit bewegen zu können. Dieser Übergang beschleunigt sich mit zunehmender Liberalisierung der Märkte in den 1980er Jahren, und das dem Markt entgegengesetzte ökonomische Modell zerbröckelt. So kündigt sich die Entstehung einer neuen globalen Marktgesellschaft an: Der Begriff der ‚Globalisierung‘ dient dazu, dieses Vorhaben zu benennen.<sup>1</sup> Hierbei bildet der Aufstieg des Neoliberalismus den wichtigsten Umstrukturierungsfaktor des gegenwärtigen Kapitalismus, der durch das Einsetzen einer neuen Akkumulationsphase gekennzeichnet ist, in der die Flexibilisierung die Starrheit der vorigen institutionellen Ordnungen verdrängt, während der Interventionsspielraum der Institutionen angesichts des weltumspannenden Wirtschaftsdynamismus stark eingeengt wird (Lash, Urry 1994; Thrift 2005; Sassen 1998, 2002).

### Der Wunsch des Einzelnen nach Freiheit und nach subjektivem Ausdruck verbindet sich mit einem Wunsch nach Selbstbestimmung, der von der Wirtschaft ausgeht.

Der Neoliberalismus vertritt eine neue Freiheitsvision und zugleich eine neue Sichtweise auf das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft. Tatsächlich erachtet dieser den individuellen Pol gegenüber den Institutionen als vorrangig. Der wichtigste Bezugspunkt liegt dabei in der Idee der Wahlfreiheit, die einer Gesellschaft zugrunde liegt, die als einfaches Resultat der Kombination von Individuen zu denken ist, die ihre jeweiligen Möglichkeiten zu erweitern suchen. Auf diese Weise wird die zentrale Bedeutung einer einzigen Institution legitimiert, nämlich die des Marktes: Dieser gründet sich auf der Annahme der Selbstregulierung, zumal er durch individuelle Initiative, durch wirtschaftliche Freiheit von allen staatlichen Bindungen, durch die Befriedigung von Bedürfnissen und den freien Warenverkehr im Hinblick auf den weit verbreiteten Konsum gespeist wird.

Da der Markt als Institution auf eine Übereinkunft über die Mittel ausgerichtet ist, passt er sich potenziell jedem kulturellen Kontext an und verbindet sich leicht mit anderen Phänomenen wie der technischen Expansion. Tatsächlich verstärkt diese Expansion die unaufhörliche Produktion von Mitteln und neigt durch die Aufnahme wissenschaftlicher Erkenntnisse in ihr Inneres dazu, die Rolle einzunehmen, die in der Vergangenheit zuerst religiöse und dann politische Weltanschauungen hatten: Durch die Tech-

<sup>1</sup> Bekanntlich ist die Literatur zu diesem Thema sehr umfangreich, da in diesen Jahrzehnten zahlreiche WissenschaftlerInnen an der Debatte über die Globalisierung teilgenommen haben. Darüber hinaus hat sie sich in verschiedenen Gebieten ausdifferenziert, indem sie eine Reihe von Aspekten hervorhebt, die in diesem „Dachkonzept“ enthalten sind, das nicht nur verwendet wurde, um die stattfindenden Prozesse, sondern auch, um ein zu verfolgendes Ziel aufzuzeigen, wie es zuvor mit den Begriffen ‚Industrialisierung‘ und ‚Rationalisierung‘ geschehen war (Giaccardi/Magatti 2001). Hier



nologie realisiert die Technik einen unbestimmten Prozess der Zunahme von Möglichkeiten und kontinuierlicher Innovation, deren Auswirkungen im Leben der Menschen immer greifbarer werden (Agamben 2007). So wie der Markt beschränkt sich auch die Technik darauf, die Spur bereitzustellen, innerhalb der sich die unendliche Vielfalt der individuellen Handlungen vollziehen kann, nachdem sie diese nachdrücklich verstärkt und das Spektrum der verfolgten Zwecke erweitert hat. Hierzu kommt noch der Beitrag einer spezifischen Weltanschauung, die auf dem Nihilismus basiert und ein kulturelles Substrat bildet, das insbesondere den Zweck hat, jegliche Bedeutung zu manipulieren, um die als expansive Bewegung aufgefasste Freiheit nicht zu behindern.

### Der ‚technisch-nihilistische Kapitalismus‘ erweist sich als neue Organisationsform des gesellschaftlichen Lebens.

In der gesellschaftlichen Zusammensetzung der letzten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts bildet sich so ein Machtsystem heraus, in welchem die technische Dimension es ermöglicht, die verschiedenen Abläufe effizient zu ordnen und abstrakte Codes bereitzustellen, die einen Austausch auch jenseits der kulturellen Vielfalt ermöglichen können und deren Bedeutungen sich durch die nihilistische Weltanschauung umkehren lassen: Der ‚technisch-nihilistische Kapitalismus‘ erweist sich also als neue Organisationsform des gesellschaftlichen Lebens (Magatti 2009). Mit seinem ‚neuen Geist‘ (Boltanski/Chiapello 1999) bildet er einen Vorstellungsraum aus, der Strukturierungslogiken gemeinschaftlicher Beziehungen und Rechtfertigungen unterstützt und die soziale Welt konstituiert, in der sich die Akteure bewegen. Die Koordinaten dieses Vorstellungsraumes bedienen sich des ‚ästhetischen Raumes‘ (Lull 2000): eines Raumes, der – unter anderem auch mittels medialer Kommunikation – für die Entwurzelung und die Schichtung der Kultur auf verschiedenen Ebenen optiert, mit heterogenen Inhalten, die in jede soziale Welt eindringen, ohne die Bedeutungen länger an einem Ort, in einer Gruppe, in einer Institution zu verorten. Es sind vielmehr die neuen technischen Möglichkeiten, die auf Basis der immer vielfältigeren erreichbaren Zwecke die Bedeutungen unserer Erfahrungen und die Ziele unserer Handlungen neu definieren. Dies verstärkt die Ablösung von Funktionen und Bedeutungen (Castoriadis 1996), die sich aus jenem Bruch ableitet, der bereits von der klassischen Soziologie erkannt worden war – allen voran bei Georg Simmel und Max Weber: der Bruch zwischen *Vernunft* und *Verstand*, d. h. zwischen dem Prinzip, das unsere Erkenntnis-

genügt es, die klassischen Studien von Wallerstein (1988) und auch einige Richtungen der Diskussion zu nennen: beispielsweise zur Überwindung der Nationengrenzen und zur Übereinstimmung eines Gebiets, einer Kultur, einer Identität und eines Entwicklungsmodells, wie sie vom soziologischen Denken der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts gefordert wurde (Beck 1997; Bauman 1998); zur Entkoppelung zwischen politischen und wirtschaftlichen Institutionen und den daraus folgenden Prozessen der Deregulation und des Aufbaus eines globalen Marktes (Harvey 2010); zur Explosion der Mobilität von Zeichen, Symbolen und Kulturen (Tomlinson 1999); zum Aufbau eines planetarischen technischen Systems (Ellul 1954); zur Entstehung der globalen Städte (Sassen 1991).



se und Erfahrungen auf Grundlage ihres Sinnes ordnet, *und* der logisch-kombinatorischen Fähigkeit, die auf das Rechnen ausgerichtet ist und den in der Moderne schon begonnenen Prozess der Rationalisierung weiter intensiviert.

Im Zeitalter der Globalisierung wird somit das erste Experiment einer technischen Gesellschaft umgesetzt (Magatti 2018a): Das soziale Leben wird geordnet als ein System aus Vorrichtungen (Technologien, Infrastrukturen, Prozesse, Finanz-, Kommunikations-, Produktions- und Vertriebsnetzwerke für Güter und Dienste usw.), die untereinander vernetzt sind und von einer Reihe technischer Faktoren abhängen, die ihre Leistungsfähigkeit gewährleisten.

Die verschiedenen Subjekte (Unternehmen, Banken, Bürokratien, Institutionen usw.), die verschiedenen Vorrichtungen (Autos, Handys, Computer, Kreditkarten usw.) und die Infrastrukturapparate (Autobahnen, Flughäfen, Kommunikationsnetze usw.) bewegen sich insgesamt nach einer systemischen Logik, die Interaktionen zwischen zahlreichen Individuen ermöglicht, die kulturell und räumlich voneinander entfernt sind. Es handelt sich um ein netzartiges System, mit dem komplexe Verbindungen verwaltet werden können (Castells 2002). So wird das Handeln der Menschen auf der Basis von Regeln und Kriterien organisiert, die sich aus der internen Logik des technischen Systems ergeben: Letzteres zielt darauf ab, alle Umstände zu organisieren, Erwartungen nicht zu enttäuschen und eindeutige Vermittlungen festzumachen, selbst wenn es ihnen an Tiefe, Erinnerung und Vision mangelt (Ellul 1977).

**Immer mehr Lebensbereiche sind dazu geeignet,  
am wirtschaftlich-produktiven Kreislauf teilzunehmen.**

Die innere Energie einer derartigen Gesellschaft besteht aus den Menschen, auf welche dieselbe energetische Metapher angewandt wird wie auf die Systeme: Das technisch-ökonomische System verbindet so das Wachstum mit dem Mobilisieren der affektiv-emotionalen Sphäre und darin insbesondere des Wunsches, der auf individuellen Genuss, der durch den ‚Diskurs des Kapitalisten‘ garantiert wird, ausgerichtet wird (wovon Jacques Lacan gesprochen hat: vgl. Recalcati 2012). Somit sind immer mehr Lebensbereiche dazu geeignet, am wirtschaftlich-produktiven Kreislauf teilzunehmen, was durch die Reaktion der Verbraucherinnen und Verbraucher gestützt wird, die zu diesem Zweck fortwährend mit dem Versprechen überstimu-

liert werden, das Vakuum zu füllen, durch welches der Wunsch hervorgerufen wird.<sup>2</sup> Um der Wunschstimulierung nachzukommen, beschleunigt das System ständig und weitet das Verbraucherpublikum grenzenlos aus. Die wirtschaftliche Dynamik, die sich von 1989 bis 2008 durchgesetzt hat, ist unbestreitbar, wie aus der Steigerung des Weltbruttosozialprodukts deutlich wird: eine außerordentliche, aber – angesichts ihrer Auswirkungen bei Hereinbrechen der Krise – unausgeglichene Steigerung.

Jenes Modell schafft die Voraussetzungen für eine völlig neue Verbindung von Individualisierung und Systemen. Die wachsende Nachfrage nach Subjektivität, die von den Individuen innerhalb der fortgeschrittenen Demokratien ausgeht, wird durch die technische Systemkraft befriedigt, d. h. mit der Erweiterung der Mittel, sodass die Möglichkeiten vermehrt werden und jene Nachfrage nach Wohlstand, Individualität und Fülle befriedigt wird, die von anderen Systemen nicht mehr befriedigt werden kann.<sup>3</sup>

### Freiheit wird einerseits mit der Vermehrung der erreichbaren Ziele, andererseits mit der (stets offen gehaltenen) individuellen Entscheidung identifiziert.

Die Freiheit wird also letztlich folgendermaßen gesehen: Einerseits identifiziert man sie mit der Vermehrung der erreichbaren Ziele und der den Individuen zur Verfügung stehenden Möglichkeiten, andererseits mit der individuellen Entscheidung, die stets offen gehalten und tendenziell niemals verwirklicht werden darf, da dies eine Verringerung der Möglichkeiten implizieren würde.

### Die absolute Freiheit und ihre Implikationen

Zu den Rückwirkungen der beschleunigten Ausdehnung des technisch-ökonomischen Systems gehört sicherlich die Fragmentierung: Um eine solche Ausdehnung zu ermöglichen, war es notwendig, alles aufzulösen, und gerade auch in diesem Sinne spricht man von einer nihilistischen Kultur bzw. Gesellschaft: Etymologisch leitet sich *nihil* aus der Verschmelzung zweier Wörter ab, nämlich *ne-hilum*, was ‚ohne Faden, ohne Verbindung, ohne Zusammenhang und Sinn‘ bedeutet. Neben der Fragmentierung der Berufswege sowie der Lebenswelten und -räume innerhalb der Städte (Sennet 2018) zerbrechen gesellschaftliche Bindungen und Solidarität ganz allgemein.

<sup>2</sup> Bezeichnenderweise wird hierfür der Begriff ‚Erfahrungswirtschaft‘ verwendet (Pine/Gilmore 2000).

<sup>3</sup> So z. B. von der Religion oder der Politik, welche über die Jahrhunderte der Prämoderne und Moderne hinweg den Anspruch hatten, die menschlichen Bestrebungen zu befriedigen, indem sie durch Ausübung ihrer eingesetzten Macht dem Übermaß und der Freiheit des Individuums entgegentraten.

Der Ausweg, der aus dieser Situation in Aussicht gestellt wurde, geht vor allem in Richtung der Konkurrenz, die als eine Form der dynamischen Solidarität unserer Zeit angesehen wird. Die Individuen begreifen sich selbst unter dem Gesichtspunkt der Effizienz, auf der Grundlage technischer Standards, deren Erreichung die einen zu den anderen in Konkurrenz bringt. Somit wird ‚Selbstoptimierung‘ zur Norm (Röcke 2017, 2019). Nach Meinung einiger WissenschaftlerInnen bringt dieser Umstand eine neuartige, beinahe zwingende Ethik der Perfektion hervor (Sandel 2007): In allen Lebensbereichen – öffentlichen wie privaten – müssen die Leistungen ständig wachsenden Standards genügen und Fehler und Funktionsstörungen stets behoben werden. Damit ist auch die Implikation verbunden, dass etwas, das nicht funktioniert, aussortiert gehört – und zwar einschließlich des Individuums. Für Bernard Stiegler (2016) liegt das Meisterwerk des Systems darin, dass es die Individuen glauben macht, auf niemanden angewiesen zu sein.

### Das Meisterwerk des Systems liegt darin, dass es die Individuen glauben macht, auf niemanden angewiesen zu sein.

Die intersubjektiven Beziehungen tendieren ihrerseits dazu, auf einer Übereinkunft funktionaler Art und/oder auf der ‚reinen Beziehung‘ zu gründen, die Anthony Giddens (2008) als frei von Gedächtnis und Plan definiert. Die Trennung zwischen Funktionen und Bedeutungen bewirkt die Schwächung all jener Umfeldressourcen (auf persönlicher, familiärer und nachbarschaftlicher Ebene, in Vereinen oder religiösen, kulturellen oder politischen Zusammenhängen), die den Nährboden für soziale Beziehungen darstellen: Letztere werden so zu einer titanischen Herausforderung, da in einer Welt, in der jede/r den Anspruch verfolgt, die eigene Wahrheit und Selbstverwirklichung im Rahmen eines ‚institutionalisierten Individualismus‘ (Beck/Beck-Gernsheim 2002) und einer ‚Gesellschaft der Singularitäten‘ (Reckwitz 2017) zu vertreten, die Wahrscheinlichkeit von Verständnislosigkeit bzw. von Missverständnissen notwendigerweise zunimmt.

Die Fragmentierung betrifft auch das Individuum als solches. Damit ist ein Ereignis gemeint, das dazu imstande ist, die Subjektivität ‚in tausend Stücke auseinanderzuschleudern‘ (Deleuze 1992). Das Individuum ist freie Energie, unendlich reiner Machtwille, eine Abfolge von Erfahrungen, bedingungslose Offenheit für das, was geschieht, eine Wunschmaschine.

Auch der Körper ist der Logik der Fragmentierung unterworfen: Durch die Fortschritte in der Biotechnologie wird er zu einem vollständig biotechnischen Faktum, zu einem Wert, der über seine eigene Grenze hinaus kapitalisierbar und produzierbar ist. Und in all jene Bereiche, wo der Mensch offenkundig eines anderen Menschen bedarf, versucht die Technik, sich ihren Weg zu bahnen. Sie ist hierzu durchaus legitimiert, zumal – wie Umberto Galimberti (1999) und Giorgio Agamben (2014) unterstreichen – der aufkommende Menschentyp jener des ‚Funktionsmenschen‘ ist, d. h. eines Menschen, der voll und ganz vom System abhängig ist, das ihn hinsichtlich seiner Selbstverstärkung und des Versprechens unbegrenzter Freiheit in Sicherheit wiegt.

**Ein ‚Funktionsmensch‘ ist voll und ganz vom System abhängig, das ihn hinsichtlich des Versprechens unbegrenzter Freiheit in Sicherheit wiegt.**

Technikwissenschaft und technikbasierte Wirtschaft bieten sich besonders dazu an, der Idee einer *absoluten*, von allem losgelösten Freiheit gerecht zu werden, da sie das berauschende Moment des Unbegrenzten anbieten: Indem sie einen Zustand fortwährender Mittelsteigerung auf der Systemebene vorantreiben und indem sie auf die konstitutive Öffnung des Menschen für immer neue und weitergehende Möglichkeiten eingehen, bilden sie jenen Horizont, von dem aus das Subjekt sich selbst begreift. Die Freiheit konfrontiert so mit dem Vermögen, zuvor undenkbare Dinge zu ermöglichen. Dies geschieht ungeachtet der Fragmentierung und Auflösung, die gegenüber dem ‚Zugewinn‘ an Zweckfreiheit allenfalls als unwesentliche Nebeneffekte aufgefasst werden.

Der Punkt dabei ist, dass das schwächste Glied in diesem Vorstellungsraum von Freiheit, also die zu überwindende Grenze, der Mensch selbst wird (der – wie Günther Anders bereits in den 1950er Jahren anklagte – Gefahr läuft, der ‚Antiquiertheit‘ zu verfallen). Dies führt dazu, dass die beiden übrigens nur scheinbar widersprüchlichen Extreme, innerhalb derer sich die technische Gesellschaft offenbar bewegt, zum einen jenes des Unmenschlichen und zum anderen jenes des Übermenschlichen sind (Magatti 2018a). Einerseits macht sich eine Wegwerflogik breit, die all jene veraltet sein lässt, die an die etablierten Effizienzstandards nicht ausreichend angepasst sind. Somit wächst, auch jenseits des in einer Zeit großer wirtschaftlicher Ausdehnung paradox anmutenden globalen Anstiegs der Ungleichheiten und der materiellen Armut, die Anzahl derer, die der Gefahr der Marginalisierung ausgesetzt sind, und zwar aus dem einfachen Grunde, dass sie be-

züglich der Anforderungen des Systems nicht als performativ und wettbewerbsfähig gelten. Andererseits macht sich die Vorstellung eines in all seinen Eigenschaften erweiterten bzw. ‚augmentierten‘ Menschen breit, eines Menschen, der so verlässlich wird wie eine Maschine. Aus der heterogenen Community der Transhumanisten geht das Vorhaben eines technisch potenzierten Menschen hervor, dessen Umsetzung durch die Kombination dreier Faktoren legitimiert wird: der verfügbaren technischen Mittel, eines Marktes, auf dem spezialisierte, auf neuartige Verbraucherinnen und Verbraucher ausgerichtete Unternehmen agieren, sowie einer weitgehend vollständigen individuellen Handlungsfreiheit.

### Die Macht der Technik neigt dazu, Hilflosigkeit und Unvollkommenheit zu beseitigen, indem Macht vergrößert wird.

Die Macht der Technik neigt dazu, Hilflosigkeit, Unangemessenheit und Unvollkommenheit zu beseitigen, indem Macht vergrößert wird, und die Wirksamkeit einer solchen Antwort ist nicht zu unterschätzen (insbesondere wenn sie sich um wirksame Lösungen für Probleme bemüht wie Ungerechtigkeit, Armut, Krankheit usw.). Das Problem offenbart sich dort, wo der Vorstellungsraum einer Freiheit nicht hinterfragt wird, die als reine Vermehrung unserer Möglichkeiten aufgefasst wird, so weit als möglich zu kommen und Grenzen aufzuheben. Diese Tendenz impliziert immer, dass jemand im Namen der Freiheit anderer Menschen geopfert werden muss, wobei allerdings die Gefahr einer Schwächung der Freiheit als soziales Projekt in Kauf genommen wird. Es handelt sich, wie uns aus der Geschichte wohl bekannt sein dürfte, um einen Weg ohne Wiederkehr. Die Akzeptanz der Aufhebung einer Grenze bringt die Aufhebung der konkreten Realität mit sich, die der Ort ist, an dem das Spiel der Freiheit Gestalt annimmt; und es nimmt darin Gestalt an, indem es das wieder zusammenbringt, was innerhalb des Fragmentierungsprozesses getrennt wurde: das Individuum *mit* dem Anderen/den Anderen; das Endliche *mit* dem Unendlichen; die Gegenwart *mit* der Zukunft; die Zweckmäßigkeit *mit* dem Sinn.

### Ein notwendiger Kurswechsel

Der erste Schritt zum Wandel erfordert die Einsicht, dass beim technisch-nihilistischen Kapitalismusmodell ein Großteil der Wirklichkeit schlichtweg ausgeschlossen wird. Und, wie dies für jede andere Krise gilt, kann

sich auch aus unserer gegenwärtigen Situation die Gelegenheit für einen Versuch ergeben, die Bedingungen für ein neues Zeitalter der Freiheit zu erschaffen – und zwar für ein besseres als jenes, welches wir selbst kennengelernt haben.

Es geht nicht etwa darum, zurückzugehen oder von einer Einschränkung des Wachstums bzw. einer Begrenzung der Freiheit auszugehen. Die Aufgabe stellt sich, in Bezug auf die Freiheit, anspruchsvoller dar: Es gilt, die positiven Entwicklungen der hinter uns liegenden historischen Phase zu fördern und gleichzeitig zu versuchen, alternative Wege für ein neues sozioökonomisches Entwicklungsmodell zu entwerfen, das die Bereitschaft mitbringt, sich von der Wirklichkeit provozieren zu lassen.

**Es gilt, ein neues sozioökonomisches Entwicklungsmodell zu entwerfen, das sich von der Wirklichkeit provozieren lässt.**

Tatsächlich stützte sich die expansive Strategie auf rein technische Erneuerung, auf eine Intensivierung der Mobilität und auf die Fluidität der Beziehungen, unter Ausblendung der Natur, der Geschichte und des Gesellschaftlichen. Letztere Bereiche wurden gleichsam als Ressourcenvorkommen betrachtet, von denen man vermeinte zehren zu können, ohne für ihren Bestand sorgen zu müssen und ohne in ihre Erneuerung zu investieren, um sie so schließlich zu erschöpfen. Niemals so sehr wie in der heutigen Zeit hat sich eine ganze Reihe von Wolken am Horizont zusammengebraut: Das Zeitalter des ‚Anthropozän‘ (Stiegler 2017) – geprägt von Veränderungen, die sich auf menschliche Aktivitäten infolge der modernen industriellen und technischen Entwicklungen zurückführen lassen – hat Ungleichgewichte innerhalb der Biosphäre hervorgebracht, die bedeutende Spannungen nach sich ziehen dürften. Das angehäuften destruktive Potenzial ist enorm, während sich ein seelisches Unbehagen breitmacht und Ungleichheit keineswegs zurückzugehen scheint.

Bei näherer Betrachtung wird deutlich, dass die von der Wirklichkeit ausgehenden Anfragen mit der Fokussierung der anthropologischen Voraussetzungen der gesellschaftlichen Fragestellungen zu tun haben. Tatsächlich inspiriert sich die Gesellschaft der Individuen an einem Ich, das sich aus der jeder intersubjektiven Bindung eigener Schuld bzw. Verpflichtung befreit hat. Die Vorstellung der *absoluten* Freiheit begreift das Ich als vollkommen losgelöst von seinem sozialen Kontext und seine Entscheidungen als unabhängig von einem Vorher oder Nachher. Die Freiheit als Besitz eines Subjekts, das sich erst zu einem späteren Zeitpunkt auf die gesellschaftliche

Bühne und ihre institutionellen Formen projiziert, ist jedoch eine imaginäre Freiheit, zumal sie auf einer mangelhaften anthropologischen Sichtweise beruht. Die Pathologien der Freiheit betreffen, nicht zufälligerweise, die Sphäre der Beziehungen des Menschen zu sich selbst, zum Anderen, zur Welt. Dies zeigt, wie schwer es in der Tat ist, Freiheit nicht nur zu erobern, sondern sie vor allem zu erhalten und auszuleben. Ganz besonders gilt dies für die Freiheit der Freien, also für die Freiheit jener Individuen, die einem Freiheitsumfeld angehören.

Um aus der Sackgasse wieder herauszukommen, bedarf es dringend eines neuen Vorstellungsraums von Freiheit, zumal die Entwicklung stets einer Kombination vielfältiger struktureller, aber auch kultureller und menschlicher Faktoren entspricht, wie auch die Lehren der Klassiker des soziologischen Denkens bestätigen: Diese hatten die Bedeutung der ‚seelischen‘ Dimension im gesellschaftlichen Leben erfasst, wobei ‚seelisch‘ hier die Vorstellung des Menschen aufruft, die den Modellen gesellschaftlichen Zusammenlebens zugrunde liegt.

### Aufzeichnungen zum Thema: Freiheit neu denken

Georg Simmel, der uns mit seinen Gedanken zum Thema der Freiheit in seinen Schriften ein wertvolles Erbe hinterlassen hat und auf den wir uns im Folgenden mehrfach beziehen werden, betont allenthalben die relationale Struktur des Subjekts und indirekt auch der Freiheit. In seiner *Soziologie* (1908) argumentiert er, dass die Freiheit

*„für ein Wesen [...], das mit andren in Verbindung steht, [...] eine viel positivere Bedeutung [hat]. Sie ist eine bestimmte Art der Beziehung zu der Umgebung, eine Korrelationserscheinung, die ihren Sinn verliert, wenn kein Gegenpart da ist. [...] die Freiheit ist kein solipsistisches Sein, sondern ein soziologisches Tun, kein auf die Einzahl des Subjektes beschränkter Zustand, sondern ein Verhältnis.“* (GSG 11, 98–99<sup>4</sup>)

Hieraus wird deutlich, dass sich die Freiheit nicht nur ausgehend von ihrer auflösenden Seite (bei der das auflösende und ablösende Moment betont wird) her verstehen lässt, sondern vielmehr auch über ihre neu zusammensetzende Fähigkeit.

Die Freiheit ist an und für sich eine Beziehungserfahrung, die nicht nur ablöst, sondern vielmehr neu verbindet: Wenn sie sich verwirklichen will,

<sup>4</sup> Zitate aus Simmels Texten erfolgen nach der Gesamtausgabe in 24 Bänden (1989–2015), abgekürzt als GSG. Die einzelnen Texte von Georg Simmel, die innerhalb der GSG konsultiert wurden, sind im Literaturverzeichnis angeführt.



bemüht sie sich darum, ihre eigenen Grundvoraussetzungen sicherzustellen. Ermöglicht wird dies nicht mit Hilfe einer Verankerung an etwas Äußerem, wie z. B. an ursprünglichen Werten oder Normen, an denen es sich zu messen gilt, sondern vielmehr durch ihr eigenes Wesen, das relational ist, das also die Struktur des *Trägers der Freiheit*, sprich: des Individuums, widerspiegelt. Die Freiheit lässt sich neu denken, wenn man mit der Exzentrität der Individuen beginnt, als Wesen, die etwas von sich selbst Verschiedenem ausgesetzt und zum Wagnis fähig sind (Plessner 1964; Ricoeur 1993); Individuen, die der Welt eine Form geben und somit einer Zeit, einer Geschichte, einem Kontext, einem Du entsprechen können.

Und es liegen eigentlich keine gegenteiligen Fakten vor: Die Freiheit entwickelt sich in einem konkreten Raum und in Ausrichtung auf ein ‚Objekt‘ (sei es ein materielles Ding, die Geschichte, die Welt, das andere Du) – jenen „Gegenwurf“ (Simmel, GSG 4, 142), ohne dessen Reibung sie sich selbst verlieren würde und in ihrem auflösenden Drang beschlossen bliebe, darin, sich zu verflüchtigen „wie ein transitives Verbum ohne Objekt“ (GSG 4, 236).

### Freiheit entwickelt sich in einem konkreten Raum und in Ausrichtung auf ein ‚Objekt‘.

Die Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit bringt eine zweifache Bewegung mit sich:

- Auf der einen Seite geht es darum zu erkennen, dass wir in einem gesellschaftlichen Kontext leben, der so stark ist, dass er das Aufkommen des Menschlichen, und somit der Freiheit, außerhalb eines technischen Plans schwierig macht. In diesem Rahmen tut sie sich schwer, die relationale Struktur und die menschliche Fähigkeit zum Ausdruck zu bringen, Sphären zusammenzubinden, die getrennt wurden, und sich, auf der Grundlage von Fragen nach dem Sinn, von der vorherrschenden Rationalisierung zu distanzieren.
- Auf der anderen Seite geht es darum, der Wirklichkeit wieder ihre Konkretheit zuzugestehen und sich ihrer anzunehmen, wobei Letztere nicht einfach als Barriere für die Entfaltung des Ichs angesehen wird, sondern als eine Form, ohne welche die Freiheit selbst abstrakt wird. Es geht hier um eine Wirklichkeit als existentielle Ordnung, die größer ist als das Ich, also zuallererst die Wirklichkeit des Lebens, von dem die menschliche Existenz (und das personale Ich) mit allem, was sie hervorbringt, ein Ausdruck ist.

Das bedeutet, dass die Freiheit, um sich positiv ausdrücken zu können, das Risiko der Beziehung zu einer Wirklichkeit hinnehmen muss, die nicht als aufzuhebende Grenze zu betrachten ist, sondern als Umgebung, innerhalb der die Beziehung zu verwirklichen ist, die die Freiheit selbst strukturiert, angefangen bei dem konstitutiv relationalen Gegebenen, das seinerseits das Individuum kennzeichnet.

**Man könnte die Freiheit als das denken,  
was die Wirklichkeit eigentlich beseelt.**

Folglich könnte man die Freiheit als das denken, was die Wirklichkeit eigentlich beseelt. So verstanden bildet sie den Ursprung des Wunders der vielfältigen Formen des menschlichen Lebens. Dabei ist nicht zu übersehen, dass der freie Mensch, der irgendetwas, das über ihn hinausweist, eine Form gibt, zugleich dazu neigt, die gesetzten Formen im Namen derselben Freiheit zu überwinden.

#### *Freiheit als Neuzusammensetzung zwischen Ich und Welt*

Die Freiheit, verstanden als relationale Erfahrung, ist ein Dialog, der das Subjekt und zugleich die Wirklichkeit verändert. Dieser Aspekt lässt sich schwer innerhalb des Vorstellungsraums fassen, der seit der Moderne die Souveränität des Ichs unterstreicht. Deshalb erforscht Simmel, um die Freiheit zu behandeln, die Sichtweise des Menschen, der sie stützt.

Bei einer kritischen Wiederbetrachtung sowohl der modernen Philosophie als auch der in der Moderne aufkommenden Formen des Individualismus hebt er hervor, wie diese Entwicklungen den Dualismus zwischen der individuellen Dimension und derjenigen der Sozialität verstärkten. Und er unterstreicht die Tatsache, dass das Individuum keine selbstgenügsame Totalität ist und nicht in einem leeren Raum agiert. Die Freiheit bestätigt dies: Sie hängt mit der Färbung zusammen, die sie der Existenz hinsichtlich ihres Sich-Eingliederns in eine Umgebung verleiht. Tatsächlich besteht Simmels Vorschlag darin, das Individuum und das Soziale nicht als Wirklichkeiten anzusehen, die einander vorgängig, nachfolgend, eingeschlossen oder untergeordnet wären, sondern vielmehr als gleichursprüngliche Wirklichkeiten. In diesem Sinne hält Simmel fest: „das Individuum ist der ganze Mensch, nicht der Rest, der bleibt, wenn man von diesem das mit andern Geteilte abzieht“ (GSG 12, 463). Das Individuum ist das „Gesamt-

Ich“ (GSG 4, 143), ein Subjekt, das in seiner wesentlichen Struktur relational und individuell ist.

Das Subjekt ist also keine Monade, es ist kein felsenfestes Element, das sich von seinen historischen Beziehungen entfernt, um einen unveränderbaren und substanziellen Kern zu bewahren. Ebenso wenig ist es etwas Unvergleichliches, das sich nur um sich selbst und um seine Innerlichkeit dreht, sodass es der mächtigen Objektivierung entgehen könnte. Diese Einschätzungen, die von den modernen Formen des Individualismus nachdrücklich betont wurden, betrachten die gesellschaftliche Dimension als den Individuen nicht eigentlich zugehörig.

### Ein Individuum, welches die Beziehung zur Welt verliert, ist nicht mehr *der ganze Mensch*.

Das Individuum aber, welches die Beziehung zur Welt verliert, ist nicht mehr *der ganze Mensch*, sondern wird der mittelmäßige Mensch, weil er seine Individualität verliert. Für Simmel bedeutet Individualität, dass das Ich sehr wohl etwas für-sich ist, aber gleichzeitig außerhalb-von-sich projiziert ist:

„Wenn man eine Grundtatsache sucht, die als die allgemeinste Voraussetzung aller Erfahrung und aller Praxis, aller Spekulation des Denkens und aller Lust und Qual des Erlebens gelten könnte, so wäre sie vielleicht so zu formulieren: Ich und die Welt. Diese ist die Grundtatsache des Menschseins.“ (GSG 14, 80)

Das Subjekt kann deshalb also nicht einseitig definiert werden, sondern nur ausgehend von der Simultaneität der verschiedenen Dimensionen. Es ist nicht nur teilweise sozial und teilweise individuell, sondern es ist unter der Kategorie einer *Einheit* zu fassen, die wir nicht anders als durch die Gleichzeitigkeit der logisch entgegengesetzten, jedoch gleichzugehörigen Determinationen ausdrücken können. Es handelt sich nicht um eine Einheit im Sinn einer horizontalen Nebeneinanderstellung der verschiedenen Dimensionen: Das Leben „ist überhaupt nicht eine Summe“, sondern es ist „in jedem seiner Augenblicke ganz und gar wirklich“ (GSG 16, 393).

Es handelt sich für Simmel um eine Einheit, die als ‚*einheitliche Zweiheit*‘ radikal neu gedacht werden muss: Sie enthält in sich, im Gegensatz zum Dualismus, die Vielheit des Lebens, also die entgegengesetzten Pole als Gegensätze, die jedoch nicht widersprüchlich sind – also das, was schon

bald darauf der Theologe Romano Guardini als „polaren Gegensatz“ (1925) umrissen hat. Unter diesem Gesichtspunkt bildet sich das Ich beim Zusammentreffen des historischen, natürlichen und relationalen Umfelds.

Rund ein Jahrhundert nach Simmels Lehren stellen wir fest, dass die Distanznahme von der Realität letztlich nicht nur das Subjekt schwächt, sondern sogar eine Gesellschaft von AutistInnen hervorbringt. Die Freiheit neu zu denken wäre demnach der Versuch, angemessene Antworten auf die Frage der sozialen Bindungen zu suchen, und zwar über die Gleichgültigkeit und Unannehmlichkeit hinaus, die innerhalb des modernen und zeitgenössischen Vorstellungsraums damit assoziiert werden. Hier hat sich das Pendel auf die Seite der Individualität verschoben, auf die alles bezogen wird. So ist es kein Zufall, wenn die forcierte Individualisierung Gefahr läuft, durch die Suche nach (tendenziell rückwärtsgewandten) kommunikatistischen Formen kontrastiert zu werden, die eine organizistische und fusionale Sichtweise des Gesellschaftlichen heraufbeschwören, die ebenso gefährlich und tendenziell darauf ausgerichtet ist, Freiheit gegen Sicherheit einzutauschen.<sup>5</sup>

Sowohl im Falle der individualistischen Auffassung als auch in dem der organizistischen stellt sich jedoch erneut der Dualismus zwischen Individuellem und Sozialem ein und somit ein Zustand ständiger Unsicherheit, bis hin zur Pathologisierung des Verhältnisses zwischen Individuum und Gruppe sowie zur Aufhebung eines der beiden Pole und dem Verschwinden der Voraussetzungen des Verhältnisses.

### Ein ‚meta-stabiles‘ Gleichgewicht zwischen Individuum und Sozialem impliziert eine relationale Auffassung der Freiheit.

Die Annahme der Gleichursprünglichkeit der beiden Pole in einem ‚meta-stabilen‘ Gleichgewicht (wie Simondon [1992] es nennen würde) impliziert eine relationale Auffassung der Freiheit. Diese Auffassung erfordert einerseits das Individuum, und erfordert es in seiner Eigenschaft als Für-sich-Seiendes; andererseits geht diese Auffassung nicht nur in Richtung des Wachstums und einer individuellen Autonomie, sondern auch in Richtung von Bedingungen, die es der Freiheit erlauben, sich relational im Verhältnis zur Wirklichkeit zu entwickeln, die es gegenüber dem Subjekt in ihrer unbeugsamen Alterität zu schützen gilt.

Die Vorstellung eines Ichs, das unabhängig von seinem Kontext existiert, stellt eine Abstraktion dar. Frei zu sein bedeutet nicht, fortwährend die (relationalen, symbolischen, institutionellen) Verbindungen zu durch-

<sup>5</sup> Näher betrachtet, macht das Verlangen nach Sicherheit, angesichts der zunehmenden Risiken, gewissermaßen das Ergebnis jener Logik aus, aus der heraus sich die Gesellschaft der Individuen entwickelt hat (Bauman 1988; Baumann 2001).

trennen: Ein solches Verhalten führt notwendig zu neuen und heimtückischen Formen der Abhängigkeit, die in einer technischen Gesellschaft als Abhängigkeit von Systemen und unpersönlichen, abstrakten bzw. funktionalen Denkmustern entstehen, im Sinne dessen, was Michel Foucault (2004) als ‚biopolitische Macht‘ definierte. In derartigen Abhängigkeiten verschwindet das Individuum.

### Die Vorstellung eines Ichs, das unabhängig von seinem Kontext existiert, führt zu neuen und heimtückischen Formen der Abhängigkeit.

Nach Simmel darf die Definition von Freiheit umso weniger oberflächlich sein, je mehr das Konzept der Person eine angemessene Position gefunden hat und somit realistischer gesehen wird, nämlich als „ein Komplex von Qualitäten, Gedanken, Gefühlen, vielleicht gar ein metaphysisches Etwas“ (GSG 4, 135). Ein Individuum ist dem anderen Du sowie der Welt gegenüber beziehungsfähig, ohne durch den es umgebenden Kontext vollständig einverleibt zu werden, und es erhält hierbei die eigene Innerlichkeit aufrecht, jedoch ohne sich in einer inneren, autoreferentiellen Welt zu verschließen; es ist fähig, sich vor der Durchdringung und dem Grundrauschen der Schnelllebigkeit zu schützen, die jenen Systemen eigen ist, die Individuen dazu veranlassen, zu schreien, um gehört zu werden,<sup>6</sup> um so eine Beziehung aufnehmen zu können, die imstande ist, den von der Wirklichkeit aufgeworfenen Fragen entgegenzutreten.

### *Begrenzungen der Freiheit, Möglichkeit der Freiheit*

Nach den herrschenden Vorstellungen ist das Subjekt dann freiheitsfähig, wenn es sich den Ereignissen gegenüber in unbedingter und unbegrenzter Weise offen hält, ohne sich zu entscheiden, denn andernfalls würde es sich die Möglichkeit weiterer Gelegenheiten verbauen. Dem liegt der Mythos zugrunde, wonach die Freiheit, nachdem eine Entscheidung getroffen ist, sich erschöpft: Wenn man sich entscheidet, wird man gezwungen, sich von anderen Möglichkeiten zu trennen, d. h. sich von ihnen zu ‚scheiden‘; und wo eine Entscheidung zu treffen ist, darf man jedenfalls nicht, oder allenfalls zeitweilig, zu sehr an etwas hängen, um stets einen Ausweg offen zu halten (Bauman 1988).

Dieser Vorstellungsraum ist nicht zuletzt deshalb so durchschlagskräftig, weil die gewachsene Gesellschaftsform, in der wir in einer historischen Abfolge leben, wie schon betont wurde, es gelernt hat, die Öffnung des Men-

<sup>6</sup> Vgl. Georg Simmels Essay *Die Großstädte und das Geistesleben*, 1903, jetzt in GSG 7.

schen systematisch auszunutzen. In diesem Sinne besitzt der Kapitalismus eine anthropologische Tiefe (Žižek 1999) und sogar einen religiösen Ursprung (wie schon zu Anfang des 20. Jahrhunderts von Walter Benjamin [1985] konstatiert wurde). Und darin besteht gleichsam die wahre ‚Seele‘ des Kapitalismus, der zwar die moderne Gesellschaft in die Lage versetzt hat, einen riesigen Schritt nach vorne zu tun, aber zugleich unsere Freiheit mit einer Sichtweise gleichgesetzt hat, die vollständig auf die rein individuelle und materielle Dimension ausgerichtet ist (in einem quantitativen Wachstumsrahmen, in dem – ungeachtet der Kontextgrenzen – die allgemeine Wohlstandssteigerung stattfindet).

### Freiheit wird zu einer Aufgabe mit bedrückenden Zügen.

Die ausschließliche Fokussierung auf das Ursprungsmoment der Freiheit macht das Zusammenfügen der einzelnen Fragmente, aus denen sich das Leben zusammensetzt, sehr schwierig, wenn nicht unmöglich. Und so wird die Freiheit zu einer Aufgabe mit bedrückenden Zügen, weil sie der ständigen Bemühung ausgesetzt ist, der Unbestimmtheit nachzugehen, ohne dabei Formen zu erkennen, für die irgendeine Verantwortung zu übernehmen wäre. Günther Anders hatte das Profil des hier angedachten Menschen als *Nihilisten* charakterisiert (1956): Dieser möchte, indem er dem der Lebenswirklichkeit zugrundeliegenden Schock der Kontingenz entflieht, die Unbestimmtheit verewigen, um sich nicht die Möglichkeit zu verbauen, irgendeine beliebige Form anzunehmen, und um zur gleichen Zeit überall zu sein und sich schließlich eine anti-historische Existenz aufzubauen.

Das zeitgenössische Ich lässt sich somit dauerhaft durch ein doppeltes Band aufhalten: Man möchte frei sein, aber die Freiheit liegt gerade im Ausbleiben einer Entscheidung. Lösungen für diese Situation können einerseits in Richtung der rationalistischen Option gehen, wonach man sich auf die Vervielfältigung der Mittel konzentriert, um so die Möglichkeiten in der Sinnlosigkeit der Zwecke zu steigern: Hier bewegt sich aber das Individuum, das seine Freiheit mit der Kraft der zur Verfügung stehenden Mittel identifiziert, überwältigt von der totalen Sinnlosigkeit, von sich selbst weg, sodass „die Peripherie des Lebens, die Dinge außerhalb seiner Geistigkeit, zu Herren über sein Zentrum geworden sind, über uns selbst“ (Simmel, GSG 6, 672). Andererseits kann zum Zwecke der Selbstverwirklichung der schon erwähnte Weg der Selbstoptimierung gewählt werden, auch mittels augenblicklichen Genusses. Das zeitgenössische Ich gleicht somit in hohem Maße einem Jugendlichen, der ständig Anreize abwartet, die ihm

gegeben werden können, oder auf der Suche nach irgend einer ‚App‘ ist, der er seine Entscheidungen anvertrauen kann. Die Krise, die wir erleben, hat ganz offensichtlich mit dieser Sackgasse zu tun, welche die Verwirklichung des Ichs nicht nur verhindert, sondern letztlich auch ein unhaltbares Wachstumsmodell unterstützt.

Zu den Beseitigungen jenes Wachstumsmodells und des ihm zugrunde liegenden Vorstellungsraums gehört, wie oben erläutert, die Grenzerfahrung.<sup>7</sup> Dennoch ist gerade die Grenzerfahrung die Möglichkeitsbedingung, damit etwas existieren kann, damit das Leben selbst sich entfalten kann. Die Grenze kann entweder ein *Ende* (entsprechend dem lateinischen *finis, terminus*), oder auch eine *Begrenzung* (im Sinne des lateinischen *cum-finis, limes*) sein, und somit kann sie die Möglichkeit eines Anfangs anzeigen. Ohne Begrenzungen wären alle unsere Schritte unmöglich. Zugleich neigt der Mensch dennoch dazu, fortwährend Grenzen zu überschreiten.

### Der Prozess ständiger Begrenzung und Grenzüberschreitung ist die dem Leben innewohnende Bewegung selbst.

Der Prozess ständiger Begrenzung und Grenzüberschreitung ist die dem Leben innewohnende Bewegung selbst. Einmal mehr findet sich hierzu bei Simmel ein nützlicher Beitrag, wenn er nämlich das Verhältnis von *Leben* und *Form* als Chiffre denkt, um so die Struktur der Wirklichkeit und des Subjekts zu begreifen.<sup>8</sup> Für Simmel verflacht das Leben bekanntlich nicht zu einer rein physischen oder psychischen Spontaneität im Sinne des Vitalismus; es stimmt nicht mit dem reinen kosmischen Prozess überein. Es ist all dies, und mehr als all dies. Das Leben ist ein ständiges Fließen *und* Form. Die Identität des Lebens befindet sich in der Bewegung der Selbsttranszendenz des Lebens. Die beiden Begriffe, derer Simmel sich zu seiner Erklärung bedient, sind zum einen das „*Mehr-Leben*“, das eben die Struktur der Selbstüberschreitung bezeichnet, die dem Leben eignet, und zum anderen das „*Mehr-als-Leben*“, das auf die Ablagerung des Lebens in jenen Formen verweist, die seine Bewegung übersteigen. Die Form ist eine Grenze (die den unbegrenzten Fluss unterbricht), an der sich das Leben der Erfahrung zuwendet, die wir von ihm machen. Simmel beharrt darauf: Das Leben eröffnet sich uns nur in der Zustimmung zur Grenze. Gleichzeitig wird sich das Leben, das Gegenstand unserer Erfahrung ist, das mit Inhalten, Willen, Handlungen, Gedanken, Entscheidungen und verschiedenerlei Verwirklichungen durchwirkte Leben niemals in ihnen erschöpfen. Unser

<sup>7</sup> Dies erweist sich besonders deutlich in Bezug auf die Grenze schlechthin, nämlich bezüglich des Todes. Wenn etwa Georges Bataille das zeitgenössische Ich als „Souverän“ definiert, sagt er von ihm, dass er so „[...] ist, als ob es den Tod nicht gäbe“ (2000, 205; eigene Übersetzung).

<sup>8</sup> Unter den zahlreichen Schriften Simmels zum Thema siehe insbesondere *Lebensanschauung* sowie das unvollendete Fragment *Über Freiheit*, beide aus dem Jahr 1918 (jetzt in GSG 16 und GSG 20).



eigenes *lebendig-seelisches Dasein* bildet einen Ausdruck des Lebens: In diesem neigen die Form *und* der Anreiz, jede Grenze zu überwinden, dazu, sich zu vereinigen.

Innerhalb des technisch-nihilistischen Vorstellungsraums wurde die Grenze lediglich als ein Hindernis betrachtet, das es zu überwinden gilt, in der Überzeugung, dass derjenige, der von einem Ereignis zum nächsten geht und immer weiter geht, den Eindruck gewinnt, er hätte die Fähigkeit, von der Kontingenz Abstand zu nehmen und also frei zu sein. Die Annahme, dass unser Zugang zur Wirklichkeit nicht von den Formen abhängt, impliziert, dass unsere eigene Sichtweise auf die Freiheit sich stets mit einer Grenze auseinandersetzt. Die Freiheit hat ihren Platz innerhalb dieses Verhältnisses von Form *und* Lebensprozess, von Grenze *und* Grenzüberschreitung: Simmel zufolge ließe sich der Mensch als derjenige umreißen, der seine Freiheit auslebt, wenn er an der Grenze zwischen Unendlichem und Endlichem verharret, zwischen der Erfahrung des Endlichen und dem ständigen Sich-Hinauslehnen in Richtung auf das Unendliche.

Deswegen öffnet sich in Bezug auf das Ereignis, das uns entgegenkommt – egal ob wir SchauspielerInnen oder ZuschauerInnen sind –, der Raum der *Antwort*, einer nicht schon definierten Antwort, als ob sie ein „Echo“ wäre, „das mechanisch und ganz und gar erst dann auftritt, wenn eine äußere Bewegung entstanden ist“ (GSG 16, 316). Es handelt sich um eine originelle – wenn auch begrenzte – Antwort, durch die wir als Freiheitswesen sein können, ohne einfach an den Fluss der Dinge angeglichen zu werden. In diesem Sinne bildet für Simmel gerade die Verantwortung (als *Antwort*) die Grundlage für die Freiheit.<sup>9</sup>

**Freiheit ist das ‚seelische‘ (menschliche) Element, das dazu imstande ist, jede Form zu beleben, deren Seele es ausmacht.**

Und damit diese Antwort eintritt, ist für die Freiheit anzuerkennen, dass Erschaffen bedeutet, etwas eine Form zu geben, das auf diese Weise, wenn auch innerhalb seiner Grenze, existiert. Die Freiheit wird so der Illusion völliger Absolutheit entrissen, und sie wird in der menschlichen Erfahrung verankert, welche Alterität, Bindung, Welt und Transzendenz in sich aufnimmt.

Die Handlung, mit der die Freiheit entscheidet, die Wirklichkeit von ‚Leben *und* Form‘ zu bejahen oder zu verneinen, ist auch die Handlung, mit der sie über sich selbst entscheidet, denn es ist eine Handlung, die mit dem Erschaffen neuer sozialer Formen zu tun hat, die beim Festlegen von (für die

<sup>9</sup> So schreibt Simmel: „[...] die Vorstellung der Freiheit, als sei sie eine für sich bestehende Potenz des Individuums, auf die hin nun, relativ zufällig und begrifflich davon unabhängig, seine Verantwortbarkeit eintrete, ist ein Produkt der individualistischen Weltanschauung“ (GSG 4, 209; vgl. Martinelli 2011).

Existenz unerlässlichen) Grenzen nicht die Fähigkeit verlieren sollen, sich als porös zu denken, um so mit dem Dynamismus des Lebens in Kontakt zu bleiben. Dies kann eine fortwährende Erneuerung der existierenden sozialen Formen anregen.

Freiheit ist nichts anderes als das ‚seelische‘ (menschliche) Element, das dazu imstande ist, jede Form zu beleben, deren Seele es ausmacht. Daher ist das Verhältnis, das die Freiheit mit der Wirklichkeit eingehen kann ein Verhältnis, das mit der Zeit das von innen her dynamisiert, was andernfalls dazu neigen würde, zu erstarren.

### Die ‚generative‘ Freiheit

Innerhalb des technisch-nihilistischen Vorstellungsraums wurde die Freiheit im Rahmen des ‚Produktionsparadigmas‘ erfasst: Sie wurde identifiziert mit der ständigen Produktion von Möglichkeiten im materiellen und im quantitativen Sinne, indem die Öffnung des Menschen abgefangen und auf die Zwecke des expansiven technisch-ökonomischen Entwicklungsmodells umgeleitet wurde.

Innerhalb der in gewisser Hinsicht neuartigen Erfahrung einer Massenfürfreiheit in den entwickelten Gesellschaften stellt sich – wie Weber und Simmel bemerken würden – die Frage, ob die Freiheit auf die Annahme jenes Paradigmas festzulegen sei, mit der Gefahr, sich in jenem „stahlharten Gehäuse“ zu verschließen, das „Fachmenschen ohne Geist und Genußmenschen ohne Herz“ (Weber 2016, 171–172) produziert und so das Gefälle zwischen ‚objektiver Kultur‘ und ‚subjektiver Kultur‘ vergrößert, bis „das Ich zerflattert“ (Simmel, GSG 4, 157).

### Der Mensch ist mit Freiheit begabt, auch um Freiheit zu ‚generieren‘.

Die oben umrissenen Übergänge beleuchten die Freiheit neu, angefangen von ihrer inneren Struktur, und betrachten sie als Beziehungserfahrung, deren auflösende Seite nicht absolut ist: Sie ist in der Tat dazu imstande, das Individuum neu an die Wirklichkeit des Anderen anzubinden (da dieser seinem Wesen nach sozial veranlagt ist) sowie an die Wirklichkeit der Grenze (die es dem Leben erlaubt, sich zu entfalten) und der Verantwortung – als der Grundlage der Freiheit –, etwas nicht Voraussehbares ins soziale Leben einzubringen. Diese Wege führen zu einem anderen Paradigma, nämlich zu jenem der ‚Generativität‘.

Dieses geht von einer reduktiven anthropologischen Sichtweise des beherrschenden Vorstellungsraums aus. Der Mensch ist widerstandsfähig und mit Freiheit begabt, und zwar nicht nur, Freiheit auszuüben, sondern auch, Freiheit zu ‚generieren‘, und folglich auch, fortwährend die – relationalen – Voraussetzungen zu reproduzieren, innerhalb derer Freiheit aufblühen kann.

Erik Erikson (1987), der die ‚Generativität‘ im psychologischen Bereich hinsichtlich der Entwicklungsstadien der Persönlichkeit thematisierte, hebt hervor, wie die Handlung des ‚Generierens‘ den Übergang vom Jugend- ins Erwachsenenalter markiert; einen Übergang, der niemals automatisch oder vorhersehbar ist: Um sich nicht zu einer Implosion oder Stagnation zu entwickeln, erfordert dieser Übergang die Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit.

## Sozial generatives Handeln: drei Bewegungen

Die Bewegung des ‚Generierens‘ bildet kein rein individuelles Vorrecht (McAdams/Hart/Maruna 1998). Tatsächlich verursacht sie eine besondere Form sozialen Handelns, die wir im Rahmen unserer seit einigen Jahren andauernden Studien und Feldforschungen als ‚soziales generatives Handeln‘ umrissen haben:<sup>10</sup> ein Handeln, das grundlegend relational ist und das sich, mit Hannah Arendt gesprochen, nicht auf das reine ‚Herstellen‘ reduzieren lässt, sondern die Züge rein menschlichen, also freien Handelns aufweist. Es geht um ein Handeln, das von der Anerkennung einer grundlegenden anthropologischen Bewegung ausgeht: Der Mensch nimmt die Wirklichkeit nicht nur in sich selbst auf (vor allem mittels des Konsums), sondern versetzt sich vielmehr aus sich selbst heraus, indem er in Form des Erschaffens und Generierens etwas ins Leben ruft. Diese überschüssige Dynamik verwickelt die Subjekte in eine Bewegung der Selbsttranszendenz, die sie über sich selbst hinausführt, indem sie den Anreiz des Wunsches und des Lebens begünstigt, das ein ‚Mehr-als-Leben‘ generiert. Das Paradigma der Generativität, das im ‚sozial generativen Handeln‘ empirisch betrachtet wurde, erfolgt in drei Bewegungen:

1. Zur Welt bringen (initiatorische Phase),
2. Sich kümmern (organisatorische Phase),
3. Loslassen (transitorische Phase),

die unter einer überzeitlichen Perspektive auf die Verbesserung der Welt ausgerichtet sind, die die zukünftigen Generationen betrifft.

<sup>10</sup> Das Projekt betrifft die ‚soziale Generativität‘ und wird an der Katholischen Universität Mailand durch ein Team von WissenschaftlerInnen und ForscherInnen erarbeitet, dem auch die Verfasserin des vorliegenden Beitrags angehört. Siehe insbesondere Magatti 2018b. Zur Feldforschung siehe [www.generativita.it](http://www.generativita.it).

### 1. Zur Welt bringen

In der Bewegung des Etwas-Neues-ins-Leben-Rufens entfernt sich die Freiheit von der vereinheitlichenden Praxis und geht weit über die Entscheidung zwischen zwei gegebenen Alternativen hinaus (sie übertrifft bei weitem die Gefahr, sich nicht zu entscheiden). Dies wird zur menschlichen Fähigkeit, einen neuen Weg einzuschlagen, den es andernfalls nicht gegeben hätte, und verhindert, dass die Wirklichkeit lediglich auf ein unbestimmtes Fließen, auf ein bloßes Sich-Wiederholen reduziert wird. Etwas anzufangen erlaubt es, der Welt eine Form zu geben und/oder sie zu verändern: Auf diese Weise realisiert auch das Individuum jenes Gestalt-Annehmen, das es charakterisiert (Pareyson 1995, 2002).

Das generative Handeln kann die Antwort auf eine Herausforderung sein, auf ein unerwartetes Ereignis oder ein zu entwickelndes Erbe, aber auch auf ein Trauma oder eine Situation, die eine sozial relevante Angelegenheit ans Licht bringt.

### Wir wurden geboren, um etwas Neues anzufangen.

Arendt (1958) geht noch einen Schritt weiter, indem sie Freiheit mit Natalität verbindet: Freiheit, die anfängt, ist zur Neuheit fähig, und zwar nicht so sehr aufgrund der technischen Kompetenz des sozialen Akteurs hinsichtlich der verschiedenen Situationen, sondern weil sie reflektiert und das Gedächtnis jener ursprünglichen Neuheit ist, deren Symbol jede/r allein dadurch ist, dass er/sie geboren wurde: Wir wurden ‚geboren, um etwas Neues anzufangen‘, um eine unerwartete und originelle Antwort auf die Ereignisse der Geschichte zu liefern.

Die Freiheit realisiert also das, was sich in der Geburt schon ankündigt: die Bewegung des Herausgehens aus einem Raum, in dem man ‚drinnen‘ lebt, um auf ein ‚draußen‘ zuzugehen, entsprechend der Dynamik, die dem Leben eigen ist. In Bezug auf das freie Handeln behauptet Simmel, dass es „überhaupt nicht zurück auf das Subjekt [schlägt], sondern in der vorwärts strebenden Richtung des Lebens als solchen läuft“ (GSG 16, 420).

Dieses Handeln kann die Form einer künstlerischen, sozialen, kulturellen, wirtschaftlichen oder seelischen Ausrichtung annehmen. Darin wird das Individuum nicht als ein Wesen betrachtet, das einem Mechanismus von Ursache und Wirkung oder der Zufälligkeit der

Ereignisse unterstellt ist, und ebenso wenig einem unbestimmten Vitalismus, der jede Bedeutung gleichwertig macht, sondern vielmehr als jemand, der seiner/ihrer Existenz in Bezug auf etwas anderes als sich selbst eine Richtung geben kann.

Das Element der Neuheit, das durch die generative Freiheit in die Welt gelangt, umfasst die folgenden Bereiche: die expressive, symbolische und relationale Sphäre sowie die Bedeutungen und die sozialen Praktiken, die das soziale Leben ausmachen.

In diesem Zusammenhang ist es nicht unerheblich, dass die Zeichen des Aufkommens neuer Empfindsamkeiten sozialer, ökologischer und kultureller Art, die von einigen Bürgerprotestwellen hervorgerufen wurden, die mit Blick auf die öffentlichen Güter entstanden sind – angefangen bei der Ernüchterung gegenüber dem libertarisch-liberalistischen Mythos –, von einem neuen Geist beseelt sind, der kaum dazu bereit ist, die eben genannten Bereiche hinsichtlich der Zukunft für äußerst unerheblich zu erachten.<sup>11</sup>

Die Erneuerung bildet hier einen Beitrag in Richtung einer pluralen Gesellschaft, sodass sich das Menschliche als ein Teil dieser Bewegung erkennen kann.

## 2. Sich kümmern

Auf das Angehen von etwas Neuen folgt der Übergang, sich um das zu kümmern, was begonnen wurde, damit es in der Zeit fort dauern kann.

**Das Subjekt muss sich entscheiden, wie es mit dem in Dialog treten möchte, was es ins Leben ruft.**

In dieser Bewegung erfährt die Freiheit, dass ihr eigenes relationales Wesen nicht zu Ende geht; und Simmel formuliert hierzu: „Die Freiheit führt nicht nur bis zur Schwelle der That“ (GSG 4, 222). Sie fährt in der getroffenen Entscheidung fort: In seinem Handeln hat sich das Subjekt zu entscheiden, ob und wie es mit dem in Dialog treten möchte, was es ins Leben ruft und dem es begegnet. Es könnte sich z. B. auf das Selbstbild konzentrieren, das sich in seinem Tun widerspiegelt, oder sich dazu entscheiden, das Erschaffene zu beherrschen – oder es sich seinerseits frei entwickeln zu lassen.

Das Subjekt investiert in dieser Phase Ressourcen, es sucht immer neue Wege und Lösungen für die sich bietenden Probleme, es erfin-

<sup>11</sup> Man denke hier z. B. an die sozio-ökonomischen Formen der Co-economy (Lampugnani 2018). In der Forschungsliteratur ist eine einschlägige Untersuchung nach wie vor diejenige von Porter und Kramer (2011), die den Begriff des ‚shared value‘ geprägt haben.

det Strategien, mobilisiert andere Personen. Es handelt sich um eine organisatorische Phase, die sich auf eine langfristige, vollständige Haltbarkeit richtet, die auf Sinnkonstruktion sowie auf Bedingungen der Arbeit/Zusammenarbeit gestützt ist und die Personen aufwertet: kein einfaches Vorgehen, insbesondere angesichts der in der Regel anders ausgerichteten Organisationslogiken, die zumeist zur Leistungsfähigkeit und Erneuerung in einem eminent technischen Sinne neigen (Cecchinato/Tosoni 2018).

In dieser Phase, in der sich der anfängliche Schwung zu einer Form und zu Beziehungsnetzen verfestigt, kommen Elemente des sozialen Lebens ins Spiel, wie zum Beispiel Rollen, Hierarchien, Macht. Deshalb ist auch die dritte Bewegung, die die generative Freiheit auszeichnet, von entscheidender Bedeutung.

### 3. Loslassen

Wenn die Freiheit mit dem Produktionsparadigma nicht übereinstimmt, muss sie notwendigerweise danach streben, weitere Freiheit zu generieren. Wie Simmel ferner geschrieben hat, tritt hier das „Moralprinzip der Freiheit“ hervor, das folgendermaßen lautet: „Handle so, daß die von dir geübte Freiheit zusammen mit der, die dein Handeln den Anderen lässt oder bereitet, ein Maximum ergibt“ (GSG 4, 246). Und in seiner letzten Schrift stellt er die folgende Behauptung auf: „Die Freiheit des Menschen hat ihr Symptom darin, daß er den andern die Freiheit gibt“ (GSG 20, 109). Anders ausgedrückt besteht der Zweck der Freiheit demnach in der Befreiung der Anderen.

### Der Zweck der Freiheit liegt in der Befreiung der Anderen.

In dieser Dynamik wird das, was ins Dasein gebracht wird und dem eine Form verliehen wird, davon befreit, zu einem zu manipulierenden Objekt zu werden. Die dritte Bewegung setzt einen Verlust voraus: Es geht nicht um ein Aufgeben, sondern um eine Bewegung der Freiheit, die die Entfaltung anderer Freiheit ermöglicht.

Aus unseren empirischen Erhebungen<sup>12</sup> geht hervor, dass es generative Organisationen und Initiativen gibt, die die Befähigung der eigenen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, die Förderung ihrer Projekte sowie die Investition in die Zukunft berücksichtigen, und so dynamische und offene Formen

<sup>12</sup> Hierbei beziehe ich mich auf das in Fußnote 10 erwähnte Forschungsprojekt zur ‚sozialen Generativität‘.

des Austauschs mit Anderen und mit dem Umfeld ermöglichen. Auf diese Weise erkennt das Subjekt, dass die Verwirklichung seiner Initiative – und ebenso auch die Möglichkeit mit der Zeit fortzudauern und seine Wirkungen auszudehnen – ‚mit‘ den Anderen und ‚durch‘ die Anderen fruchtbar wird, also nicht ohne die Freiheit der Anderen zu ermöglichen.

### Freiheit ist dynamisch und nicht statisch, sie ist relational und nicht individualistisch.

Die Logik der Freiheit ist ihrem wesentlichen Aufbau nach dynamisch und nicht statisch, sie ist relational und nicht individualistisch. In gewisser Weise vollendet sie sich dann, wenn sie zu einem sozialen Projekt wird: sie vollendet sich im Beisein der Freiheit der Anderen. Eben deshalb impliziert die Freiheit, wie Hannah Arendt (2018) betont hat, fortwährend auch einen Prozess der Befreiung, der jenen gegenüber ausgeübt werden muss, die innerhalb der Gesellschaft, über die verschiedenen Epochen hinweg, weiterhin keine Freiheit genießen.

Auch Isaiah Berlin (2002) hebt den positiven Aspekt der sogenannten negativen Freiheit hervor, also der Freiheit ‚von‘, die eben als Befreiung aus Einmischungen aufgefasst wird, die der Entfaltung der positiven Freiheit im Wege stehen. Die Arbeit der Befreiung (jenen gegenüber, die ihre Grundrechte missachtet sehen, die durch materielle Hindernisse bedrückt sind, die Opfer von Übergriffen werden, die an einem Beziehungsmangel leiden, usw.) ist niemals abgeschlossen und wird nur zu leicht behindert, weshalb es so wichtig ist, sie zu unterstützen, zumal in einer Gesellschaft, die ständig menschliche ‚Abfälle‘ produziert, wie dies heutzutage der Fall ist. Es geht dabei um einen Kampf, der verschiedene Ebenen des sozialen Lebens betrifft: die institutionelle, die ökonomische und soziale, die kulturelle und schließlich auch die intersubjektive Ebene.

### Die Arbeit der Befreiung ist niemals abgeschlossen.

Abschließend möchte ich festhalten, dass die generative Freiheit ein dynamischer und offener Prozess ist, der allen drei genannten Übergängen vorausgeht und alle beteiligten Seiten relational beansprucht. Er neigt also dazu, Beziehungen und dynamische soziale Formen zu erschaffen, die wandlungsoffen, nachhaltig, plural und generationsübergreifend sind.



## Schlussfolgerungen

In den modernen Denktraditionen über das Thema der Freiheit wurde die Freiheit vor allem in ihrer Fähigkeit reflektiert, aufzulösen und abzulösen, wobei sie anhand von quantitativen und materiellen Kriterien definiert wurde. Eine solche Interpretation der Freiheit wurde durch das sozio-ökonomische Entwicklungsmodell verstärkt, das in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts die Realität nach der Logik technischer Systeme gestaltet, die die individuellen Möglichkeiten unbegrenzt erweitern, indem sie die Macht der Medien multiplizieren mit dem Anspruch, die Inbesitznahme der Realität durch das menschliche Wesen zu vergrößern.

Dennoch zeigt das Modell eines unbegrenzten Wachstums gleichzeitig seine Unzulänglichkeiten, wie im Übrigen die wirtschaftliche Krise gezeigt hat. Paradoxerweise besteht das schwache Glied des Systems gerade im Menschen als solchem. In der Tat fand sich der Mensch der für technische Systeme typischen Funktions-, Produktiv- und Leistungslogik unterworfen wieder, ohne Aussicht auf Zukunft und auf Bedeutung.

## Freiheit innerhalb des Paradigmas der ‚Generativität‘ kann neue Formen sozialer Bindung gestalten.

Mit diesem Beitrag wurde der Versuch unternommen, die Freiheit, ausgehend von ihrem inneren Wesen neu zu denken: Ihr relationaler Ursprung innerhalb des Paradigmas der ‚Generativität‘ lässt Freiheit in ihrer Fähigkeit entwickeln, neue Formen sozialer Bindung zu gestalten, die ihrerseits neue soziale Institutionen formen können. Genau darin liegt ein dringendes Bedürfnis der entwickelten Gesellschaften, gerade wenn man bedenkt, wie die fluide Gesellschaft, die mitnichten als Entlastungszustand von den bedrückenden Fesseln gelten kann, inzwischen offensichtliche Probleme aufweist: Eben jene so sehr gepriesene Subjektivität ist schwach geworden, wenn sie die Umrisse eines ‚Menschen aus Sand‘ (Ternynck 2011) annimmt; zerfranste Beziehungen verhindern jedes Nachempfinden von Bedeutung sowie das Annehmen und die Pflege der Wirklichkeit (Stiegler 2010); die Logik der Beherrschung führt in ihren performativen Zügen zu scheinbar leichten, aber doch starren Formen der Regulierung (Gherardi 2018); die Angst vor dem Anderen und vor den globalen Gefahren befördert die Rückkehr zu geschlossenen Verbindungen, die oft in Richtung illiberaler Situationen führen (Bauman 2017).

Die generative Freiheit ist innerhalb des wirklichen Lebens situiert und beinhaltet die Aufmerksamkeit, jenen Pathologien entgegenzutreten, die immer dann auftreten können, wenn eine Schließung gegenüber der Alterität eintritt und wenn das lebendig-seelische Dasein des Menschen selbst in ein technisches Paradigma eingeschlossen wird. Die Wirklichkeit selbst kann also von einer Freiheit belebt werden, die fähig ist, das Leben zu neuen Formen zu führen, die ihrerseits weitere Freiheit generieren.

*Übersetzung aus dem Italienischen  
von Antonio Staude*

## Literatur

- Agamben, Giorgio (2007), *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Milano: Neri Pozza.
- Agamben, Giorgio (2014), *L'uso dei corpi*, Milano: Neri Pozza.
- Anders, Günther (1956), *Die Antiquiertheit des Menschen. Band I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München: C. H. Beck.
- Arendt, Hannah (1958), *The Human Condition*, Chicago/London: University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah (2018) [1966–67], *Die Freiheit, frei zu sein*, München: dtv.
- Bataille, Georges (2000), *L'al di là del serio e altri saggi*, Napoli: Guida.
- Bauman, Zygmunt (1988), *Freedom*, Philadelphia: Open University Press.
- Bauman, Zygmunt (1998), *Globalization. The Human Consequences*, Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt (2001), *Community. Seeking Safety in an Insecure World*, Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt (2017), *Retrotopia*, Cambridge: Polity Press.
- Beck, Ulrich (1997), *Was ist Globalisierung?*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Beck, Ulrich / Beck-Gernsheim, Elisabeth (2002), *Individualization. Institutionalized Individualism and Its Social and Political Consequences*, London: Sage.
- Benjamin, Walter (1985) [1921], *Kapitalismus als Religion*, in: *Gesammelte Schriften. Bd. I*, hg. v. Tiedemann, Rolf / Schweppenhäuser, Hermann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 100–103.
- Berlin, Isaiah (2002), *Liberty*, Oxford: Oxford University Press.
- Boltanski, Luc / Chiapello, Eve (1999), *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris: Gallimard.
- Castells, Manuel (2002), *La nascita della società in rete*, Milano: Università Bocconi Editore.
- Castoriadis, Cornelius (1996), *L'istituzione immaginaria della società*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Cecchinato, Fabio / Tosoni, Simone (2018), *Empowerment and emotions in 'New Management' and in generativity-driven organizations*, in: Magatti, Mauro (Hg.), *Social Generativity. A Relational Paradigm for Social Change*, London/New York: Routledge, 167–187.
- Deleuze, Gilles (1992), *Differenz und Wiederholung*, München: Fink.
- Drucker, Peter (1988), *The coming of the new organization*, *Harvard Business Review* 88, 5–53.
- Ellul, Jacques (1954), *La Technique ou l'Enjeu du siècle*, Paris: Armand Colin.
- Ellul, Jacques (1977), *Le système technicien*, Paris: Calmann-Lévy.
- Erikson, Erik H. (1987), *Childhood and Society*, London: Paladin Grafton Books.
- Foucault, Michel (1975), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris: Gallimard.

- Foucault, Michel (2004), *Naissance de la biopolitique. Cours au collège de France (1978–1979)*, Paris: Edition du Seuil.
- Galimberti, Umberto (1999), *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano: Feltrinelli.
- Gherardi, Laura (2018), *La dotazione. L'azione sociale oltre la giustizia*, Milano/Udine: Mimesis.
- Giddens, Anthony (2008) [1993], *Le trasformazioni dell'intimità*, Bologna: Il Mulino.
- Giaccardi, Chiara / Magatti, Mauro (2001), *La globalizzazione non è un destino*, Roma/Bari: Laterza.
- Guardini, Romano (1925), *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Mainz: Matthias Grünewald.
- Hall, Stuart (1988), *The Great Moving Right Show*, in: Hall, Stuart / Jacques, Martin (Hg.), *The Politics of Thatcherism*, London: Lawrence and Wishart.
- Harvey, David (1990), *The Condition of Postmodernity*, Oxford: Blackwell.
- Harvey, David (2010), *The Enigma of Capital*, London: Profile Books.
- Heidegger, Martin (1977), *The Question Concerning Technology and Other Essays*, New York: Harper.
- Inglehart, Ronald (1990), *Culture shift in advanced industrial society*, Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Lampugnani, Davide (Hg.) (2018), *Co-Economy. Un'analisi delle forme socio-economiche emergenti*, Milano: Feltrinelli.
- Lash, Scott / Urry, John (1994), *Economies of signs and spaces*, London: Sage.
- Lull, James (2000), *Media, Communication and Culture. A Global Approach*, Cambridge: Polity Press.
- Magatti, Mauro (2009), *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Milano: Feltrinelli.
- Magatti, Mauro (2018a), *Oltre l'infinito. Storia della potenza dal sacro alla tecnica*, Milano: Feltrinelli.
- Magatti, Mauro (Hg.) (2018b), *Social Generativity. A Relational Paradigm for Social Change*, London/New York: Routledge.
- Martinelli, Monica (2011), *L'altra libertà. Saggio su Georg Simmel*, Milano: Vita e Pensiero.
- McAdams, Dan / Hart, Holly / Maruna, Shadd (1998), *The anatomy of generativity in Generativity and Adult Development. How and Why we Care for the Next Generation*, Washington: American Psychological Association.
- Pareyson, Luigi (1995), *Ontologia della libertà*, Torino: Einaudi.
- Pareyson, Luigi (2002), *Esistenza e persona*, Genova: Il Nuovo Melangolo.
- Parsons, Talcott (1951), *The social system*, Glencoe: Free Press.
- Pine, Joseph B. / Gilmore, James H. (2000) [1999], *L'economia delle esperienze*, Milano: Etas Libri.

- Plessner, Helmut (1964), *Gesammelte Schriften*. Bd. 4, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Porter, Michael E. / Kramer, Mark R. (2011), *Creating shared value*, *Harvard Business Review* 89, 1/2, 62–77.
- Recalcati, Massimo (2012), Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione, Milano: Cortina.
- Reckwitz, Andreas (2017), *Die Gesellschaft der Singularitäten*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Ricœur, Paul (1993) [1990], *Sé come altro*, Milano: Jaca Book.
- Röcke, Anja (2017), (Selbst)Optimierung. Eine soziologische Bestandsaufnahme, *Berliner Journal für Soziologie* 2, 319–335.
- Röcke, Anja (2019), Selbstoptimierte Lebensführung, Vortrag bei der Tagung „Lebensführung, Lebenskunst und Lebenssinn. Soziologie, Philosophie und Psychologie des Lebens“, Humboldt Universität, Berlin, 24–25 Januar 2019.
- Sandel, Michael J. (2007), *The Case against Perfection. Ethics in the Age of Genetic Engineering*, Cambridge: Harvard University Press.
- Sassen, Saskia (1991), *The global city*, Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Sassen, Saskia (1998), *Globalization and its discontents*, New York: New Press.
- Sassen, Saskia (2002), *Global networks, linked cities*, New York: Routledge.
- Sen, Amartya (1999), *Development as Freedom*, Oxford/New York: Oxford University Press.
- Sennet, Richard (2018), *Building and Dwelling: Ethics for the City*, New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Simmel, Georg (1892/1893), Einleitung in die Moralwissenschaft, in: GSG 4, hg. v. Köhnke, Klaus C. (1991), Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Simmel, Georg (1900/1907), Philosophie des Geldes, in: GSG 6, hg. v. Frisby, David P. / Köhnke, Klaus C. (1989), Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Simmel, Georg (1903), Die Großstädte und das Geistesleben, in: GSG 7, hg. v. Kramme, Rüdiger / Rammstedt, Angela / Rammstedt, Otthein (1995), Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Simmel, Georg (1908), Soziologie, in: GSG 11, hg. v. Rammstedt, Otthein (1992), Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Simmel, Georg (1913), Das individuelle Gesetz. Ein Versuch über das Prinzip der Ethik, in: GSG 12, hg. v. Kramme, Rüdiger / Rammstedt, Angela (2001), Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Simmel, Georg (1910), Hauptprobleme der Philosophie, in: GSG 14, hg. v. Kramme, Rüdiger / Rammstedt, Otthein (1996), Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Simmel, Georg (1918), Lebensanschauung, in: GSG 16, hg. v. Fitzi, Gregor / Rammstedt, Otthein (1999), Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Simmel, Georg (1918), Über Freiheit, in: GSG 20, hg. v. Karlsruhen, Torge / Rammstedt, Otthein (2004), Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Simondon, Gilbert (1969), *Du mode d’existence des objets techniques*, Paris: Aubier Montaigne.
- Simondon, Gilbert (1992), The Genesis of the Individual, in: Crary, Jonathan / Kwinter, Sanford (Hg.), *Incorporations*, New York: Zone Books, 297–319.

- Stiegler, Bernard (2010), *Taking care of youth and the generations*, Stanford: Stanford University Press.
- Stiegler, Bernard (2016), *La Société automatique*, Paris: Fayard.
- Stiegler, Bernard (2017), *Escaping the Anthropocene*, in: Magatti, Mauro (Hg.), *The Crisis Conundrum. How to Reconcile Economy And Society*, London: Palgrave Macmillan, 149–163.
- Stiglitz, Joseph (2002), *Globalization and its Discontents*, New York/London: W. W. Norton & Company.
- Stiglitz, Joseph (2010), *Freefall. America, Free Markets and the Sinking of the World Economy*, New York/London: W. W. Norton & Company.
- Ternynck, Catherine (2011), *L'homme de sable. Pourquoi l'individualisme nous rend malades*, Paris: Edition du Seuil.
- Thrift, Nigel (2005), *Knowing Capitalism*, London: Sage.
- Tomlinson, John (1999), *Globalization and culture*, Cambridge: Polity Press.
- Wallerstein, Immanuel (1988), *The modern world-system. The second era of great expansion of capitalist world-economy*, New York: Academic Press.
- Weber, Max (2016) [1905], *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus*, Wiesbaden: Springer.
- Žižek, Slavoj (1999), *Il grande altro. Nazionalismo, godimento, cultura di massa*, Milano: Feltrinelli.

Massimo Recalcati

# Die Zerstörung des sozialen Bandes und die Hyperaktivität im Diskurs des Kapitalisten

## ABSTRACT

Der Kapitalismus gilt in seinem klassischen Verständnis nicht nur als Produkt rationaler Wirtschaftlichkeit, sondern scheint heute paradigmatisch die liberale Freiheit der Moderne zu verbürgen. Dem kapitalistischen Subjekt ist es erstmals möglich, ohne Einschränkung aufgrund äußerer Zwänge und ohne Verbote durch religiöse oder moralische Systeme, frei seine Bedürfnisse zu stillen und sein Wollen zu verfolgen.

Der vorliegende Beitrag dekonstruiert diese Idee der Freiheit durch die Interpretation des psychoanalytischen Diskurses des Kapitalisten von Jacques Lacan. Er entlarvt den Kapitalismus selbst als totalitäre Ideologie, die anstatt eines gemeinschaftlichen „Herrn“ den Imperativ des Genießens ins Zentrum rückt. Analysiert werden die listigen Mechanismen der Warenzirkulation, die nicht nur mit der Idee einer ständig beschleunigten Akkumulation und Konsumption neue Pathologien befördern, sondern die Beziehungen des Menschen zu seiner Umwelt, den anderen und zu sich selbst tiefgreifend transformieren. Demgegenüber steht der Verweis auf den Diskurs der Liebe, der zur Verwirklichung von Freiheit die negativen Momente von Mangel und Unterbrechung wahr.

*Capitalism – in its classical meaning – is not only a product of rational economic efficiency but today also seems to paradigmatically guarantee the liberal freedom of the modern era. For the first time, the capitalist subject is able to satisfy its needs and pursue what it wants without being limited by external pressures and prohibitions of religious or moral systems.*



*This article investigates the idea of freedom based on the psychoanalytical Discourse of the Capitalist by Jacques Lacan. It unmasks capitalism as a totalitarian ideology that supplants a communal God at the centre with the imperative of enjoyment. It analyses the cunning mechanisms of the circulation of goods, which not only creates new pathologies through the concept of ever-accelerating accumulation and consumption, but fundamentally transforms the relationship between human beings and their environment, the others and themselves. In contrast, the discourse of love maintains negative moments of absence and interruption on the path to realising freedom.*

BIOGRAPHY

**Massimo Recalcati** ist praktizierender Psychoanalytiker in Mailand und lehrt an verschiedenen italienischen und europäischen Universitäten (derzeit Pavia und Verona).

KEY WORDS

Diskurs des Kapitalisten; Freiheit des Konsumenten; Jacques Lacan; Liebe; Mehr-Genießen

Lacans „Diskurs des Kapitalisten“ war ein erster Versuch, die hypermoderne Transformation im Register des Symbolischen zu entschlüsseln, indem er versuchte, die Natur des sozialen Bandes unserer Zeit zu verstehen. Dies tat er vor dem Hintergrund der Mutation, die der Begriff der Freiheit und deren Erfahrung erlitten haben. Letztendlich war dieser Diskurs ein Versuch, Freiheit in einer Zeit der „Verdunstung des Vaters“ und der Auflösung ödipaler Normativität zu definieren. Letztere war die symbolische Grundlage für das Programm der modernen Zivilisation gewesen. Die allgemeine These aus Lacans Reflexion ist, dass sich der Diskurs des Kapitalisten über die Zerstörung jedweder Bindung manifestiert: ein Diskurs also, welcher der verheerenden und nihilistischen Macht des Todestriebes unterworfen ist.

### Der „Diskurs des Kapitalisten“ ist ein Versuch, Freiheit nach der Auflösung ödipaler Normativität zu definieren.

Dieser Diskurs wird in einer berühmt gewordenen Konferenz am 12. Mai 1972 an der Università Statale di Milano beschrieben. Es ist der fünfte Diskurs in der Theorie der Diskurse, die Lacan in den Jahren zuvor im Seminar XVII<sup>1</sup> entwickelt hatte. Dieser befasst sich mit der neuen Konfiguration des kapitalistischen Regimes hinsichtlich dessen, wie es in der Anfangszeit seines historischen Erfolgs charakterisiert worden war. Durch die Formalisierung des „Diskurses des Kapitalisten“ schlägt Lacan gegenüber den klassischen Thesen von Karl Marx und Max Weber eine Art „zweite Phase“ des Kapitalismus und von dessen Ursprüngen vor. Der fünfte Diskurs korrigiert offen die weberianischen Thesen von den ethischen Wurzeln des Kapitalismus: Die weltanschauliche und kulturelle Grundlage für den Erfolg des Kapitalismus liege, so Webers klassische These, in der protestantischen Asketik. Nur Verzicht und Opfer würden *per se* die Anhäufung von Kapital und Produktion von Profit ermöglichen. In dieser Hinsicht ist der lacansche „Diskurs des Kapitalisten“ radikal und absichtlich antiweberianisch. Er versteht Bindung und Profit nicht als Auswirkungen eines „triebhaften Verzichtes“, als Produkte des „Opfers“ oder als Manifestation einer Werkteugend. Der Diskurs des Kapitalisten ist ein Diskurs, welcher einseitig die „gierige Triebfeder“ des Genießens gegen jede Form von Bindung verherrlicht.

Es ist ein Diskurs, der an die Grenzen eines jeden möglichen Diskurses geht. Denn wenn das Konzept von Diskurs – wie im Denken von Lacan – der Versuch ist, das soziale Band zu definieren (*jeder Diskurs organisiert sich durch*

<sup>1</sup> Die vier Diskurse sind jener des „Herrn“, des „Hysterikers“, des „Analytikers“ und der „Universität“. In ihnen werden Wesenszüge sozialer Bindung durchdekliniert. Der fünfte Diskurs hingegen untersucht keine Form sozialer Bindung, sondern deren Auflösung. Vgl. Lacan 2001.

*die signifikante Hemmung des rastlosen Dranges triebhaften Genießens, um die Zivilisierung der Bindungen zu ermöglichen, die die Menschen einen), tendiert hingegen jener des Kapitalisten dazu, jede diskursive Form zu zersetzen. Er tut dies, indem er das Subjekt als reines Triebsubjekt, das zum einsamen Genießen drängt, affirmiert, jegliche Hemmung des Genießens auflöst und somit zum Genießen als der neuen und einzig möglichen Form eines sozialen Gebotes ermuntert.*

Das Blendwerk einer Freiheit des Genießens zerbricht jeden symbolhaften Sinn der Grenze. Selbstaufopferung erscheint in einem Regime, das auf den maßlosen Imperativ vom „Konsum des Konsums“ gründet, völlig widersprüchlich. Der Verzicht auf unvermitteltes Genießen – gemäß der klassischen weberianischen These, die von Freud in „Das Unbehagen in der Kultur“ wieder aufgenommen wurde – verwandelt sich auf höhnische Art und Weise in eine allgemeine Proletarisierung und eine diffuse Prekarisierung.

### Im Zentrum steht die dauerhafte Hektik des Subjektes, das unstillbar nach Objekten giert.

Mangelndes Genießen führt zu einer unbegrenzten Gier, anstatt dass es die ethische Bedingung von Profit bildet. Dies bedeutet, wie Lacan in seiner „Mathematisierung“ des Diskurses des Kapitalisten vorschlägt, das gebarrte Subjekt<sup>2</sup> in die Position des „Agens“ zu setzen, d. h. in jene Position, welche die spezifische Orientierung oder die zugrunde liegende Richtung eines Diskurses definiert. Anders als im Diskurs des Herrn, in welchem durch die Wirkung des Signifikanten ein Mangel erzeugt wird, der dem Subjekt einen Verlust an Genießen aufzwingt und es dafür symbolisch in den Diskurs der Kultur einschreibt, drängt im Diskurs des Kapitalisten der Mangel zwanghaft zu jenem Konsum, mit dem die tödliche Macht des Signifikanten verdrängt werden soll. Das unbegrenzte Angebot an Objekten des Genießens, das der Markt anbietet, ermöglicht eine scheinbare Erweiterung der Freiheit des Genießens. Aus diesem Grund setzt Lacan bei der Formulierung dieses Diskurses das gebarrte Subjekt in die Position des Agens: Es ist nicht mehr das Ideal, das die sozialen Bindungen zusammenführt und orientiert. Es ist nicht mehr die Interdiktion durch das Gesetz, die das Recht auf Bürgerschaft aufrechterhält. Im Zentrum – also in einer dominanten Position – steht die dauerhafte Hektik des gebarrten Subjektes, das unstillbar nach Objekten giert, die die Spaltung überwinden können. Aber die eigentliche List des Diskurses des Kapitalisten besteht darin, dass er Objekte produziert und auf den Markt bringt, die die Nachfrage nicht

<sup>2</sup> In der lacanschen Perspektive ist das Subjekt durch eine Spaltung oder eine Teilung geprägt: Es geht um ein *sujet divisé* (ein gespaltenes Subjekt), das mit einem durchgestrichenen großen S, also mit \$, symbolisiert wird. Die Barre, welche das S durchkreuzt, steht für die innere Differenz des Subjekts, die sich im Wesentlichen der Dimension der Sprache und des Verbots (d. h. dem Symbolischen) verdankt. Dadurch ist das Subjekt sich selbst immer auch fremd und nie völlig selbst-präsent bzw. sich selbst in seinen Wünschen und Ängsten nie ganz durchschaubar. Es ist ein Subjekt, das nicht Herr im eigenen Haus und durch einen Mangel geprägt ist.

stillen, sondern diese letztendlich zwanghaft nähren. Andererseits weist die Erhöhung des gebarrten Subjektes an den Ort des Agens sehr genau auf das Zerbröckeln der orientierenden Kraft des Ideals und der symbolischen Normativität des Gesetzes hin. Sie ist durch die Illusion ersetzt worden, dass es keinen anderen Herrn mehr gibt außer die absolute Freiheit des „reduzierten Subjektes“, um es mit einem Ausdruck von Lipovetsky (2007) zu sagen.

### Wie der Diskurs des Kapitalisten funktioniert

Versuchen wir genauer zu rekonstruieren, wie laut Lacan der Diskurs des Kapitalisten funktioniert (vgl. Lacan 1982):

- A. Die Verbreitung der vom Markt angebotenen Objekte führt zu einem Zustand der permanenten Anregung der Nachfrage.
- B. Das Objekt trägt ein Heilsversprechen mit sich; das ist seine idola-trisch-fetischistische Natur.
- C. Diese Heilsverheißung muss sich jedoch als leer erweisen, um jene Zirkularität des Konsums zu produzieren, die zu unterbrechen es eigentlich versprochen hatte.
- D. Die Leere des Objektes wird durch neue Gadgets ersetzt, die immer wieder neue Mängel beleben, welche dazu bestimmt sind, den Kreislauf des Konsums zu überhitzen („bestimmt zu explodieren“).

Der Umstand, dass Lacan diese Zirkularität kinetisch „hyperaktiv“ versteht, verdient einige weitere Bemerkungen. Diese *Hyperaktivität* muss in enger Verbindung mit der *Inaktivität* des großen Anderen gesehen werden, der im Diskurs des Kapitalisten vergessen scheint, weil – wie wir gesehen haben – jene Schranke fällt, die das Genießen begrenzt, indem sie es verunmöglicht. Wenn die Aktivität des großen Anderen, die, wie wir wissen, die eminente Form einer symbolischen Kastration einnimmt (wo es Aktivität des Anderen gibt, trifft das Subjekt auf das Gesetz der Kastration, das in das Menschliche die Dimension des Unmöglichen einführt), so hat die Hyperaktivität, die Lacan dem Diskurs des Kapitalisten zuschreibt, den Niedergang der Aktivität des Anderen als Grundlage. Es ist der Niedergang, der in der Formel von der „Verdunstung des Vaters“ nachhallt. Die Hyperaktivität im Diskurs des Kapitalisten zeigt die Notwendigkeit, dass die Zirkularität, welche sich zwischen Objekt-Fetisch und Objekt-Leere entwickelt, in einem Zustand der ständigen Beschleunigung stattfindet.

Hyperaktivität, Infernalität, Unerträglichkeit und Geschwindigkeit definieren für Lacan die manische Grundlage dieses Diskurses. Nicht zufällig beschrieb er im Interview *Télévision* (1974) das Manische als „Ablehnung des Unbewussten“.

### Hyperaktivität, Infernalität, Unerträglichkeit und Geschwindigkeit definieren für Lacan die manische Grundlage dieses Diskurses.

Der vom Diskurs des Kapitalisten bestimmte Mensch ist als ein manisches Subjekt ein Mensch ohne Anerkennung des Unbewussten. Seine permanente Erregung, sein Eilen ohne Pausen, Diskontinuitäten, Abwesenheiten, in ständiger Beschleunigung, ständig überhitzt: Das alles definiert ein tragisches Gemisch aus fortdauernder Volatilität der Gadget-Objekte und jener todbringenden Tendenz, welche die psychopathologische Chiffre der Manie offenbart. Das Todesgespenst umspannt die manische Euphorie und ihren scheinbaren Überschwang. Der Höllenritt des kapitalistischen Diskurses – seine grundsätzliche Hyperaktivität – enthält im Kern einen verrückten Nihilismus, der zur Zerstörung jedes möglichen Gemeinwessens führt. Jede Form von Bindung wird abgelehnt, weil die Kastration als symbolisches Prinzip abgelehnt wird, das jede soziale Bindung begründet. Aus diesem Grund unterhält der Diskurs des Kapitalisten eine Bindung, die jeder Bindung widerspricht. Diese „Bindung“, die Bindungen zerstört, hat zwei Eckpfeiler. „Was den Diskurs des Kapitalismus heraushebt, ist dieses – die *Verwerfung* außerhalb aller Felder des Symbolischen [...]. Verwerfung von was? Der Kastration“ (Lacan 2013, 89).

In diesem Fall bedeutet „Verwerfung der Kastration“, dass die Maschine des Diskurses des Kapitalisten nicht auf dem symbolischen Verfahren der Verdrängung gründet, also auf der Aktivität des großen Anderen, sondern auf dessen Ablehnung. Der Mangel und das Begehren, welche Auswirkungen der Verdrängung sind, die von der Sprache eingeführt wird, werden unterdrückt. Ohne irgendein Gesetz läuft das Genießen über; es koppelt sich nicht an ein Begehren, sondern drängt in nihilistischer Weise auf die Vergeudung des Lebens. Der Diskurs des Kapitalisten ist pure Inkarnation des Todestriebes. Insofern erscheint er als ein Diskurs an der Grenze des Diskurses: Wenn die Kastration für die Psychoanalyse die Art und Weise ist, die symbolische Funktion des Gesetzes auszusagen (welches als solches die Aufgabe hat, das Begehren zu humanisieren), besteht der inhumane Charakter des Diskurses des Kapitalisten nicht nur, wie Marx noch dachte, in der Reduktion der menschlichen auf tierische Fähigkeiten – in der

Animalisierung des Menschen zum Arbeitsvieh, zur reinen Arbeitskraft –, sondern im manischen Ablehnen jenes Subjektes des Unbewussten (des Subjektes des Begehrens), unter Ausschluss jenes Prinzips (der symbolischen Kastration), das dem Menschen die schöpferische Möglichkeit des Begehrens zugänglich macht.

### Das Subjekt wagt sich nicht in das Feld der Liebe.

Hierin findet sich also der zweite Eckpfeiler des Diskurses des Kapitalisten: Er lässt „das beiseite, was wir schlechthin die Dinge der Liebe nennen werden.“ (Lacan 2013, 89) Es handelt sich um eine zweite Ablehnung, die tatsächlich „die Dinge der Liebe“ aus dem Diskurs ausschließt. Anstatt das an die Stelle des Anderen zu setzen, was es ursprünglich durch die Aktivität des Anderen (der Sprache) verloren hat, zieht es das Subjekt vor, den ihn konstituierenden Mangel und das daraus wachsende Begehren zu verneinen. Das Subjekt zieht es also vor, sich nicht in das Feld der Liebe zu wagen, sondern diesseitig, im Feld der Turbulenzen zu verbleiben, was dann fatalerweise die kontingente Begegnung mit dem „Anderen Geschlecht“ charakterisiert. Es zieht vor, ein unmenschliches Objekt zum Partner zu wählen, anstatt das verlorene Objekt – das eigene *agalma* – im Feld des Anderen zu situieren.<sup>3</sup> Es zieht vor, die Dinge der Liebe beiseite zu lassen. Und auch das stille Drama, das den Triumph des Objektes im Haushalt der Libido begleitet, die vom Diskurs des Kapitalisten dominiert wird. Der Todestrieb beherrscht einseitig den triebhaften Genuss des Objektes: Der Diskurs des Kapitalisten befreit das Begehren nicht, sondern verdrängt es so weit, dass er die Kastration, die dessen Gesetz ist, ablehnt. Er verspricht die Illusion, jegliche Distanz zwischen dem geteilten Subjekt und dem *Objekt klein a*, zwischen dem Möglichen und dem Unmöglichen, aufzuheben.<sup>4</sup>

3 „Was aus der Psychoanalyse ein einzigartiges Abenteuer und die Entdeckung des Agalma (Götzenbildes) im Feld des Anderen macht“. (Lacan 2007, 370)

4 Mit *Objekt klein a* bezeichnet Lacan ein Moment des unmittelbaren Genießens, welches aufgrund der symbolischen Spaltung des Subjekts eine letztlich immer schon verlorene und damit in der Tat illusionäre Wirklichkeit ungeteilter Einheit darstellt. Es verweist damit aber auch auf den Mangel der Sprache selbst, die in ihrer Differenz das Ganze der Wirklichkeit nie adäquat zu fassen vermag (das Symbolische produziert damit gewissermaßen selbst ein sie immer transzendierendes Moment). Das *Objekt klein a* steht damit für ein sprachlich letztlich nicht wirklich fassbares Mehr, für einen Überschuss, der die Ursache für das Begehren des Subjekts bildet, das danach verlangt, die immer auch als dramatisch und unbefriedigend erfahrene symbolische Differenz der Wirklichkeit aufzuheben.

### Die krampfhafte Freiheit des Konsumenten

Der grenzenlose Individualismus, der den Diskurs des Kapitalisten stützt, ist keineswegs eine Form der Befreiung des Subjektes von der Knechtschaft in den Auseinandersetzungen mit den Herrensignifikanten, die unter Umständen auch einen tyrannischen Charakter des Idealen annehmen können. Er stellt vielmehr eine neue Form der Knechtschaft dar. Wie der Konservative Lacan feststellt, ist der Diskurs des Kapitalisten ganz deutlich eine Form der Unterwerfung und nicht der Befreiung. Marcuse sprach diesbe-



züglich von einer „repressiven Toleranz“: Die Aufhebung der Notwendigkeit von Sublimierung, welche das neue Zivilisationsprogramm eingeführt hat, befreit nicht den Trieb, sondern unterwirft ihn dem Imperativ des Konsums – auf Kosten der Transzendenz des Begehrens. Pasolini (1975) hatte diese epochale Transformation des Kapitalismus als eine wirklich „anthropologische Mutation“ verstanden, die die Position des Subjektes von jener des „Untertanen“ zu der des „Konsumenten“ neu bestimmt. Die neue Macht braucht keine Untertanen mehr, sondern nur noch freie Konsumenten. Es ist nicht mehr das Ideal, das den Verzicht als Bedingung sanktioniert, damit das Subjekt in die Zivilisation aufgenommen wird. Vielmehr ist es der Drang zum Genießen, der eine beispiellose Spaltung des Subjektes animiert, welche nicht mehr in Beziehung zum Signifikanten und dessen Gesetz steht, sondern nunmehr zum Objekt des Genießens, welches durch die globalisierende Universalisierung des Marktes in illusorischer und unbegrenzter Weise verfügbar gemacht wird.

### Die neue Macht braucht keine Untertanen mehr, sondern nur noch freie Konsumenten.

Aus diesem Grund schließt die lacansche Algebra im Diskurs des Kapitalisten das Verhältnis zwischen dem gespaltenen Subjekt und dem *Objekt klein a*, anstatt es zu öffnen, wie es beim Subjekt des Unbewussten der Fall ist. Das Objekt ist nicht verloren, es gibt keinen Hinweis auf einen Mangel, sondern es konsolidiert sich auf illusorische Art und Weise, indem es sich dauerhaft an das Subjekt hängt, als stets für Hand und Mund zur Verfügung Stehendes. Die hyperaktive Maschine des Diskurses des Kapitalisten bewegt sich immer zu schnell, stets unerbittlich, unaufhörlich: Sie reist wie auf „zwei Rädern“ und erreicht eine Höllengeschwindigkeit, die das Subjekt abschafft und die zutiefst ruinöse Seele dieses Diskurses offenbart. Aus diesem Grund nimmt das gebarrte Subjekt in Lacans Formalisierung des Diskurses des Kapitalisten die Position des „Agenten“ ein. Man kommt nicht umhin, seine ironische Chiffre zu erfassen: kein Herr, keine Wurzel, keine Schuld, keine Bindung, keine Kastration, die absolute Freiheit zu genießen. Doch in dieser Pseudo-Herrschaft des Subjektes, das auf sein Dasein des Genießens reduziert ist, in seiner „imaginären Freiheit“ (um den treffenden Titel eines Werkes von Mauro Magatti [2009] über den techno-nihilistischen Kapitalismus aufzunehmen) findet sich das Subjekt als Sklave des Objektes wieder. Es geht um die Verkehrung der Positionen: Der



Konsument wird konsumiert, ja, er selbst wird zum Gegenstand des Konsums, zu einem Gegenstand, der im Diskurs des Kapitalisten vom „Willen des Genießens“ des Anderen konsumiert wird. Das auf einen „Turbo-Konsumenten reduzierte Subjekt, für das Lipovetsky zumindest unter gewissen Umständen noch lobende Worte findet, ist nicht nur, wie der französische Soziologe glaubt, der vernunftgeleitete Herr über seinen Geschmack und die freien Möglichkeiten von dessen Befriedigung. Er ist nicht nur in der Lage, „in jeder Hinsicht jene Möglichkeiten auszunutzen, die sich aus den beiden großen Zielen der Moderne ergeben: nämlich Effizienz und Glück auf Erden“. Sondern er ist auch und vor allem Ausdruck eines von der symbolischen Kastration abgekoppelten Genießens, das ebenso undurchlässig für den Diskurs der Liebe wie antivital ist und das dazu tendiert, den Konsumenten selbst zu konsumieren.

Die entscheidenden Elemente, die den Diskurs des Kapitalisten als anonyme Maschine des Genießens beleben und formen, sind der Ausfall des Ideals und seiner orientierenden Funktion, die Verdunstung der normativen Kraft des Gesetzes sowie das Aufkommen eines neuen Totalitarismus des Objektes des Genießens. Daraus ergibt sich eine extreme symbolische Unsicherheit des Anderen in unserer Zeit: Krise der Politik, der Ideologie, des Religiösen, der Werte, des Bildungsdiskurses; sowie eine Epoche, die post-ideologisch, post-modern, hyper-modern, post-menschlich ist. Es handelt sich um eine Unsicherheit, die das Ergebnis einer Instabilität von Beziehungen darstellt, oder besser von Beziehungen, die das Bindemittel der Instanz des Ideals verloren haben, die also instabil sind – „flüssig“, würde Zygmunt Bauman (2000) sagen –, der reinen Kontingenz des Symptoms ausgesetzt. Was selbst Bauman übersieht: Bindungen scheinen sich dennoch zu kristallisieren, zu verdinglichen, zu verfestigen. Das ist die andere Seite des Diskurses des Kapitalisten. Der Ausfall des Ideals und der Sturz der väterlichen Funktion – in Lacans Terminologie ist das die Krise des Diskurses des Herrn – bringen nicht nur die Liquidierung von Bindungen mit sich, bar jeder symbolischen Orientierung, sondern tendieren auch dazu, die monadische, autistische, narzisstisch feindliche Verdichtung gegenüber dem symbolischen Austausch zu verstärken.

### Die Produktion von Unzufriedenheit

Der Diskurs des Herrn formulierte ein hierarchisches Machtkonzept, indem er eine normative Version des Unmöglichen behauptete, während der

Diskurs des Kapitalisten eine falsche Demokratie der globalen Zirkulation von Konsumgütern und das Recht aller auf deren unmittelbaren und unbegrenzten Konsum verspricht, indem er die Dimension des Unmöglichen auslöscht. In der Perspektive einer diskursiven Topik bedeutet dies, die Barriere aufzuheben, die den Ort der Wahrheit und jenen des Mangels trennt, welche zugleich das gebarrte Subjekt vom Objekt trennt, was das Begehren verursacht. Ausgehend von dieser Aufhebung der Schranke kann der Diskurs des Kapitalisten als ein Kreislauf des kontinuierlichen Recyclings verstanden werden, in dem „alles verbraucht wird“, und zwar in einer drängenden Expansion und in der Illusion, dass in diesem unendlichen Konsum das „Fehlen an Dasein“, welches dem Subjekt innewohnt, endlich gelöst werden kann. Dennoch muss der Diskurs des Kapitalisten, um wirklich zu funktionieren, nicht nur die Behebung der Mangelerfahrung versprechen, sondern dieses Versprechen auch enttäuschen, indem er immer wieder neue Pseudo-Mängel schafft, die den Kreislauf des Konsums unendlich zu nähren vermögen. Und an dieser Stelle wird die Umkehrung des Diskurses des Herrn am deutlichsten: Das verrückte Angebot des zu konsumierenden Objektes tritt an die Stelle des disziplinierenden Verbots des Herrn, welches den Zugang zur Lust einschränkt und für unmöglich erklärt.

### Unsere Zeit ist nicht mehr eine, in der die Massen vom Ideal versammelt werden.

Nach der Analyse von Lacan erzeugt der Diskurs des Kapitalisten Unzufriedenheit. Unsere Zeit ist nicht mehr eine, in der die Massen vom Ideal versammelt werden. Sie ist nicht mehr die Zeit der fanatischen Enthusiasmen, welche aus einem Gefühl der Zugehörigkeit zu einem einzigen, großen Sozialraum entstehen konnten. Unsere Zeit lebt vielmehr den Gegensatz, den der Diskurs des Kapitalisten zwischen erregendem und manischem Effekt erzeugt hat. Dieser Kontrast entsteht aus der Unterdrückung der Grenzen des Genießens und der Tendenz, in ein depressives Gefühl von Fremdheit, von Nicht-Existieren, von Überfluss, von Gleichgültigkeit und Mühe hineinzustürzen. Das Wegfallen der leitenden Vaterfunktion verstärkt die Gefahr eines gleichzeitigen Wegfallens des Subjektes. In diesem Sinn führt die durch den Diskurs des Kapitalisten hervorgerufene Unzufriedenheit eine der heikelsten Ausdrucksformen hypermoderner Unsicherheit fort: Die Unsicherheit kann nicht mehr von der hysterischen Unzufriedenheit zum Ausdruck gebracht werden, welche in keinem Objekt der Welt das (phallische) Objekt zu finden vermag, das den eigenen Mangel füllen könnte. Viel-

mehr ist es eine Unzufriedenheit, die dazu tendiert, die Liebe zu zerstören, welche als einzige Möglichkeit der Übereinstimmung von Begehren und Genießen zu fungieren vermag.

Der Diskurs des Kapitalisten nährt tatsächlich die Illusion, das Problem des „Fehlens von Dasein“ lösen zu können, indem er den symbolischen Bezug zum Anderen umgeht, auf die Liebe verzichtet und den Liebesdiskurs radikal seines Sinnes entleert. Wenn der Diskurs des Kapitalisten ein Diskurs an der Grenze des Diskurses ist, ist er es auch, weil er ein dem Liebesdiskurs gegensätzlicher Diskurs ist. Ist er es auch, weil er *der* der Liebe selbst entgegengesetzte Diskurs ist? Die Neuro-Medizin bleibt eine mit den Engpässen des Liebesdiskurses stark verbundene Medizin (der Neurotiker leidet hauptsächlich aus Gründen der Liebe oder im Fall einer Zwangsstörung, weil ihm der Zugang zu Liebe verunmöglicht ist). Die zeitgenössische Klinik ist keine Klinik des Mangels, sondern der Leere. In dieser neuen Medizin finden wir keine Symptome des Liebeslebens mehr (Hemmungen, Spaltung zwischen Liebe und Begehren, Hindernisse der sexuellen Lust, Schwierigkeiten im Zugang zum Begehren, Unzufriedenheit mit dem Begehren), sondern vielmehr das Fehlen eines Verlangens nach Liebe, eine Gleichgültigkeit dem Liebesdiskurs selbst gegenüber. Es handelt sich um eine Neukonfiguration des sozialen Bandes, das von der Tatsache hervorgerufen wird, dass die neuen Symptome dazu tendieren, den menschlichen und sexuellen Partner durch unmenschliche Partner zu ersetzen (Drogen, Nahrung, Computer, Psychopharmaka, narzisstische Eigenbilder ...).

### Pseudo-Mängel generieren illusorisch neue Objekte, die sich – alternativ zur Liebe – als Lösungsvorschläge für den Schmerz des Existierens anbieten.

Ziel ist es, den *Partner in ein Heilmittel* zu verwandeln, welches einem ermöglicht, aus den unvermeidlichen Turbulenzen herauszukommen, die der Liebesdiskurs notwendigerweise mit sich bringt. Während die hysterische Nicht-Befriedigung bezüglich der Schwierigkeit, in eine Liebesbindung einzutreten, noch fähig bleibt, der Enttäuschung des Ideals zu entgehen, dient die Nicht-Befriedigung, die vom Diskurs des Kapitalisten ausgelöst wird, dem Subjekt ausschließlich als Maschine des Genießens, welche von der Liebe absieht. Während die Hysterikerin die Nicht-Befriedigung dazu nutzt, um das eigene Begehren zu bewahren, erzeugt der Diskurs des Kapitalisten programmatisch eine Nicht-Befriedigung, um jene Nachfrage nach Genießen zu beleben, auf der sein eigenes Funktionieren gründet. Während die Hysterikerin über die Nicht-Befriedigung versucht, ihren Mangel an

Sein (ihr singuläres Begehren) zu retten, erzeugt der Diskurs des Kapitalisten nur Pseudo-Mängel, welche den Zweck haben, illusorisch neue Objekte zu generieren, die sich, alternativ zur Liebe, als Lösungsvorschläge für den Schmerz des Existierens anbieten. Deswegen spricht Lacan von einer allgemeinen Proletarisierung als Folge des Diskurses des Kapitalisten. Der Mangel wird nicht gewahrt, sondern muss produziert und kontinuierlich genährt werden, als wäre er ein Kunstgriff zur anonymen Wiederholung des Genießens des Selbst. Das ist der Grund, weshalb dieser Mangel, den die List des Diskurses des Kapitalisten produziert, auch nichts mit dem Mangel des Daseins des Subjektes zu tun hat, insofern es sich bei Ersterem um einen Mangel handelt, der dem Kreislauf des reinen Konsums unterworfen ist. Es handelt sich um eine Reduktion des Mangels selbst auf eine Leere, die sich nach der eigenen (unmöglichen) Erfüllung sehnt. Während der hysterische Mangel immer mit dem Begehren in Verbindung bleibt, ist jener künstlich geschaffene im Diskurs des Kapitalisten ausschließlich an den todbringenden Zwang des Genießens gebunden. Aus diesem Grund ist der Diskurs des Kapitalisten eher eine Manifestation des Todestriebes als ein Ausdruck der hysterischen Nicht-Befriedigung des Begehrens.

### Zwei Formen des „Mehr-Genießens“

Der Diskurs des Kapitalisten vergöttert nicht das *Objekt klein a* als verlorenes Objekt und als Grund seines Begehrens. Sein Produkt ist nicht das „Mehr-Genießen“ („*plusgodere*“). Letzteres ist lediglich das generative Ergebnis des Gesetzes der Kastration. Diese weckt ein neues Begehren, das ein anderes Genießen erschließt, das Mehr-Genießen eben. Notwendigerweise ist das Gadget-Objekt, das Fetisch-Objekt bzw. das Götzenobjekt, das der Diskurs des Kapitalisten unaufhörlich auf den Markt wirft, vom *Objekt klein a*, welches als Kondensator des Mehr-Genießens fungiert, zu unterscheiden. Für Lacan ist das Erste nur eine „gefälschte“ Darstellung des Zweiten (vgl. Lacan 2001, 97). Warum „gefälscht“? Weil es die Grundlage der Kastration verneint, auf der das Mehr-Genießen seine schöpferische Form aufbaut. Und das ist die These, die Lacan mit Nachdruck aus der *Subversion des Subjektes* schlussfolgert: Allein die durch das Gesetz der Kastration verfügte Ablehnung des (tödlichen) Genießens ist imstande, „auf der verkehrten Leiter des Gesetzes des Begehrens“ ein neues Genießen zu ermöglichen. Dieses neue Genießen – verbunden mit dem Begehren des Subjektes – verkörpert das Mehr-Genießen in seinem eigentümlichsten Aspekt der Af-

firmation. Es ist kein Zufall, dass Lacan im *Seminar XVII* das Konzept des Mehr-Genießens von Marx und seinem Konzept des „*Mehrwertes*“ („*plus-valore*“) ableitet. Beide Konzepte eint, dass sie einer Dialektik von Wegnahme und Zugabe entspringen: Wie beim Marx'schen „*Mehrwert*“, der zunächst von einer Wegnahme ausgeht (der Kapitalist zahlt nicht für einen Teil der Arbeit des Arbeiters, und diese Wegnahme bildet die Grundlage für seinen Profit), so entsteht auch das Mehr-Genießen aus einem Verlust an Genießen, der vom Diskurs des Herren dekretiert wurde, welcher den Zugang zu unbegrenztem Genießen versperrt. Das Mehr-Genießen kompensiert den Raub des Genießens (oder „gedenkt“ seiner), den Marx selbst am Ursprung des kapitalistischen Profits sieht: „[...] *was Marx als Mehrwert und Raub von Lust anprangert. Und doch ist der ‚Mehrwert‘ wie ein Gedenken des ‚Mehr-als-Genießens‘, es ist das Äquivalent von ‚Mehr-als-Genießen‘*“ (Lacan 2001, 96).

### Gadget-Objekte bevölkern die vom Diskurs des Kapitalisten dominierte Welt. Sie finden sich überall.

Wir sehen, warum Lacan den Diskurs des Herrn zum Diskurs aller Diskurse gemacht hat: Der Verlust des Genießens, den die Sprache in das Subjekt einführt – dessen Raub – ist die Bedingung für die Produktion jedes möglichen Mehr-Genießens; und das, obwohl sich ein derartiges Mehr-Genießen nur vor dem Hintergrund dieses Raubes selbst ereignet. In diesem Sinn ist der Diskurs des Herrn die Kehrseite des Diskurses des Unbewussten: Das *Objekt klein a* verdankt seine Existenz als Kondensator des Genießens dem Verlust von Genießen (strukturell sanktioniert durch die Sprache), obgleich jenes selbst [das *Objekt klein a*] eine singuläre Kompensation für diesen Verlust darstellt. Im Unterschied dazu verzerrt der Diskurs des Kapitalisten das *Objekt klein a* als ein verlorenes Objekt und leugnet damit dessen konstitutive Verbindung mit dem Gesetz der Kastration. Er bringt das Windrad von Gadget-Objekten auf den Markt, die nur eine „gefälschte“ Darstellung des *Objektes klein a* sind, insofern sie dieses zwar übertrieben anpreisen, aber seinen Status als „verlorenes Objekt“ verleugnen. Es ist eine „aufgeblasene“ Dimension, die Lacan „verschiedenen“ *Objekten klein a* zuschreibt, welche – einmal in Gadget-Objekte verwandelt – die vom Diskurs des Kapitalisten dominierte Welt bevölkern. Sie finden sich überall, „auf dem Bürgersteig, der herauskommt, in allen Ecken der Straße, hinter allen Fenstern, in der Fülle dieser Objekte, um dein Begehren zu wecken“ (Lacan 2001, 203).

### Die „List“ eines Diskurses, der „zum Platzen bestimmt ist“

In der Konferenz vom 12. Mai 1972 macht Lacan deutlich, dass unsere Zeiten dem Sich-Ereignen des Unbewussten feindlich gesinnt sind. Wenn der Diskurs des Herrn den Diskurs des Unbewussten generiert, kann er dies nur, insofern er das Begehren verdrängt. Demgegenüber führt der Diskurs des Kapitalisten eine völlig andere Schlagrichtung, die sich gegen das Verdrängen richtet: Er bringt das gebarrte Subjekt als Index für eine konvulsive Nachfrage nach Konsum in die Befehlslage. Die herzklopfende und ereignishaft Struktur des Unbewussten, von der Lacan zum Auftakt von *Seminar XI* spricht, scheint hier zu fehlen. Das Register des *automaton* – der Wiederholung desselben – übersteigt das Unbekannte, das Neue, die unbegrenzte Kontingenz des Lebens. Und dieses *automaton* ist es, das der Diskurs des Kapitalisten weitläufig auszunutzen gedenkt: Das konstante In-Bewegung-Sein des Triebes wird gefördert, ohne je irgendeine Befriedigung zu ermöglichen. Im Diskurs des Kapitalisten geschieht die Verschließung des Unbewussten, indem das Begehren vom Genießen abgekoppelt und das Genießen selbst zu einem reinen tödlichen Genießen wird, welches tief nihilistisch und tendenziell dissipativ ist.

### Die Produktion des Mangels wird ebenso wichtig wie die angebotene Illusion seiner Befriedigung.

Mit Lacan haben wir bereits das todbringende Mehr-Genießen von jenem unterschieden, das durch den Filter der Kastration entsteht. Während Letzteres Spuren des Gesetzes an sich trägt, die sich generativ an das Genießen binden – das Mehr-Genießen entspringt dem Einschnitt der Kastration –, produziert sich das andere entgegen dem Gesetz und lehnt das Reale des Unmöglichen (wovon das Gesetz ein symbolisches Indiz ist) ab; es hebt die symbolische Barriere auf, die das Genießen einschränkt und den Platz der Wahrheit von jenem der Abweichung getrennt hält. Statt dem Subjekt Frieden zu schenken, sollen Besitz und Konsum des Objektes in ihm immer neue Unbefriedigtheit nähren. Die Produktion des Mangels wird auf diese Art ebenso wichtig wie die angebotene Illusion seiner Befriedigung. Die Täuschung besteht im perversen Versprechen der Negation des Verlustes, den die Sprache ins Herz des Menschen einschreibt, um das Unmögliche, das in der Erfahrung des Begehrens liegt, zu beseitigen. Die verrückt listige Dimension des Diskurses des Kapitalisten fordert die Unterdrückung jener Schranke, die das Genießen limitiert. Daher rührt sein zutiefst perverses



Wesen: Das vom Diskurs des Kapitalisten produzierte Genießen möchte grenzenlos sein, weil es den Menschen von seiner Kastration heilen möchte.

Die Maschine der Verdrängung, die den Diskurs des Herrn charakterisiert hatte, wird durch eine neue Maschinerie ersetzt, welche Genießen ohne Verdrängung produziert. Das ist ein bisher unbekannter *Totalitarismus des Objektes*, der auf einer paradoxen Eigenart dieses Objektes gründet. Es erscheint als gespaltenes Objekt. Der Diskurs des Kapitalisten stützt sich auf abgöttischen und fetischistischen Glauben ihm gegenüber, auf einen Glauben an die heilsame Macht des Objektes des Genießens, welches so wie es ist imstande sei, den Schmerz des Existierens aufzulösen oder zu heilen. Auf diese Art säkularisiert der Diskurs des Kapitalisten auf brutale Weise das Problem der Transzendenz, indem er dieses in eine hyperhedonistische Kultur überträgt: Das Objekt des Genießens wird zum Fetisch eines Götzen erhoben, dem das Subjekt sein Sein weihet. Es ist ein zentraler Punkt auch in den klassischen Überlegungen von Marx über den Fetisch der Waren: Die Ware wird sozial mit einem Wert aufgeladen, welcher von ihrem Gebrauch absieht, weil er sie entstellt, übersteigt, systematisch verzerrt, um eine möglichst große Dimension von Prestige, Aussehen und Erscheinung als neue Lebensform zur Geltung kommen zu lassen.

Für den Diskurs des Kapitalisten ist das Erlösende der Verdienst von möglichst viel Genuss in möglichst kurzer Zeit. Diese Immanentisierung der Erlösung definiert den Charakter der „Anti-Kastration“ des Objektes und streicht dessen perverse Natur heraus. Tatsächlich ist, wie wir gesehen haben, die Perversion ein Manöver, welches eine Kastration des Anderen ablehnt, indem es strukturelle Haltlosigkeit mit einem absoluten Glauben an das Objekt zementiert. Dieser Glaube fördert die Illusion, dass der Hyperkonsum eine Art (künstliche) Erlösung der Existenz versprechen könne.

### Das Objekt des Genießens täuscht vor, das Subjekt vom Verlust des Genießens heilen zu können, den der Diskurs der Kultur dem Leben des Menschen auferlegt.

Die Verwirrung des Subjektes, seine Spaltung, die immer neu durch beharrliches Angebot angespornt wird, seine grundsätzliche Unruhe schreiben dem Gadget-Objekt die Illusion einer unmittelbaren Befreiung zu, einer Selbstverwirklichung ohne jegliche Zusage von Transzendenz. Das Objekt des Genießens als gefälschte Transfiguration des *Objektes klein a* täuscht vor, das Subjekt vom Verlust des Genießens heilen zu können, den der Diskurs der Kultur dem Leben des Menschen auferlegt. Das ist wirklich eine



perverse Vorstellung. Zuflucht vor Qual und Sehnsucht erhofft man sich nicht über den klassisch religiösen Weg des Verlassens irdischer Güter oder im „Fliehen in eine Hinterwelt“, wie Nietzsche sagen würde, sondern über den hypermodernen Konsumweg, der keine Grenzen zu kennen scheint. Im Gegensatz zum *Objekt klein a*, das den Diskurs des Analytikers bestimmt, erscheint das Objekt hier als konsistent, real, nicht auf Worte reduzierbar, zuverlässig, als nicht der kontingenten Zufälligkeit einer Begegnung mit dem Anderen unterworfen, als stets präsenter Partner, asexuell, als ein Fetisch, der von der instabilen Bühne des sexuellen Austauschs losgelöst ist.

Das Objekt ist einerseits Heilsversprechen,  
andererseits ist es völlig leer.

Laut Lacan besteht die verrückte List des Diskurses des Kapitalisten darin, den fetischistisch-perversen Charakter des Objektes – gleichsam als Schmerzmittel gegen die Spaltung des Subjektes – mit einem nihilistischen Charakterzug zu vermischen, welcher aber eine völlige Inkonsistenz und eine absolute Verwendbarkeit offenbaren würde. Die scheinbare Konsistenz des Marken-Objektes, des Fetisch-Objektes, des Gadget-Objektes, des götzenartigen Charakters eines Konsum-Objektes zeige so ihre gänzlich künstliche Beschaffenheit. Dieses zweite Gesicht des Objektes ist die leere und fragliche Seite jenes Objektes, das den Kreislauf des Marktes befeuert. Wir sind hier genau am Punkt des gespaltenen Charakters eines Objektes, das vom Diskurs des Kapitalisten produziert wird: Einerseits ist das Objekt ein *Heilsversprechen*, andererseits ist es völlig leer. Einerseits ist es Fetisch-Objekt, Marken-Objekt, Götzenobjekt, andererseits ist es ein inkonsistentes Objekt, ein leeres Objekt, ein verschwindendes Objekt, ein fragliches Objekt, ein Objekt des unmittelbaren Konsums, das dazu bestimmt ist, vom Angebot eines neuen Objektes ersetzt zu werden. Einerseits also Verheißung von Ewigkeit, andererseits schnelle Auflösung jeglicher Illusion. Fetischismus und Hedonismus – Götzendienst und Nihilismus – sind die zwei Seiten der einen Medaille im Diskurs des Kapitalisten: Der leere Charakter des Objektes (sein flüchtiges Schicksal, das ihm konstitutive Überholt-Sein) erfüllt die Funktion, die produktive Maschine ständig in Bewegung zu halten, in der Illusion, die Befreiung vom Mangel an Sein verwirklichen zu können. Jedes Objekt muss sich, nachdem es sich als Erlöser präsentiert hat, als unzureichend erweisen, tatsächlich die Erlösung zu verwirklichen, um so sicherzustellen, dass sich das Karussell des Marktes ununterbrochen weiterdreht. Obschon es sich selbst als Lösung anbietet, antwortet das Objekt

nicht auf einen Mangel des Subjektes, weil seine grundsätzliche Leere und sein kontinuierliches Ersetzt-Werden den eigenen Kreislauf erhalten müssen. Damit die Maschine des Marktes dauerhaft in Bewegung bleibt, ist es notwendig, dass das Fetisch-Objekt so schnell als möglich sein täuschendes Wesen offenbart, um in Metonymie durch ein anderes Objekt ersetzt zu werden. Das ist jener „infernale“ und „unerträgliche“ Charakterzug, der „zum Platzen bestimmt ist“. Der Diskurs des Kapitalisten offenbart hierin seine enge Verwandtschaft mit dem Todestrieb.

Und es ist auch das grundsätzliche Paradoxon, das diesen Diskurs prägt. Einerseits verspricht er das Glück auf Erden, indem er das Reale der Kastration verwirft (und sich selbst als Heiler der Spaltung des Subjektes anbietet), andererseits lässt er das Reale wieder zum Vorschein kommen in Form einer Wiederholung bar einer Befriedigung im Konsum von allem. Das erweist sich als völlig todbringend. Der eigentliche Konsum im Diskurs des Kapitalisten ist losgelöst vom Begehren des Subjektes. Es ist ein Konsum bar jeder Befriedigung. Und ein Konsum des Konsums. Ein Konsum bis zur Erschöpfung. Bis zum Tod des Subjektes.

*Übersetzung aus dem Italienischen  
von Moritz Windegger und Isabella Bruckner*

## Literatur

Bauman, Zygmunt (2000), *Liquid Modernity*, Cambridge: Polity Press.

Lacan, Jacques (2007), *Il Seminario. Libro X. L'angoscia (1962–63)*, Torino: Einaudi.

Lacan, Jacques (2001), *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi (1969–70)*, Torino: Einaudi.

Lacan, Jacques (1982), *Radiofonia. Televisione*, Torino: Einaudi.

Lacan, Jacques (2013), *Ich spreche zu den Wänden. Gespräche aus der Kapelle von Sainte-Anne. Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek*, Wien: Turia + Kant.

Lipovetsky, Gilles (2007), *Una felicità paradossale. Sulla società dell'iperconsumo*, Milano: Raffaello Cortina.

Magatti, Mauro (2009), *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Milano: Feltrinelli.

Pasolini, Pier Paolo (1975), *Scritti corsari*, Torino: Einaudi.

Karl Farmer

# Warum handelspolitischer Protektionismus wieder politikmächtig und wirtschaftliche Freiheit zum Phantom wurden

Was die neue Wirtschaftstheorie dazu zu sagen hat

## ABSTRACT

Seit 2018 erheben die USA einseitig Zölle auf Importe von Waren und Dienstleistungen aus dem Ausland, insbesondere aus China. Warum wurde im wirtschaftlich höchst entwickelten Land der Welt ein Politiker Präsident, der ausdrücklich für außenhandelspolitischen Protektionismus eintrat? Warum schätzen US-Wähler und -Wählerinnen die wirtschaftliche Freiheit, billigere ausländische statt teurere heimische Güter kaufen zu können, weniger als das zweifelhafte Versprechen, die heimische Industrie wieder groß zu machen? Ist eigenverantwortliches Wirtschaften zum angstmachenden Phantom geworden, vor dem Donald J. Trump Schutz versprach? Diese Fragen beantwortet der Aufsatz in Anlehnung an neueste wirtschaftstheoretische Arbeiten weltweit führender Ökonomen so: Außenhandelspolitischer Protektionismus ist in den USA wieder politikmächtig geworden, weil im Rahmen der internationalen Angebotspolitik US-Globalisierungsverlierer nicht entschädigt werden konnten, weiße Untere-Mittelklasse-Männer in alten Industriegebieten der USA Statusängste gegenüber Andersfarbigen und Ausländern quälten, sich fast die Hälfte des US-Wahlvolks nicht mehr mit der Nation als Ganzem, sondern nur mit der eigenen sozialen Klasse identifizierte und weil vor Chinas WTO-Beitritt Freihandel-affine Wähler zu Nationalisten und sozial Konservativen wurden. Nach einer wirtschaftsliberalen Interpretation des Naturrechts muss wirtschaftliche Freiheit für sozial Konservative jedoch nicht zum Phantom werden.

*Since 2018 the US unilaterally introduced tariffs on goods and services from abroad, in particular from China. Why did the electorate of the world's leading economic power vote for a politician as president who expressly advocates trade protectionism? Why did US voters sacrifice the economic liberty to buy cheap foreign goods instead of expensive domestic products in exchange for an uncertain promise to make American industry great again? Has autonomous free trade become a spectre Donald J. Trump can protect from?*

*This article answers these questions based on the latest work of globally leading economists: Protectionism against foreign trade has returned to political power in the United States because those that were unable to keep up with market globalisation were unable to find compensation. White middle-class men from struggling industrial regions could blame their insecurities on people of colour and foreigners. Almost half of the US electorate feels disconnected from the country as a whole and only identifies with their own social class. And because voters who supported free trade turned to nationalism and social conservatism in the wake of China becoming a member of the WTO. However, according to an economic-liberal interpretation of natural law, economic freedom does not have to become a villain conservatives have to be afraid of.*

#### | BIOGRAPHY

**Karl Farmer**, Univ.-Prof. i. R. Mag. Dr., Institut für Volkswirtschaftslehre der Karl-Franzens-Universität Graz; Honorarprofessor auf Lebenszeit an der wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Babes-Bolyai Universität Cluj-Napoca.

Volkswirtschaftliche Fachpublikationen in referierten Zeitschriften im Bereich Mikrofundierung der Makroökonomik, Ressourcen- und Umweltökonomik, Internationale Ökonomik und Theorie der ökonomischen Globalisierung, Wachstums- und Innovationsökonomik.

E-Mail: [karl.farmer@uni-graz.at](mailto:karl.farmer@uni-graz.at)

#### | KEY WORDS

Freihandel; Identitätspolitik; Populismus; Protektionismus; soziale Identität; Statusängste; wirtschaftliche Freiheit

## Einleitung

Im Vorjahr hat US-Präsident Donald J. Trump einseitig Importzölle auf Stahl, Aluminium und eine breite Palette chinesischer Waren zum Schutz von US-Arbeitsplätzen verhängt. Warum nur verhalf das Wahlvolk im wirtschaftlich höchst entwickelten Land der Welt einem Politiker an die Macht, der ausdrücklich für *außenhandelspolitischen Protektionismus*, d. h. die staatliche Abschottung heimischer Wirtschaftszweige gegenüber ausländischer Konkurrenz, eintrat? Warum hat fast die Hälfte der US-Wähler und Wählerinnen die wirtschaftliche Freiheit, billigere ausländische statt teurere heimische Güter kaufen zu können, aufgegeben für das zweifelhafteste Versprechen, die heimische Industrie wieder groß zu machen? Ist eigenverantwortliches freies Wirtschaften zum *Phantom* geworden, vor dem ein machtvoll auftretender Präsidentschaftskandidat Schutz versprach?

### Ist eigenverantwortliches freies Wirtschaften zum Phantom geworden, vor dem ein machtvoll auftretender Präsidentschaftskandidat Schutz versprach?

Dass handelspolitischer Protektionismus mit Trumps Wahl zum 45. US-Präsidenten wieder *politikmächtig* wurde, ist für die überwiegende Mehrheit der akademischen Ökonomen besorgniserregend und nur zum Teil verständlich. Besorgniserregend, weil mit der Verhängung von US-Importzöllen die seit siebzig Jahren anhaltende Tendenz *weltweit sinkender Importzölle* ins Gegenteil verkehrt und globale Wohlfahrts- und Wachstumsverluste in Kauf genommen werden. Zum Teil verständlich ist dieser „neue Protektionismus“, weil nach Zollsenkungen einige heimische Wirtschaftszweige (z. B. der US-Stahlsektor) der ausländischen Konkurrenz nicht mehr gewachsen sind, Unternehmen bankrott machen und Arbeitsplätze verloren gehen, Arbeit in anderen Wirtschaftszweigen jedoch nicht sofort oder gar nicht gefunden wird. Daraufhin wenden sich Vertreter der Wirtschaftszweige mit starker Auslandskonkurrenz an die Politik mit dem Ersuchen um Erhöhung von Importzöllen und erhalten diese auch, wenn die Wirtschaftsvertreter (finanzielle und ideelle) Unterstützung für die Regierung zusagen. (Grossman/Helpman 1994)

Diese Erklärung ist jedoch nur zum Teil befriedigend. Die außenhandelspolitische Rhetorik des jetzigen US-Präsidenten war nämlich an breitere Wählerschichten als nur die Mitglieder einzelner Wirtschaftszweige gerichtet. Trumps Botschaften stellen die Vorteile der bisher – über die multilaterale Welthandelsordnung – erzielten Freiheit in internationalen Wirtschafts-

beziehungen mit dem Hinweis auf das „Abschmelzen industrieller Kerne“ und den damit verbundenen Verlust von US-Arbeitsplätzen *grundsätzlich* in Frage. Obwohl in Meinungsbefragungen eine deutliche Mehrheit der US-Bevölkerung für Freihandel eintritt, akzeptierte mit der Stimme für Trump etwas weniger als die Hälfte der US-Wahlbevölkerung die Einschränkung der *wirtschaftlichen Freiheit*, Güter dort zu kaufen, wo sie am *billigsten* sind.

### Materieller Nutzenverlust wird für Nutzengewinn aus der Abwehr des Statusverlusts und der Neuidentifikation mit einer sozialen Gruppe akzeptiert.

Die Erklärung dieser Entscheidung *gegen* das wirtschaftliche Eigeninteresse in den US-Wahlzellen im November 2016 bringt neuerdings Politikwissenschaftler (Mutz 2018) und Ökonomen (Grossman/Helpman 2018; Gennaioli/Tabellini 2018) dazu, neben dem Nutzen aus dem materiellen Güterkonsum auch den *psychosozialen Nutzen* aus wiederbelebten *Nationalstolz* und der *Identifikation* mit einer sozialen Gruppe, die für das eigene *Selbstwertgefühl* bedeutsam ist, als *entscheidungsrelevant* zu sehen. Wie unten ausgeführt wird, erzeugen ökonomische und/oder kulturelle Schocks soziale *Abstiegsängste* und bringen Individuen dazu, sich mit *anderen sozialen Gruppen* als bisher zu identifizieren. Materieller *Nutzenverlust* infolge einer Importzollerhöhung wird für den *Nutzengewinn* aus der Abwehr des Statusverlusts („America great again“) und der Neu-Identifikation mit einer sozialen Gruppe, die nur der *eigenen* ähnlich ist und sich von einer *Fremdgruppe* deutlich unterscheidet, akzeptiert. Diese Neuidentifikation hat es Trump ermöglicht, als politischer Unternehmer Anti-Elite-Vorbehalte („wir“ und „die“) zu schüren (Grossman/Helpman 2018, 20) und die Ängste der weißen unteren US-Mittelschicht (Mutz 2018) vor Statusverlust auszunutzen, um sein Ziel, Präsident zu werden, zu erreichen.

Für den Wahlerfolg eines dezidiert protektionistisch auftretenden Präsidentschaftskandidaten („I am a tariff man“) war nach Winkler (2017) auch das bis dahin herrschende *international-makroökonomische Politikumfeld* förderlich. Seit der *Freigabe* der *Wechselkurse* Anfang der 1970er-Jahre, der *makroökonomischen Angebotspolitik* von Reagan und Thatcher und der *Liberalisierung* des *internationalen Kapitalverkehrs* in den 1980er-Jahren war der Spielraum *nationaler Fiskalpolitik*, negativen Globalisierungsschocks gegenzusteuern, deutlich eingeschränkt. Seit den späten 1980er-Jahren geht es vor allem darum, die *internationale Wettbewerbsfähigkeit* jedes Landes zu erhalten bzw. zu steigern. Das war mit massiven *nationalstaatlichen Interventionsmaßnahmen* zu Gunsten der Globalisierungsverlierer (der



„Zurückgebliebenen“) nicht vereinbar. Die dieser „internationalen Angebotspolitik“ (Winkler 2017) geschuldete „Untätigkeit“ der Vorgänger-Präsidenten nahm Trump zum Anlass, über *handelspolitische Interventionen Tätigkeit* im Interesse der „Abgehängten“ zu beweisen.

### Sozialer Konservatismus ist anscheinend nur um den Preis außenhandelspolitischen Protektionismus' zu haben.

Der wieder erstarkte außenhandelspolitische *Protektionismus* ist nicht nur als (fragwürdige) Politikerreaktion auf gewachsene Auslandskonkurrenz seit dem wirtschaftlichen Aufstieg Ostasiens zu sehen. Wie weiter unten in Anlehnung an Gennaioli und Tabellini (2018) gezeigt wird, sind es auch *kulturelle Schocks* (wie die Straffreistellung von Abtreibung, die Infragestellung der traditionellen Familie, die rechtliche Gleichstellung homosexueller mit heterosexuellen Partnerschaften usw.), welche eine Politik der Abschottung gegenüber dem Ausland verständlich machen. Von den 81 Prozent der US-Evangelikalen, die Trump gewählt haben, nennt bei Nachwahlbefragungen zwar nur ein kleiner Anteil die Anti-Abtreibungskampagne von Trump als Wahlmotiv. Für die meisten war Trump aber dennoch das geringere Übel, was ein Hinweis darauf ist, dass diese Wählergruppe auch die *gesellschaftspolitisch progressive* Politik Clintons verhindern wollte. Zurzeit scheint *sozialer Konservatismus* nur um den Preis *außenhandelspolitischen Protektionismus'* zu haben. Wirtschaftliche Freiheit scheint zum *Phantom*, das man fürchtet, geworden zu sein, und das gerade bei dem Teil der Bevölkerung, der *sozial konservativ* denkt. Aber ist diese aktuell politikbestimmende Opferung wirtschaftlicher Freiheit für eventuell höhere moralische Güter wie z. B. das Recht auf Leben von der Empfängnis bis zum natürlichen Tod aus einer breiteren meta-ökonomischen Perspektive zwangsläufig? Das ist die Frage, die zum Schluss dieses Beitrags kurz<sup>1</sup> behandelt wird.

### Kontrollverlust nationaler Makropolitik und Trumps Protektionismus

Adalbert Winkler (2017) analysiert die Ursachen für Trumps Wahlerfolg primär aus einer *makroökonomischen* Perspektive. Er stellt zunächst fest, dass Trump den Niedergang der industriellen Kerne in den USA und das Stagnieren der Realeinkommen der (unteren) US-Mittelschicht seit den 1980er-Jahren brandmarkte und mit seiner Parole „Make America Great

<sup>1</sup> Dazu wäre eine differenzierte sozial-ethische Analyse nötig. Diese ist jedoch im Hinblick auf die eingeschränkte Fragestellung dieses Beitrags nicht möglich.

Again“ an die „goldenen“ 1950er-Jahre anknüpfte, als die USA nicht nur militärisch, sondern auch ökonomisch „great“ waren.

*„Das Wirtschaftswachstum war [damals] hoch und es herrschte Vollbeschäftigung. Einkommen wie Vermögen waren viel gleicher verteilt als heute, die Arbeitsplätze sicherer und die Chancen für einen gesellschaftlichen und ökonomischen Aufstieg viel größer als heute.“* (Winkler 2017, 117)<sup>2</sup>

Mit seiner Wirtschafts- und Außenhandelspolitik möchte Trump den ökonomisch „abgehängten“ Amerikanern die guten Zeiten zurückbringen, die in den 1950er-Jahren herrschten. Aber ist dies *möglich*, wenn die Präsidenten vor Trump die oben diagnostizierten Fehlentwicklungen nicht zu verhindern vermochten? Dazu beschreibt Winkler (2017) die US-Wirtschaftspolitik der 1950er-Jahre, das Scheitern dieser Politik Anfang der 1970er-Jahre, den neuen Konsens einer „internationalen Angebotspolitik“ (Winkler 2017, 120), Trumps *Abkehr* davon sowie die Rolle *kultureller Faktoren* in Trumps politischem Kalkül.

Winkler führt die ökonomische Blüte der USA in den 1950er-Jahren auf den „nationalen Keynesianismus“ mit hohen Spitzensteuersätzen, expansiver Fiskal- und Geldpolitik und extrem eingeschränkter internationaler Kapitalmobilität zurück. Im Fest-Wechselkurssystem von Bretton Woods mit politisch anpassbaren Wechselkurs-Paritäten blieben die *Leistungsbilanzungleichgewichte* relativ *klein* im Unterschied zu den *großen Leistungsbilanzungleichgewichten* seit der *Liberalisierung* des internationalen Kapitalverkehrs in den 1980er-Jahren. Das Fest-Wechselkurssystem war Anfang der 1970er-Jahre kollabiert, weil die amerikanische Regierung die keynesianische Budgetpolitik als Deckmantel für die Finanzierung teurer Sozialprogramme und des Vietnamkriegs missbrauchte, was zur Inflation und 1971 zur Aufhebung der Bindung des US-Dollars an das Gold durch Präsident Nixon führte.

Das Scheitern des nationalen Keynesianismus an Inflation und außenwirtschaftlichen Turbulenzen bereitete den Weg für die erwähnte *internationale Angebotspolitik*, die nicht um eine ausreichende *gesamtwirtschaftliche Nachfrage* wie im Keynesianismus, sondern um das *gesamtwirtschaftliche Angebot* zunehmend offener Volkswirtschaften besorgt ist. Ziel der internationalen Angebotspolitik ist *international wettbewerbsfähig* zu sein oder es wieder zu werden. Das ist aus mehreren Gründen verständlich: *Erstens* werden die Wechselkurse der Währungen der in den 1970er-Jahren führenden Länder

<sup>2</sup> Winkler (2017) zeichnet die makroökonomische Situation etwas zu rosig. In den 1950er-Jahren erlebte die USA vier Rezessionen mit Arbeitslosenquoten bis 8 Prozent, und das durchschnittliche BIP-Wachstum der USA während der Eisenhower-Präsidentschaft war nur 2,5 Prozent jährlich. (Mitchell 2018) Richtig ist, dass der Anteil der US-Industrie am US-BIP in den 1950er-Jahren fast doppelt so hoch war, wie er heute ist.

seit 1973 durch Angebot und Nachfrage auf den Devisenmärkten bestimmt und nicht mehr von den nationalen Zentralbanken fixiert. *Günstige* nationale Produktionskosten (ein wichtiger Angebotsfaktor) *erhöhen* den realen Wert der *heimischen Währung*. *Zweitens* hat der technische Fortschritt in den Nachkriegsjahrzehnten zu einem dramatischen *Sinken* der *Transport- und Kommunikationskosten* zwischen den damals führenden Industrieländern (ohne Ostblock und kommunistisches Asien) geführt, was Ländern mit *günstigen Angebotsfaktoren* größere Vorteile verschaffte. *Drittens* haben die schlechten Erfahrungen, welche die Länder der „freien“ Welt mit der keynesianischen Nachfragepolitik machten, die Vorzüge einer Politik der *Angebotssteuerung* über Senkung der Spitzensteuersätze, Deregulierung privater Wirtschaftsaktivität und Privatisierung staatlicher Unternehmen in das Blickfeld *wirtschaftlicher Freiheit* zugeneigter Wirtschaftspolitiker (Reagan, Thatcher) gerückt. *Viertens* hat der Zusammenbruch des Bretton-Woods-Systems mit seiner strikten Beschränkung internationaler Kapitalbewegungen den Weg für *internationale Kapitalbewegungen* nach *rein ökonomischem Kalkül* freigemacht: Ein nationalstaatlich gesteuertes Finanzwesen wurde zu einem global marktgesteuerten. All das hat den Aktionsradius nationaler Fiskalpolitik zur Sicherung von Vollbeschäftigung und einer gleichmäßigen Einkommensverteilung deutlich eingeschränkt, es kam zu dem von Winkler (2017, 123) in Anlehnung an Rodrik (2011) bedauerten *Kontrollverlust* nationaler Makropolitik.

## Kontrollverlust nationaler Makropolitik

Von nun an war die nationale Produktions- und Beschäftigungsentwicklung stark von der Entwicklung der *Weltwirtschaft* abhängig. Diese wurde nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion, dem Fall des Eisernen Vorhangs, der Europäischen Integration und dem WTO-Beitritt Chinas sowie der Öffnung anderer bevölkerungsreicher asiatischer Länder (wie Indien) gegenüber dem Weltmarkt um ca. 1.6 Milliarden Anbieter von Arbeitsleistungen größer. Außerdem bot die nun *weltweit* starke *Verringerung* der internationalen Transport- und Kommunikationskosten den Unternehmen in den hoch entwickelten Ländern mit hohen Lohnkosten die Möglichkeit, die Produktion in das billigere Ausland zu *verlagern*. Dies kostete heimische Arbeitsplätze, die von relativ weniger qualifizierten Arbeitskräften besetzt waren. Außerdem hat der *technische Fortschritt*, der mit Computerisierung, Digitalisierung und dem *worldwide web* einherging, die Nachfrage nach *hochqualifizierten Arbeitskräften* beschleunigt und deren Löhne in die Höhe

getrieben, während die Nachfrage nach *weniger Qualifizierten* zurückging und deren Entlohnung trotz Wirtschaftswachstums stagnierte. Schließlich hat die Entwicklung von *internetbasierten Plattformen* die Bedeutung von *intangiblen Unternehmensinvestitionen* gegenüber klassischen Investitionen in Maschinen, Gebäuden und Grundstücken erhöht und die *Gewinne* erfolgreicher *Internetpioniere* enorm gesteigert, während die Einkommen wenig- und mittelqualifizierter weißer US-Amerikaner zurückgingen bzw. stagnierten, was Trump öffentlich beklagt hat.

Für die US-amerikanischen Präsidenten vor Trump waren dies bedauerliche, aber eben *unvermeidliche Folgen* der nun weltweiten (von Teilen Afrikas abgesehen) Arbeitsteilung zwischen weniger und höher entwickelten Ländern. Für die wenigen Kritiker dieses international-wirtschaftspolitischen *laissez faire* wie Rodrik (2011) war dies ein *Politikversagen*, das es Trump ermöglichte, die US-amerikanischen Verlierer der internationalen Angebotspolitik mit einer neuen Form des *Wirtschaftsnationalismus* („I am a tariff man“) für sich zu gewinnen. „Massive Einschränkungen von Freihandel und Zuwanderung sollen dem Nationalstaat seine Handlungsfähigkeit und damit auch seine Verantwortung für die wirtschaftliche Entwicklung zurückgeben.“ (Winkler, 2017, 125) Für Trumps Wähler aus der unteren Mittelschicht war die versprochene Abschottung gegenüber dem Ausland attraktiv, weil in den von Zöllen geschützten Branchen Arbeitsplätze (zumindest kurzfristig) erhalten bleiben und weniger Zuwanderung aus dem Ausland den *Druck* auf die *inländischen Löhne* der weniger Qualifizierten *verringert*. Beides versprach eine Verbesserung der wirtschaftlichen Situation von Trump-Wählerinnen und Trump-Wählern.

### Die Verquickung wirtschaftsliberaler und gesellschaftsliberaler Positionen wird politisch genutzt.

Winkler (2017) weist aber auch auf die Bedeutung *soziokultureller* Faktoren für Trumps Wahlsieg über Clinton hin. Kern dieser Erklärung des Aufstiegs wirtschaftsnationalistischer Politiker ist die Ablehnung *gesellschaftsliberaler* Werthaltungen, wie sie die sozial progressive demokratische Präsidentschaftskandidatin verkörperte. Auch wenn die Verquickung wirtschaftsliberaler und gesellschaftsliberaler Positionen nicht denknotwendig ist, wird genau diese von machthungrigen Politikern genutzt, um für *wirtschaftsilliberale* Politik zu werben und diese auch durchzusetzen. Denn mit *staatlicher Protektion* heimischer Wirtschaftszweige gegenüber billigerer ausländischer Konkurrenz und einer *restriktiven Zuwanderungspolitik* lässt sich

leichter das Versprechen einlösen, *traditionelle (konservative) Werte* in Teilen der Bevölkerung zu schützen. Zusätzlich verspricht eine gesellschaftskonservative Politik unmittelbare *wirtschaftliche Vorteile* für die weißen US-Männer: Konzentrieren sich Frauen wieder auf ihre Rolle als Mütter und Hausfrauen, wird Abtreibung wieder strafrechtlich verfolgt, werden Ehen nur als heterogene Geschlechtsgemeinschaften akzeptiert und rechtlich (finanziell) bevorzugt, wird Zuwanderung aus Gründen der nationalen Sicherheit streng kontrolliert, verändern sich die *Knappheitsverhältnisse* auf den *Arbeitsmärkten* zugunsten der zum Handkuss gekommenen weißen US-Männer. Sie werden als „breadwinner“ wieder gebraucht, weil weniger von den „anderen“ verdrängt. Sie können wieder stolz auf ihr Land sein, genau das, was Trump mit seinem Wahlslogan „Make America great again“ versprach und nun dabei ist umzusetzen. Für Winkler (2017) ist es diese *Kombination* von *soziokulturellen* und ökonomischen Faktoren, welche den Sieg Trumps und die Niederlage der gesellschaftsliberalen Elite erklärt. Für diese war der Rückgang der amerikanischen Industrie durch den Einsatz arbeitssparender Technologien und die Verlagerung der Produktion ins billigere Ausland sowie die wenig kontrollierte Zuwanderung aus dem Ausland „alternativlos“, weil Ergebnis der *weltwirtschaftlichen Entwicklung*.<sup>3</sup> Den von dieser Entwicklung „Abgehängten“ versprach Trump eine Alternative: den *nationalen Kontrollverlust* wegen der internationalen Angebotspolitik durch *Abschottung gegenüber dem Ausland* wieder wettzumachen.

### Trump versprach den von der weltwirtschaftlichen Entwicklung „Abgehängten“ eine Alternative.

Schließlich erwähnt Winkler die *globale Finanzkrise* 2007/2008 und die anschließende *große Rezession* 2009 als *Verstärker* für die Akzeptanz wirtschaftsnationalistischer Politik. Der Beinahe-Kollaps des globalen Finanzsystems und die anschließenden Realeinkommens- und Wachstumsverluste gerade in den hoch entwickelten Ländern haben erstens das *Vertrauen* in das *marktwirtschaftliche System* auch bei jenen Einkommenschichten erschüttert, die bisher immer davon profitiert hatten. Zweitens hat die Politik im Angesicht des drohenden Untergangs des Finanzsystems zu „Rettungsmaßnahmen“ gegriffen, die den *Grundsätzen neoliberaler Wirtschaftspolitik* fundamental *widersprachen*. Die milliardenschwere staatliche Bankenrettung und die billionenschwere unkonventionelle Geldpolitik haben zwar den Kollaps verhindert, aber die politische Elite und die mediale Öffentlichkeit können nicht mehr *uneingeschränkt* die *weltweite*

<sup>3</sup> Es ist darauf hinzuweisen, dass für die Inaktivität der US-Präsidenten vor Trump gegenüber den negativen nationalen Beschäftigungsfolgen der Globalisierung auch die gesellschaftliche Akzeptanz der Weltmarktöffnung in den USA verantwortlich war.

*Marktwirtschaft unterstützen.* Für den binnenwirtschaftlichen Rückzug des interventionistischen Staates über Steuersenkungen und Deregulierung nimmt man *außenwirtschaftliche Freiheitsbeschränkungen* wie jetzt in den USA hin.

### Statusverlust und die Präferenz für protektionistische Außenhandelspolitik

Winkler (2017) führt die Wiederkehr protektionistischer US-Außenhandelspolitik auf die Untätigkeit der US-Regierungen vor Trump, den Verlust von US-Industriearbeitsplätzen durch eine *supranationale* Vollbeschäftigungs- und Umverteilungspolitik abzufedern, zurück. Dazu ist es in der Zeit vor Trump nicht gekommen und wird es auch in naher Zukunft nicht kommen. So bleibt nur innerstaatliche Umverteilung, aber mit Erich Weede (2018, 99) ist zu bezweifeln, ob „innerstaatliche Umverteilung zugunsten der Verlierer von Freihandel ausreicht, um die politischen Folgen der ‚schöpferischen Zerstörung‘ (im Sinne Schumpeters) aufzufangen“. Noch dazu, wenn es gar nicht die individuellen Job- und Einkommensverluste der von der Globalisierung „Abgehängten“ waren, welche die Wahlentscheidung für Trump und gegen Clinton bestimmt haben, wie Diana Mutz (2018) in einer vergleichenden empirischen Analyse von Wählermeinungsbefragungen vor den Präsidentschaftswahlen 2012 und 2016 zeigt. Es waren vielmehr Ängste, den hohen *sozialen Status* als Männer mit weißer Hautfarbe und christlichem Bekenntnis im Nordosten und mittleren Westen der USA („rust belt“) zu *verlieren*, die diese im Vergleich zur Wahl 2012 eher Trump und nicht Clinton wählen ließen.

### Das Gefühl, in seinem Status bedroht zu sein, erzeugt Abwehrreaktionen.

Das Gefühl, in seinem erreichten Status bedroht zu sein, erzeugt *Abwehrreaktionen*. Die *erste* ist, dass der *status quo ante* sowie *hierarchische* soziale und politische Arrangements attraktiver werden. „Thus, conservatism surges along with a nostalgia for the stable hierarchies of the past.“ (Mutz 2018, 331) Die *zweite* Abwehrreaktion besteht darin, die *dominante eigene Gruppe* zu *verteidigen*, *Konformität* der Gruppenmitglieder mit den *Gruppennormen* zu betonen und *andere gesellschaftliche Gruppierungen* abzuwerten („wir“ und „die“). Man *fühlt sich gut*, wenn man zur dominanten Gruppe gehört, und, um diesen Zustand zu erhalten, werden bei Bedrohung kostengüns-



tige Maßnahmen wie die Stimmabgabe für Politiker, die versprechen, die Statusbedrohung zu beseitigen, ergriffen. Zwei Bedrohungen des gefühlten Gruppenstatus sind in den USA nach Mutz (2018) besonders stark: *Erstens* das Gefühl, als *Weißer* gegenüber den aufsteigenden *andersfarbigen* Mitbürgern sich im Abstieg zu befinden. *Zweitens* fühlen sich weiße US-Amerikaner von der wachsenden Abhängigkeit *vom Ausland* bedroht. Dieses Gefühl wird bestätigt durch ökonomische Daten, dass die USA bald nicht mehr die größte Volkswirtschaft der Welt sind und in nicht allzu ferner Zukunft China und Indien den Vortritt lassen müssen. Dazu kommt, dass circa die Hälfte der US-Bevölkerung der Meinung ist, dass der Handel mit dem Ausland (insbesondere mit China) Jobs im Ausland zu Lasten amerikanischer Arbeitsplätze schafft. Der Außenhandel wird als *Null-Summen-Spiel* (= was der eine gewinnt, verliert der andere) gesehen, eine Sicht, die eine *Bedrohung* für die *US-Dominanz* darstellt.

2016 haben sich *erstens* deutlich *mehr* Wähler und Wählerinnen als 2012 für die eher *konservative* republikanische Partei ausgesprochen und *zweitens* haben 2016 erkenntlich mehr Wähler und Wählerinnen als 2012 den *internationalen Handel* *negativ* bewertet. 2016 war überdies der *Abstand* zwischen der durchschnittlichen *Wählermeinung* zum *Außenhandel* und der *wahrgenommenen Position* des Präsidentschaftskandidaten bei Trump deutlich geringer als bei Clinton. Daraus schließt Mutz (2018, 334), „that it was change in how candidates positioned themselves on status threat-related issues [...] that predicted increasing support for the Republican candidate in 2016.“ Und: „[T]he candidates’ changing relative positions on trade account for the greatest net impact on Trump support.“ (Mutz 2018, 336) Nicht so sehr die ökonomischen Probleme in den alten US-Industriegebieten, sondern die *Gefühle* der *Statusbedrohung* der bisher dominanten Bevölkerungsschicht haben die Präsidentschaftswahl 2016 entschieden. Trumps *Wahlslogans* waren *näher* als die seiner Konkurrentin an Positionen der *statusbedrohten* Amerikaner und Amerikanerinnen.

### Identitätspolitik und protektionistische Außenhandelspolitik

Diese Ergebnisse der empirischen Untersuchung von Mutz (2018) weisen auf die Bedeutung von Gruppenstatus bei der Bildung politischer Präferenzen hin. Diesen Hinweis berücksichtigen einige neue Arbeiten von Wirtschaftstheoretikern (Gene M. Grossman und Elhanan Helpman [2018]; Nicola Gennaioli und Guido Tabellini [2018]), in denen diese *psychosoziale*



Komponenten in *polit-ökonomische* Modelle des *Parteienwettbewerbs* einbeziehen. Das Ziel der Modellanalyse von Grossman und Helpman (2018), die anschließend überblicksmäßig dargestellt wird, ist zu erklären, warum ein Zoll auf ausländische Waren (Importzoll) sowohl im *Interesse* der *Wähler* und *Wählerinnen* als auch der politischen Partei bzw. des *Kandidaten*, der den Zoll propagiert, ist.

Grossman und Helpman (2018) stellen zu Beginn fest, dass die in den letzten Jahren in hoch entwickelten Ländern gestiegene Präferenz in der Wählerschaft für eine protektionistische Außenhandelspolitik nicht mehr wie in den 1980er- und 1990er-Jahren mit dem politischen Lobbying von *Sonderinteressengruppen* wie den von Auslandseinfuhren bedrohten Industrien erklärt werden kann. Es sind wesentlich *breitere Bevölkerungsschichten*, die gegen Abhängigkeit vom Ausland und Einfuhren aus dem günstigeren Ausland eingestellt sind. Um diesen von Mutz (2018) für die USA empirisch dokumentierten Meinungswandel zu erklären, ist ein genauer Blick auf Veränderungen in *Politik-Präferenzen* breiterer Wählerschichten nötig. Dabei zeigt sich, dass die handelspolitischen Wählerpräferenzen sich nicht allein am *materiellen Eigeninteresse*, sondern auch am *Wohlbefinden* der Mitglieder jener *sozialen Gruppen*, mit denen sich die betreffende Person *identifiziert*, orientieren. Das ist kein universeller Altruismus, sondern ein *partikulärer*, indem Individuen sich nur um das Wohlbefinden jener Personen kümmern, die ihnen ähnlich erscheinen. Durch ökonomische und kulturelle Schocks ausgelöste *Veränderungen* in der *sozialen Identifikation* können dann unerwartete *Sprünge* in der *Außenhandelspolitik* auslösen.

### Politische Präferenzen orientieren sich nicht allein am materiellen Eigeninteresse, sondern auch an dem ähnlich erscheinender Personen.

Sozialpsychologen definieren *soziale Identität* als „the individual’s knowledge that he belongs to certain social groups together with some emotional and value significance to him of the group membership“. (Tajfel 1974, 31) Die Theorie sozialer Identität „studies how identification with a group influences individual perceptions and behavior“ (Gennaioli/Tabellini 2018, 5). Die mit der Theorie sozialer Identität verwandte Theorie der *Selbstkategorisierung* (Turner et al. 1987) „studies primarily which of the many possible groups (e. g. occupational, religious, etc.) an individual identifies with“ (ebenda). Beide Theorien gehen davon aus, dass Individuen ihre sozialen Bezugsgruppen nach dem *Selbstwert* wählen, den sie aus der *Identifizierung* mit einer bestimmten Gruppe beziehen. Dabei müssen die Indivi-

duen in den Gruppen, mit denen sie sich identifizieren, weder „akzeptiert“ werden noch die als Bezugsgruppe identifizierten Mitglieder ähnliche Ansichten haben wie das Individuum. Vielmehr vergleicht sich das einzelne Individuum mit einem *prototypischen* Bezugsgruppenmitglied und bezieht Befriedigung aus dem *Status*, den die *Bezugsgruppe* in der Gesellschaft genießt. Die Bezugsgruppen als soziale Kategorien unterscheiden sich nach Nationalität, Ethnie, Geschlecht, Beruf, Religion und können je nach politischem, ökonomischem und kulturellem Kontext *bedeutsam* (*salient*) werden.

### Die Selbstwertschätzung steigt, wenn das Individuum sich an die Verhaltensnormen einer sozialen Bezugsgruppe anpasst.

Nach Akerlof und Kranton (2000) bezieht ein Individuum *Nutzen* nicht nur aus dem Konsum von materiellen Gütern, sondern auch aus *Selbstwertschätzung*, die steigt, wenn das Individuum sich an die Verhaltensnormen einer sozialen Bezugsgruppe anpasst. Shayo (2009) modelliert diese Idee so, dass ein Individuum einen *Nutzengewinn* erfährt, wenn es sich mit einer Gruppe mit *hohem sozialen Status* identifiziert, aber *Nutzen einbüßt*, wenn es sich mit einer Gruppe identifiziert, deren prototypisches Mitglied weit von der eigenen Einschätzung bezüglich einer sozialen Kategorie entfernt ist. Shayo (2009) definiert eine *soziales Identitätsgleichgewicht* als einen Zustand, in dem sich die Individuen selbst kategorisieren innerhalb einer Menge von *bedeutsamen* (*salient*) Identitätsgruppen, abhängig von den Handlungsweisen und den Handlungsergebnissen der anderen, wobei die von den Politikern und dem Politikumfeld induzierten Handlungen und ihre Ergebnisse die Identitätsentscheidungen der Individuen bestimmen. Eine Variante des sozialen Identitätsgleichgewichts wenden Grossman und Helpman (2018) auf das *Heckscher-Ohlin-Modell* des Handels von Produkten zweier Industriesektoren zwischen zwei kleinen<sup>4</sup> Ländern an, welche die *Weltmarktpreise* ihrer Produkte als von außen *vorgegeben* betrachten. In jedem Land gibt es nur zwei Produktionsfaktoren, nämlich *höher* und *geringer qualifizierte Arbeit*. Mit diesen wird ein Produkt für den *Export* und ein anderes, das mit einem vom Ausland *eingeführten Produkt konkurriert*, hergestellt. Die Produktion des Exportgutes benötigt relativ viel höher qualifizierte Arbeit, während das Importgut relativ viel geringer qualifizierte Arbeit nutzt. Die besser qualifizierten Individuen zählen sich zur *Oberschicht* der Gesellschaft des Landes, sind aber in der Minderheit, und identifizieren sich selbst mit der „Elite“ des Landes. Die geringer qualifi-

4 Im Peer Review-Verfahren wurde zu Recht darauf hingewiesen, dass das in der Folge dargestellte Modell einer kleinen offenen Volkswirtschaft auf die USA nicht anwendbar ist. Die Vereinigten Staaten von Amerika sind eine große offene Volkswirtschaft vor allem gegenüber China, das US-Präsident Trump mit Importzöllen auf chinesische Produkte bekämpfen möchte. Die große offene unterscheidet sich von der kleinen offenen Volkswirtschaft jedoch nur durch den *Terms of Trade*-Effekt, der besagt, dass durch



zierte Mehrheit identifiziert sich mit der (*unteren*) *Mittelklasse*. Zusätzlich, aber nicht ausschließend können sich die Mitglieder sowohl der Elite wie auch der Mittelklasse mit der breiteren sozialen Kategorie der „Nation“ (z. B. „Amerikaner“) identifizieren. Wie Shayo (2009) nehmen Grossman und Helpman (2018) an, dass der *nicht-materielle Nutzengewinn* aus der individuellen Identifizierung mit einer sozialen Gruppe bestimmter Kategorie mit dem vermuteten Status dieser Gruppe *steigt*. Den Gruppenstatus messen die Autoren anhand des Lebensstandards (*Lohneinkommens*) des durchschnittlichen Gruppenmitglieds. Die *psychologischen Kosten* der *Identifizierung* nehmen dagegen mit dem Abstand der eigenen ökonomischen und kulturellen Charakteristiken des Individuums vom prototypischen Bezugsgruppenmitglied zu. Hierbei kommt die *kognitive Dissonanz* zum Tragen, die auftritt, wenn man sich mit jemandem identifizieren soll, der anders als man selbst ist.

Was das *politische System* betrifft, unterstellen Grossman und Helpman (2018) *zwei Parteien* (wie typisch für die USA) mit fixen ideologischen Konzepten. Die Individuen in ihrer Funktion als Wähler und Wählerin unterscheiden sich in ihrer Präferenz für eine der beiden Parteien. Im Wahlwettbewerb nutzen die Parteien die *Außenhandelspolitik*, nämlich die Höhe eines *Wertzolls* auf das eingeführte Produkt, um damit um Wählerstimmen zu konkurrieren. Ein Individuum wählt eine Partei, wenn die Präferenz für die vorgeschlagene Handelspolitik dieser Partei die Präferenz für die ideologische Konzeption der rivalisierenden Partei überwiegt. Im sozialen Identitätsgleichgewicht konvergieren beide Parteien in Bezug auf die Höhe des Einfuhrzolls.

Für die Zwecke dieser Arbeit ist zentral, ob sich durch die *Einbeziehung sozialer Identitäten* und der *Selbst-Kategorisierung* der Individuen die *Außenhandelspolitik* ändert. Dazu ist zunächst festzustellen, dass in der oben beschriebenen Marktwirtschaft eines kleinen Landes *ohne soziale Identifizierung* der *wohlfahrtsmaximierende* Zoll immer gleich *Null* ist, d. h. komplett *freier Außenhandel* ist wohlfahrtsmaximal. *Wirtschaftsfreiheit* im Inland und *zwischen In- und Ausland* ist für das Gemeinwohl dieses Landes am besten. Das ändert sich, wenn die Individuen die Nutzen und Kosten sozialer Identifizierung in ihrem Nutzenkalkül mit berücksichtigen. Um das Warum und Wie verständlich zu machen, führen Grossman und Helpman (2018, 3) ein *Identifikationsregime* ein, das eine *Liste aller sozialen Bezugsgruppen*, mit denen sich die Bewohner des kleinen Landes *identifizieren*, darstellt. In dem einfachen Modell mit zwei Typen von Individuen gibt es nur *vier* Identifikationsregimes: Höher qualifizierte Individuen können sich mit der *Elite*

einen Importzoll die Preise der Importgüter sinken und das Inland dadurch einen Wohlfahrtsgewinn verzeichnet. Das hat zur Folge, dass zollfreier Freihandel für das Inland nicht mehr wohlfahrtsmaximierend ist und die Effekte der Identitätspolitik nicht mehr so klar hervortreten. Um diese Effekte möglichst klar darstellen zu können, folgt der Autor Grossman und Helpman (2018), die mit Blick auf die USA mit dem Modell einer kleinen offenen Volkswirtschaft argumentieren. Das schränkt die Anwendbarkeit dieses Modell zur Erklärung des neuen US-Protektionismus jedoch nicht wesentlich ein, weil der *Terms of Trade*-Effekt nur die ökonomische, nicht aber die psychosoziale Erklärung der Wählerpräferenz für Protektionismus ändert.

als sozialer Gruppe identifizieren oder nicht, oder sie identifizieren sich mit der *Nation* oder nicht. Ähnlich können sich geringer qualifizierte Individuen mit der *Mittelklasse* oder der *Nation* bzw. mit keinem oder mit beidem identifizieren.

Von besonderem Interesse sind Situationen, in denen eine Veränderung im politischen oder wirtschaftlichen Umfeld zu einer Änderung des *Identifikationsregimes* führt. Ein markantes Beispiel ist die von Mutz (2018) festgestellte Änderung in den Wählerpräferenzen zwischen 2012 und 2016, die meist als ein Wiederaufleben von „Populismus“ interpretiert wird. Müller (2016, 40) folgend, ist Populismus „a specific form of identity politics in which a group of voters rejects the elite members of society’s claims to moral legitimacy“. „Populists do not just criticize elites; they also claim that they and only they represent the true people.“ (Ebenda) Populistische Politiker befürworten *Politiken*, die ihrer Meinung nach zu Recht die *Interessen* der „korrupten“ Segmente der Gesellschaft *missachten*, während sie den Interessen des „realen“ Volkes („kleinen Mannes“) dienen.

### Veränderungen im politischen oder wirtschaftlichen Umfeld können zu einer Änderung des Identifikationsregimes führen.

Um den Schwenk zum Populismus im Modell abzubilden, starten Grossman und Helpman (2018) mit einem Identifikationsregime, in dem sich die geringer Qualifizierten nicht nur als (untere) Mittelklasse, sondern sich mit der gesamten Bevölkerung eines Landes, also auch den *höher Qualifizierten*, identifizieren. Infolge einer *populistischen Revolution* ändert sich das *Identifikationsregime*. Die *geringer Qualifizierten* hören auf, sich mit *all* ihren Mitbürgern und Mitbürgerinnen zu identifizieren, sondern sie setzen die „Nation“ mit ihrer *eigenen Bezugsgruppe* gleich. Die Autoren beschreiben genau die Änderungen in den Modellparametern, die eine solche Veränderung im Identifikationsregime bewirken und untersuchen die Konsequenzen für die Außenhandelspolitik im sozialen Identifikationsgleichgewicht. Sie können zeigen, dass das neue Identifikationsregime einen *diskreten* Sprung zu einem *hohen Importzoll* induziert.

Um die Logik hinter diesen Ergebnissen besser verständlich machen zu können, wird die Modellwirtschaft etwas genauer beschrieben. *Materiellen Nutzen* beziehen sowohl die geringer als auch die höher Qualifizierten aus dem Konsum des Exportgutes und des anderen Gutes, das sowohl im Inland produziert als auch aus dem Ausland importiert werden kann (z. B. Autos). Das typische Wirtschaftssubjekt in der kleinen offenen Volkswirt-

schaft zieht aber auch Nutzen aus der Identifikation mit jenen Gruppen in der Gesellschaft, welche für das Individuum *emotional bedeutsam* sind (*psychosozialer Nutzen*). Der psychosoziale Nutzen hat zwei Komponenten: eine positive und eine negative. Einerseits *steigt* das *Selbstwertgefühl* eines Individuums, wenn es sich als Teil einer *geschätzten Gruppe* sieht, und zwar umso *mehr*, je *höher* der *soziale Status* der Bezugsgruppe ist. Andererseits entsteht *kognitive Dissonanz*, wenn sich ein Individuum mit einer von ihm sehr unterschiedlichen Gruppe identifizieren soll, d. h. die *negative Komponente* des psychosozialen Nutzens ist eine *steigende Funktion* der *Differenz* des materiellen Wohlbefindens des Individuums zum Status einer sozialen Bezugsgruppe, die entweder die „Arbeiterklasse“ (= geringes Durchschnittseinkommen), die „Elite“ (= hohes Durchschnittseinkommen) oder die „Nation“ (= mit dem Bevölkerungsanteil gewichtete Summe des Arbeiterklassen- und Eliteeinkommens) ist. Ein geringer oder höher qualifiziertes Individuum wird sich mit *der* sozialen Gruppe identifizieren, für die der *psychosoziale Gesamtnutzen* (Identifikationsnutzen minus Identifikationskosten) *nicht negativ* ist, andernfalls identifiziert es sich nicht. Unter bestimmten Annahmen verbleiben für jedes Qualifikationsniveau nur mehr zwei Möglichkeiten der Identifikation: entweder mit der jeweils eigenen Gruppe oder mit der breiten Nation oder auch nicht. Die *vier* Identifikationsregimes sind:

- (0,0) = weder die geringer noch die höher Qualifizierten identifizieren sich mit der Nation,
- (0,1) = die höher Qualifizierten identifizieren sich nicht mit der Nation, wohl aber die geringer Qualifizierten,
- (1,0) = die höher Qualifizierten identifizieren sich mit der Nation, die geringer Qualifizierten nicht,
- (1,1) = sowohl geringer als auch höher Qualifizierte identifizieren sich mit der Nation.

Der Wettbewerb der beiden Parteien mit klar unterscheidbaren ideologischen Positionen um die Wählerstimmen führt zum Ergebnis, dass Politiken vorgeschlagen werden, welche die Summe der Wählernutzen so groß wie möglich machen. Als Politikinstrument wird ein Wertzollsatz  $t \geq 0$  gewählt, der den Inlandspreis des Gutes  $p$ , das importiert wird, um den Zollsatz gegenüber dem Weltmarktpreis  $q$  erhöht:  $p = (1 + t)q$ . Welcher Wertzollsatz ist das Ergebnis des politischen Wettbewerbs? Wie man intuitiv vermuten kann, ist die Beziehung zwischen dem *Inlandspreis* des *Import-*



gutes und den Lohneinkommen der weniger und höher Qualifizierten für die optimale Politik bedeutsam. Die Löhne der weniger bzw. höher Qualifizierten reagieren auf den Inlandspreis des Importgutes nach dem berühmten *Stolper-Samuelson-Theorem*: Ein durch den Zoll höherer Preis des Importgutes lässt den Lohn der weniger Qualifizierten mehr als proportional zur Preiserhöhung steigen, d. h. der Reallohn der weniger Qualifizierten steigt, während der Reallohn der höher Qualifizierten sinkt. Ein höherer Zoll verringert demnach die Lohnungleichheit.

Summiert man den individuellen Gesamtnutzen über beide Qualifikationsgruppen, erhält man jene *politische Zielfunktion*, die durch die Wahl des Wertzollsatzes maximiert wird – unter der Nebenbedingung, dass alle Identitätsentscheidungen *individuell rational* sind. Wenn sich eine oder beide Qualifikationsgruppen mit der Nation identifizieren, taucht in der politischen Zielfunktion (= Gesamtnutzenfunktion) die Lohndivergenz zwischen höher und weniger Qualifizierten auf. Dann wird die *Abneigung* gegen Lohnungleichheit zu einem Element der Außenhandelspolitik. Allerdings nicht, weil die Wähler Fairness schätzen, sondern weil man bei Identifikation mit der Nation als ganzer einen Preis für die Identifikation mit Ungleichen zahlt. Den will man über den Zoll so gering wie möglich halten. In Anlehnung an Grossman und Helpman (2018, 12, 18) werden in Abb. 1 die optimalen Zollsätze (Inlandspreise) gezeigt, welche die Politik unter den vier Identifikationsregimes wählt, und es wird veranschaulicht, warum es zu einem sprunghaften Anstieg des Zollsatzes bei Populismus kommt.

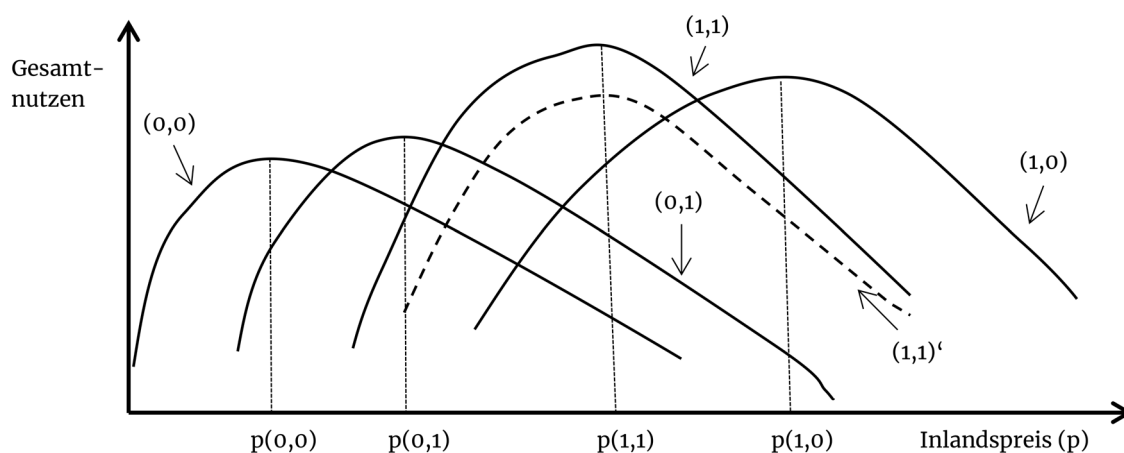


Abb. 1: Wohlfahrtsmaximale Inlandspreise in den vier Identifikationsregimen und „populistische“ Revolution. Quelle: Abb. 1 und 2 bei Grossman/Helpman 2018, 12, 18. Eigene Bearbeitung.

In der Abb. 1 ist auf der waagrechten Achse der Inlandspreis des Importgutes  $p$  und auf der senkrechten Achse das davon abhängige Gesamtnutzenniveau aufgetragen. In der Abbildung sind vier stark gezeichnete und eine unterbrochene, umgekehrt U-förmige Kurven dargestellt, welche die Verläufe der Gesamtnutzenfunktion für die vier Identifikationsregimes  $(0,0)$ ,  $(0,1)$ ,  $(1,1)$ ,  $(1,0)$  sowie  $(1,1)'$  zeigen. Die ganz linke Kurve, mit  $(0,0)$  bezeichnet, entspricht dem Identifikationsregime, in dem sich weder die geringer noch die höher Qualifizierten mit der Nation identifizieren. Die von links nach rechts gesehen nächste Kurve, die mit  $(0,1)$  bezeichnet ist, symbolisiert das Identifikationsregime, in dem sich nur die geringer Qualifizierten auch mit der Nation identifizieren. Die in der Mitte gelegene Kurve, die mit  $(1,1)$  indiziert ist, entspricht dem Identifikationsregime, in dem sich sowohl die weniger als auch die höher Qualifizierten auch mit der Nation identifizieren. Die am weitesten rechts befindliche Kurve stellt das Identifikationsregime  $(1,0)$  dar, in dem sich nur die höher Qualifizierten mit der Nation identifizieren.

In Abb. 1 wird das globale Nutzenmaximum zunächst beim Inlandspreis  $p(1,1)$  mit dem Zollsatz  $t(1,1) = [p(1,1) - q]/q$  erreicht. Wenn die Politiker diesen Zollsatz festlegen, kann man zeigen, dass sich die beiden Wählergruppen mit dem herrschenden *Identifikationsregime* im *Eigeninteresse* identifizieren. Das gilt auch für die Inlandspreise  $p(0,1)$  und  $p(1,0)$ , und auch für die *Freihandelspolitik*, bei welcher  $t(0,0) = 0$  und daher  $p(0,0) = q$  ist. Wird das globale Nutzenmaximum bei einem Zollsatz von Null erreicht, identifizieren sich beide Qualifikationsgruppen jeweils nur mit ihrer eigenen sozialen Gruppe, aber nicht mit der Nation als Ganzes. Der optimale Zoll ist wie *ohne soziale Identifikation* gleich Null, obwohl sowohl die weniger wie auch die höher Qualifizierten sich mit der jeweils eigenen sozialen Gruppe identifizieren, d. h. sich um das Wohlergehen der anderen in der *eigenen* Gruppe sorgen. Es kommt dennoch zu *keiner Protektion* der heimischen Wirtschaft, weil die Interessen der weniger Qualifizierten genau den Interessen der höher Qualifizierten *entgegengesetzt* sind und sich ihre Interessen *neutralisieren*: Während die weniger Qualifizierten einen Zoll gegenüber dem Freihandel präferieren, möchten die höher Qualifizierten einen negativen Zoll (= Einfuhrsubvention).

Wird dagegen das globale Nutzenmaximum bei  $p(1,0)$  erreicht – hier identifizieren sich nur die höher Qualifizierten mit der Nation –, dann enthält die zu maximierende Nutzenfunktion neben dem aggregierten materiellen Nutzen eine Komponente, die mit der *Lohndifferenz abnimmt*. Das sind die *psychischen Kosten* für die höher Qualifizierten, wenn sie sich nicht nur mit



Ihresgleichen identifizieren. Weil mit höherem Zoll die Lohnungleichheit sinkt, ist im Nutzenmaximum der Zollsatz *größer* als *Null* und sogar größer als beim Inlandspreis  $p(1,1)$ , wenn der Bevölkerungsanteil der höher Qualifizierten nicht zu groß ist. Ähnlich geht die Argumentation beim Identifikationsregime  $(0,1)$ . Bürger und Bürgerinnen votieren also für *außenwirtschaftliche Protektion*, wenn die Identifikation (über die Nation) mit der anderen sozioökonomischen Gruppe *psychische (Dissonanz-)Kosten* verursacht.

### Was passiert, wenn sich die geringer Qualifizierten nicht mehr mit der gesamten Nation, sondern nur mehr mit dem Prototypen der Arbeiterklasse identifizieren?

Nun komme es zu einem *Wandel* in der *Selbstidentifikation* der geringer Qualifizierten, und zwar so, dass die geringer Qualifizierten, die sich vorher mit der gesamten Nation identifiziert hatten, sich nur mehr mit dem *Prototypen* der *Arbeiterklasse* identifizieren. Das Identifikationsregime wechselt von  $(1,1)$  zu  $(1,0)$ . Die höher Qualifizierten werden als „korrupte Elite“ *punziert*, mit der sich die *untere Mittelklasse* nicht mehr *identifizieren* kann. Die Einführung arbeitssparender Technologien (IT und Roboter) oder ein geringerer Weltmarktpreis wegen billiger Auslandskonkurrenz (einzeln oder zusammen) lösen diesen *Wechsel* im Identifikationsregime aus, der einen *diskreten Sprung* im optimalen Zollsatz induziert.

Vor dem Regimewechsel erreicht die aggregierte Nutzenkurve ein globales Maximum beim Inlandspreis  $p(1,1)$ . Wenn z. B. neue Technologien die Arbeitsproduktivität erhöhen, verschiebt sich die  $(1,1)$ -Kurve nach unten und leicht nach rechts, wie die strichlierte Kurve  $(1,1)'$  unterhalb der  $(1,1)$ -Kurve in Abb. 1 zeigt. Dabei liegt der Hochpunkt der  $(1,1)$ -Kurve nur knapp über dem Hochpunkt der  $(1,0)$ -Kurve. Nach der Verschiebung der  $(1,1)$  Kurve nach unten wird der *Hochpunkt* der  $(1,0)$ -Kurve zum *globalen Maximum*. Anstelle einer kleinen Anhebung des Zollsatzes, wenn das globale Maximum auf der  $(1,1)'$ -Kurve zu liegen käme, wird nun der Zollsatz von der Politik sprunghaft von  $t(1,1) = [p(1,1) - q]/q$  auf  $t(1,0) = [p(1,0) - q]/q$  erhöht, um dem Wechsel in der sozialen Identifizierung der geringer Qualifizierten Rechnung zu tragen, und das, wenn der Anteil der höher Qualifizierten an der Bevölkerung nicht zu groß ist. Denn es sind zwei *gegenläufige Kräfte* am Werk: Einerseits erzielt die Gruppe der geringer Qualifizierten *keinen Nutzengewinn* mehr aus der Identifizierung mit der Nation als Ganzen, was den Umverteilungsnutzen einer Zollerhöhung verringert, andererseits fallen nun die *psychischen Dissonanzkosten* der Identifizierung mit

„Andersartigen“ weg, was *Protektion* weniger kostspielig macht. Die *Protektion* nimmt zu, wenn der letzte Effekt *stärker* als der erste ist, und das ist genau in der Abb. 1 der Fall.

Aus *rein ökonomischer Sicht* ist protektionistische Außenhandelspolitik in einer kleinen offenen Volkswirtschaft *irrational*, weil sie dem *Eigeninteresse* des Durchschnittsbürgers zuwiderläuft. Das gilt nicht mehr, wenn man das individuelle *Eigeninteresse* nicht auf den Nutzen aus dem Güterkonsum beschränkt. Als *soziales Wesen* orientiert sich eine rationale Wählerin nicht nur an den voraussichtlichen Effekten eines Wahlprogramms auf ihren *materiellen Nutzen*, sondern auch an *psychischen Größen* wie Stolz, soziale Akzeptanz und Selbstwert. Sie entscheidet sich für jene Politik, welche sie *seelisch zufrieden*, aber *nicht notwendigerweise reich* macht. Die Sozialpsychologie lehrt, dass *seelische Zufriedenheit* und *Selbstwert* zum Teil daher kommen, dass das Individuum sich als Mitglied einer *sozialen Bezugsgruppe* sieht. Das Individuum sucht *Bestätigung* von anderen und möchte *dazu gehören*. Der Einzelne identifiziert sich mit *Mitmenschen*, die er *schätzt*, er erlebt *Genugtuung*, wenn die *Bezugsperson erfolgreich* ist, *Unbehagen*, wenn die *Bezugsperson nicht erfolgreich* ist. Daher ist es naheliegend, das *Wohlergehen* von anderen, mit denen sich jemand *identifiziert*, als Teil der *eigenen Bedürfnisbefriedigung* zu sehen und Politiken zu unterstützen, die den *Bezugspersonen* wie einem *selber* nützen. *Identitätspolitik* ist dann die logische Konsequenz dieses Denkens. *Protektionistische Außenhandelspolitik* als Teil dieser *Identitätspolitik* maximiert den *materiellen* und *psychosozialen* Nutzen des Durchschnittsbürgers in der kleinen offenen Volkswirtschaft.<sup>5</sup>

### Identitätspolitik ist die logische Konsequenz.

Identifizierung ist völlig freiwillig und lässt sich nicht von außen erzwingen. Insoweit Identität *Selbstkategorisierung* widerspiegelt, wird sie auf *wirtschaftlichen* und *kulturellen Wandel* reagieren. Weil Identität politische Präferenzen beeinflusst, beeinflussen Veränderungen des Identifikationsregimes politische Ergebnisse. Soziale Identifizierung erfolgt in diskreten (sprunghaften) Schritten: Man ist Teil einer *Eigengruppe* (In-Group) oder Teil einer *Fremdgruppe* (Out-Group). Starke Veränderungen in den politischen Präferenzen, die als „populistische Revolution“ bezeichnet werden, sind seit 2015 in den USA und anderen reichen Ländern zu beobachten. *Populismus* wird als *Identitätspolitik* verstanden, wo sich der Einzelne nicht mehr *breit* mit der *Nation*, sondern enger mit seiner *eigenen Bezugsgruppe* identifiziert. Die andere „elitäre“ Gruppe wird als korrupt punziert, und die

<sup>5</sup> Das gilt genauso in einer großen offenen Volkswirtschaft wie der USA, weil der *Terms of Trade*-Effekt in der großen offenen Volkswirtschaft die psychosozialen Nutzenkomponenten nicht tangiert.

*geringer Qualifizierten* sehen die *Elite* nicht mehr als *berechtigte Quelle* ihres *nationalen Stolzes*. Es kommt zu einem Wandel im Identifikationsregime von *breit* zu *eng*, unabhängig davon, ob das technischer Fortschritt oder die Globalisierung verursacht hat. Wenn der Anteil der Elite an der Bevölkerung nicht zu hoch ist, wird Außenhandelsprotektion abrupt eingeführt, selbst wenn nicht die billigeren Importe der Auslöser sind.

### Einstellungsverzerrung, politische Spaltung und Protektionismus

Wie Grossman und Helpman (2018) fragen auch Andrea Gennaioli und Guido Tabellini (2018) nach den Mechanismen hinter der in den letzten Jahren gestiegenen *Präferenz für protektionistische Handelspolitik*. Im Unterschied zu jenen Autoren ist in ihrem polit-ökonomischen Modell Identifikation nicht auf den Status bezogen, sondern beeinflusst die Politik durch *Einstellungen (beliefs)* der Wählerinnen und Wähler. Wie die Politikwissenschaft zeigt, haben Wählereinstellungen oft die Eigenschaft, *verzerrt* zu sein und (angstmachende) Fakten zu übertreiben. So zeigen Alesina et al. (2018), dass sowohl US- wie auch EU-Bürger die tatsächliche Anzahl der im Land lebenden Zuwanderer um ein Mehrfaches überschätzen, wobei die Überschätzung in der politisch konservativen Bevölkerung deutlich höher ist. Gennaiolis und Tabellinis (2018) Modellansatz fokussiert auf diese *Einstellungsverzerrungen* sowie die (handels-)politischen Konsequenzen und ergänzt so Grossman und Helpman (2018).

„Why do losers from free trade become nationalistic, hate immigrants and turn socially conservative? Why do they vote for platforms that include policies that seem to run counter some of their interests, such as tax cuts or unsustainable budget deficits?“ (Gennaioli/Tabellini 2018, 2)

Als Antwort auf diese Fragen entwickeln die Autoren einen wirtschaftstheoretischen Ansatz, der erklärt, warum *Wählereinstellungen politische Identitäten* reflektieren und ökonomische und/oder *kulturelle Schocks* große *Veränderungen* in den *politischen Präferenzen* quer über verschiedenste Bereiche induzieren können. Die zentrale Idee dabei ist

„that voter’s beliefs are shaped by endogenous social identities. Individuals routinely identify with a group of people or a party with similar values and interests. Once they do so, they ‘depersonalize’: they attenuate

*individual specificities, slanting their beliefs toward the ‘prototypical’ or ‘distinctive’ group member.“ (Ebenda)*

Soziale Identitäten sind nicht unveränderbar. Bedeutsame Veränderungen im wirtschaftlichen und sozialen Umfeld können *Identitätswandel* auslösen. In Folge verändern sich die Einstellungen und werden in neue, *korrelierte Dimensionen* verzerrt, was die Wirkungen ökonomischer oder kultureller Schocks *verstärkt*.

### Veränderungen im wirtschaftlichen und sozialen Umfeld können Identitätswandel auslösen.

Die ökonomische Globalisierung, der datengetriebene technische Fortschritt und kultureller Wandel erzeugen neue und schwere *Interessenkonflikte*, welche soziale Identitäten umgestalten.

*„The more disadvantaged members of society see themselves as more similar to a nationalist or socially conservative group, whose distinctive features are the sector of employment or the region of residence, rather than income. The distorted beliefs associated with these new identities dampen demands for traditional redistributive policies, and give rise to a reassessment of political demands over many issues such as trade protection, control of immigration, less progressive civil rights.“ (Gennaioli/Tabellini 2018, 3)*

In ihrem Modell nehmen die beiden Autoren *erstens* an, dass es verschiedene Gruppen in der Gesellschaft gibt, die sich nach *Einkommen, Handels-offenheit* und *kultureller Disposition* unterscheiden. Jeder Wähler oder jede Wählerin fühlt größere Ähnlichkeit mit einer Gruppe, deren Interessen den eigenen näher sind und bei der der *Konflikt* zwischen der *Eigengruppe* und der *Fremdgruppe* größer ist. *Zweitens*, sobald sich ein Individuum mit einer sozialen Gruppe identifiziert, neigt sich dessen Einstellung in Richtung *stereotypischer* Gruppeneinstellung, jener Position, die von außen am besten erkennbar ist.

Diese Annahmen führen Gennaioli und Tabellini (2018, 3) zu zwei Hauptergebnissen: (1) Identifizierung lässt Einstellungen zu speziellen Sachverhalten *extremer* werden, was *politische Konflikte* befeuert. So wird eine Wählerin, die sich mit der Gruppe armer Arbeiterinnen identifiziert, das Leid der Armut übertreiben, weil sie sich auf das unterscheidende Merkmal dieser Gruppe, die Armut, konzentriert. Umgekehrtes gilt für einen Wähler,

der sich mit Reichen identifiziert. Als Konsequenz werden die Erwartungen über die eigenen Möglichkeiten, Einkommen zu erzielen, polarisierter und der *Umverteilungskonflikt* im Vergleich zur Welt ohne Identifizierung heftiger. (2) *Ökonomische Schocks* können die Identifikation ändern, indem *Polarisierung in neuen Dimensionen* auftritt, während sie entlang bisheriger Dimensionen abnimmt. Beispielsweise kann ein Globalisierungsschock (das bevölkerungsreiche China öffnet sich gegenüber dem Weltmarkt) individuelle Interessen anders häufen als bisher: statt Arm-Reich zu für oder gegen Globalisierung. Der politische Streit über *Umverteilung* geht zurück, derjenige über Globalisierung wird *heftiger*.

Wie die Ergebnisse der Präsidentenwahlen in den USA vor mehr als zwei Jahren und in Brasilien vor kurzem zeigen, gesellt sich zu diesem zweidimensionalen Konflikt noch eine dritte Dimension: nämlich ein „Kulturkampf“ der gesellschaftspolitisch „Progressiven“ mit den gesellschaftspolitisch „Konservativen“. Es ist dieser dreidimensionale politische Konflikt, den Gennaioli und Tabellini (2018, 23–24) in einem probabilistischen Wahlmodell einer kleinen<sup>6</sup> offenen Volkswirtschaft ähnlich jener von Grossman und Helpman (2018) untersuchen, aber mit dem Unterschied, dass individuelles Einkommen, Einstellung zum Außenhandel und die Erfolgchancen progressiver Kulturpolitik *zufallsabhängig* sind. Überdies verfügt die Regierung neben dem Zollsatz noch über zwei weitere Politikinstrumente: nämlich den *Lohnsteuersatz* und einen *Politikparameter*, der den Grad der „Progressivität“ bürgerlicher Rechte indiziert: Je größer der Parameter, desto liberaler ist die Gesellschaftspolitik.

Die Individuen unterscheiden sich danach, *woher* ihre Einkommen *stammen*. *Erstens*, jedes Individuum verdient ein zufallsabhängiges und zu versteuerndes Lohneinkommen aus der Beschäftigung im *Exportsektor*. *Zweitens*, jedes Individuum erhält ein steuerfreies Einkommen aus dem Angebot eines Faktors, der auch im *importsostituierenden Sektor* Beschäftigung finden kann, und zwar mit einer je nach Individuum unterschiedlichen Wahrscheinlichkeit, die von einem Parameter abhängt, der die *Konkurrenzintensität* im importkonkurrierenden Sektor angibt. Den Typ eines Wählers oder einer Wählerin bildet der stochastische Vektor des individuellen Einkommens, der Handelsoffenheit und kulturellen Progressivität ab. Das typische Individuum erzielt *materiellen Nutzen* aus dem Konsum des privaten Export- und Importgutes und eines öffentlichen Gutes (Infrastruktur). Als *drittes* Element in der Nutzenfunktion scheint die *Präferenz* für *gesellschaftsliberale* bürgerliche Rechte auf. Die Individuen sind sich über die Konsequenzen einer Ausweitung bürgerlicher Rechte *unsicher*, und ihre ge-

<sup>6</sup> Die im Text nachfolgenden Überlegungen gelten im Wesentlichen auch für große offene Volkswirtschaften wie die USA. Siehe die Argumente in Fußnoten davor.

sellschaftspolitischen Ansichten können *Stereotypen* unterliegen. Die drei individuellen Zufallsvariablen Einkommen, Offenheit gegenüber Außenhandel und soziale Progressivität können unkorreliert sein, aber folgt man Enkes (2018) *kultureller Prädisposition* für „communal values“, dann ist sozialer Konservatismus und Außenhandelsablehnung *positiv korreliert*, während zum Einkommen nur geringe Korrelation besteht.

### Drei Dimensionen:

#### Einkommen, Bedroht-Sein vom Außenhandel und soziale Progressivität

In der betrachteten kleinen offenen Volkswirtschaft erfolgt die *Identifizierung* in den drei Dimensionen Einkommen, Bedroht-Sein vom Außenhandel und soziale Progressivität. In der ersten Dimension ist die Wählerin arm oder reich, in der zweiten freihändlerisch oder nationalistisch, in der dritten sozial konservativ oder sozial progressiv, wobei die Grenzen zwischen den jeweiligen Paaren historisch gegeben sind. Überdies ist die Zahl der sozial Konservativen wie der Einkommensschwachen in der Mehrheit. Wenn sich ein Individuum über die *Einkommensklasse* identifiziert, dann ist seine *Eigengruppe* arm oder reich, und so ist seine *Fremdgruppe*. Analoges gilt für die Identifikation entlang der Handels- und Kulturdimension. Dabei wählt das Individuum eine Dimension des Konflikts, welche die Gesellschaft in *Eigen-* und *Fremdgruppen* spaltet. Ein Wähler, der sich mit Einkommensschwachen identifiziert, betrachtet alle Einkommensstarken als Fremdgruppe, unabhängig davon, wie sich diese selbst identifizieren. Ähnlich betrachtet ein *Nationalist* alle *Freihändler* und ein *sozial Konservativer* alle *Progressiven* als Fremdgruppen. Nach der Theorie der Selbst-Kategorisierung identifiziert sich ein Individuum entlang jener Dimension, bei der sein *Eigengruppen-Konflikt* klein im Vergleich zum *Intergruppenkonflikt* ist.

### Zwei Arten von Konflikten:

#### einerseits zwischen Individuum und Eigengruppe, andererseits zwischen Eigengruppe und Fremdgruppe

Diese Konzeption von Ähnlichkeit und Identifikation umfasst also *zwei Arten* von Konflikten: den zwischen dem *Individuum* und seiner *Eigengruppe* und den zwischen seiner *Eigengruppe* und der *Fremdgruppe* in der gewählten Dimension.

Gennaioli und Tabellini (2018, 14) messen den Konflikt zwischen einem *Individuum* und seiner *Eigengruppe* durch den Nutzenverlust, der entsteht,



wenn der Wähler von seinem *individuell optimalen* Steuersatz, Zollsatz und kulturpolitischen Instrument zur Instrumentenkombination seiner *Eigen-  
gruppe* wechselt. Der *Intergruppenkonflikt* wird durch den Nutzenverlust erfasst, den die *Eigengruppe* durch den Wechsel zur *Fremdgruppe* erleidet. Addiert man die beiden Nutzenverluste, erhält man die *relative Distanz* zwischen dem Individuum und seiner *Eigengruppe*. Das Individuum fühlt sich der *Eigengruppe* ähnlich und identifiziert sich leicht mit ihr, wenn die *relative Distanz gering* ist. Das ist der Fall, wenn der *Konflikt* mit der *Eigengruppe gering* im Vergleich zum *Intergruppenkonflikt* ist.

Die Stärke des Konflikts zwischen den Gruppen im Vergleich zur Übereinstimmung mit der *Eigengruppe* bildet der Parameter  $\lambda > 0$  ab und fungiert, wenn er groß genug ist, als Triebkraft für die Identifikation aller Individuen mit nur einer der drei Dimensionen.

Zwei weitere Parameter, nämlich  $\gamma > 0$  und  $\alpha > 0$ , steuern die Modell-  
ergebnisse.  $\gamma$  misst die Bedeutung des Konflikts über den Außenhandel im Vergleich zum Einkommenskonflikt und  $\alpha$  die Schwere des Konflikts bezüglich Kultur im Vergleich zum Einkommenskonflikt. Ein größeres  $\gamma$  fördert Identifikation entlang der Handelsdimension und verschärft den handelspolitischen Konflikt.  $\gamma$  nimmt zu, wenn die Individuen als Beschäftigte im importkonkurrierenden Sektor schärfere Auslandskonkurrenz fühlen, wenn die Preiselastizität der Importnachfrage sinkt und die Wohlfahrtskosten der Einkommensbesteuerung steigen. Mit einem größeren  $\alpha$  nehmen die kulturpolitischen Auseinandersetzungen zu.  $\alpha$  wird größer, wenn die Nutzenkosten progressiver Kulturpolitik und der Einkommensbesteuerung steigen. Sind nun die Einkommensschwachen, Nationalisten und sozial Konservativen in der Mehrheit und ist  $\alpha > \gamma$ , identifizieren sich alle Individuen entlang der Kultur, andernfalls für  $\gamma > \alpha$  entlang des Handels. Im ersten Fall nimmt der „Kulturkampf“, im zweiten Fall der Handelsstreit im Vergleich zum „Klassenkampf“ (übers Einkommen) zu. (Gennaioli/Ta-  
bellini 2018, 24)

Ökonomischer und kultureller Wandel, d. h. ein höheres  $\gamma$  und  $\alpha$ , verändern also Identitäten. Für die Richtung der Identifikation ist auch die *Korrelation* zwischen Handelsoffenheit und sozialer Progressivität wichtig. Tatsächlich führt eine stärkere Korrelation dazu, dass Kultur- und Handelsidentifikation gegenüber der einkommensbasierten vorherrschen. Außerdem reagieren bei *stärkerer Korrelation* die Identitäten stärker auf  $\gamma$ - und  $\alpha$ -Schocks. Hoch korrelierte Dimensionen sind eine effiziente Quelle für Identifikation: Sie verringern Konflikte über mehrere Dimensionen und steigern das individuelle Gefühl der Ähnlichkeit.



*„Historically determined clusters of values are therefore prone to become vehicles of identification and political action, and thus of polarization, replacing class based identities. To put it differently, trade and technology shocks may have increased the relevance of pre-existing fault lines within traditional political groups defined on the left versus right dimension. Socially conservative poor voters, who traditionally identified with left wing groups despite their social conservatism, are now attracted by nationalism because it appeals to both their trade preferences and their cultural views, and vice versa for voters with opposite political features. As this happens, traditional income or class based conflict wanes and is replaced by new political cleavages over correlated dimensions.“ (Gennaioli/Tabellini 2018, 25)*

Die „Depersonalisierung“ der individuellen Einstellungen tritt auf, wenn die Individuen *stereotypische* Gruppeneinstellungen überbewerten. Der Parameter  $\theta > 0$  misst die Bedeutung von Stereotypen für die Verzerrung der individuellen Mittelwerte von Einkommen, Handelsoffenheit und Kultur. Ist  $\theta$  hoch, weichen die identifikationsbasierten Einstellungen stark von den individuellen Mittelwerten (ohne Identifikation) ab.

### Der Konflikt über die kulturelle Dimension beschleunigte die gesellschaftliche Polarisierung.

*Korrelation* zwischen Handel und Kultur ändert die Konsequenzen von Identifizierung: Der einkommensschwache, latent globalisierungskritische und sozial konservative US-Wähler *untertreibt* vor dem WTO-Beitritt Chinas (2001) wegen Identifikation mit den Einkommensschwachen sein erwartetes Einkommen, während er bezüglich Handels- und Kulturpolitik in der *Gesellschaftsmitte* liegt. Nach dem WTO-Beitritt Chinas, nach der Verlagerung arbeitsintensiver US-Produktionen nach China und dem massenhaften Import billiger, chinesischer Produkte in die USA steigt  $\gamma$ , was einen Identitätswechsel von einkommens- zu handelsbasiert auslöst. Der vormals gegenüber *Außenhandelspolitik neutral* eingestellte Wähler wird zum *Nationalisten*, und wegen der *positiven Korrelation* zwischen Handelsaversion und sozialem Konservatismus auch zum sozial Konservativen. Die *Einkommensaussichten* des typischen Wählers sind *nicht mehr verzerrt*, daher fragt er weniger Umverteilung nach. Die Kluft zwischen Eigen- und Fremdgruppen innerhalb der Handels- und Kulturpolitik wird größer, wenn auch  $\theta$  zunimmt, d. h. die Bedeutung von Stereotypen steigt. Das *steigert die Polarisierung* und den *Konflikt* zwischen verschiedenen Sichten der Welt.

Im Unterschied dazu hat sich in den 1980er-Jahren die US-Bevölkerung nur mit einkommensschwach oder einkommensstark identifiziert, die anderen beiden Identifikationsdimensionen waren nur latent. Als der Konflikt über die kulturelle Dimension in den 1990er-Jahren manifest wurde, hat das die Übernahme neuer kultureller Identitäten begünstigt. Das hat insgesamt die *gesellschaftliche Polarisierung* beschleunigt, weil *Kultur* ihrer Natur nach *breite Bereiche* umfasst. Das und die schärfere Importkonkurrenz aus China hat auch den Konflikt zwischen Gewinnern und Verlierern offener Grenzen verschärft und *neue Identitäten* in Bezug auf *Wohnort* und *Beschäftigungssektor* entstehen lassen, die mit der Wertschätzung für lokale Orte und Regionen korreliert sind.

#### **Zum Schluss: Sozialer Konservatismus und handelspolitische Protektion aus naturrechtlich-wirtschaftsliberaler Sicht**

Der *Abtausch materiellen gegen psychosozialen Nutzengewinn* und die kulturelle Prädisposition für lokale „Gemeinschaftswerte“ machen verständlich, warum nach einer Phase gesellschafts- und außenhandelspolitischen Liberalismus’ *sozialer Konservatismus* und *außenhandelspolitische Protektion politikmächtig* wurden. Offen bleibt jedoch die Frage, ob die weißen, evangelikalen Christen, die zu über 80 Prozent Trump wählten, der für konservativ-christliche Gesellschaftspolitik und außenwirtschaftliche Protektion auftrat, ihre Stimme nur zur Stärkung ihres Selbstwertes, wie bisher suggeriert, abgegeben haben. Vermutlich haben sie auch für Trump und gegen Clinton gestimmt, damit in der politischen Arena jemand für höchste moralische Güter wie z. B. das Recht auf Leben von der Empfängnis bis zum natürlichen Tod eintritt. Dabei handelt es sich nicht nur um einen lokalen Gemeinschaftswert, sondern nach dem *Naturrecht* um einen *universalen Wert*, der mit der Natur und der Würde jedes Menschen (auch des Ungeborenen) untrennbar verknüpft ist. Es gibt also Güter, die auch einem *psychosozial erweiterten Nutzenkalkül* nicht *unterworfen* werden dürfen. Zur Einsicht in die Unverletzlichkeit menschlichen Lebens von der Empfängnis bis zum natürlichen Tod sind Christinnen und Christen vermutlich leichter fähig als Nicht-Christen, aber nach der Naturrechtslehre sind alle Menschen befähigt, „of distinguishing reasonable and unreasonable choices and better and worse value judgements“ (Mahoney 2003, 560).

Wenn dies zutrifft, ist es wohl nicht ganz aus der Luft geholt zu vermuten, dass der typische Trump-Wähler auch gegen eine *wirtschaftliche Freiheit*

ohne *Anerkennung höherer Werte* votierte. Dass heutzutage keine allgemeine Zustimmung zum Naturrecht besteht, ist, wie Samuel Gregg (2018, 2) zu Recht feststellt, kein starkes Argument gegen eine *liberale Ordnung* auf *naturrechtlichen* Grundlagen. „On the contrary, it underscores the imperative of [...] illustrating how natural law can supply a coherent basis for liberal institutions that liberal ideology can’t.“ Die liberale Ideologie, von der hier die Rede ist, meint völlige individuelle Autonomie ohne Anerkennung höherer moralischer Güter und allein Freiheit von Zwang durch Dritte (den Staat). Wenn die Stimme für Trump vom Protest gegen diese inhaltlich leere Freiheit geleitet war, war sie nach Ansicht des Autors legitim. *Ungeordnete Freiheit* war zu Recht zu einem *Phantom* geworden, vor dem man sich fürchten musste.

### Der typische Trump-Wähler votierte auch gegen eine wirtschaftliche Freiheit ohne Anerkennung höherer Werte.

Das leitet abschließend über zur Frage, ob eine „geordnete“ Freiheit (Gregg 2003) außenwirtschaftlichen Protektionismus ein- oder ausschließt. In Übereinstimmung mit dem Dominikaner Francisco de Vitorio und Hugo Grotius *schließt* nach Gregg (2013, 90) auch *geordnete Freiheit* Protektionismus *aus*, weil es ein natürliches *Recht* der Menschen auf *freien Tausch* und *Freihandel* gibt. Das ist zwar kein absolutes Recht, aber die Beweislast liegt bei denen, die gegen Freihandel und für außenwirtschaftliche Protektion eintreten. Daher sind im Gegensatz zur aktuell politisch dominierenden Position *sozialer Konservatismus* und *Freihandel* mit dem *Naturrecht*, das allen Menschen zugänglich ist, *vereinbar*. Das lässt darauf hoffen, dass sich durch „explaining natural law to those many intelligent people of good will who have never encountered natural law or – more commonly – have been exposed to caricatures of it [and] defending natural law against critics“ (Gregg 2018, 3) die unerfreuliche Verbindung von sozialem Konservatismus und außenwirtschaftlichem Protektionismus wieder löst.

## Literatur

- Akerlof, George A. / Kranton, Rachel (2000), Economics of Identity, *Quarterly Journal of Economics* 118, 715–755.
- Alesina, Alberto / Stantcheva, Stefanie / Miano, Armando (2018), Immigration and Redistribution, NBER Working Paper No. 24733.
- Enke, Benhamin (2018), Moral Values and Voting, NBER Working Paper No. 24268.
- Gennaioli, Nicola / Tabellini, Guido (2018), Identity, Beliefs, and Political Conflict. IGIER Research paper, Bocconi University.
- Gregg, Samuel (2003), *On Ordered Liberty. A Treatise on the Free Society*, Oxford: Lexington Books.
- Gregg, Samuel (2013), *Tea Party Catholic. The Catholic Case for Limited Government, a Free Economy, and Human Flourishing*, New York: The Crossroad Publishing Company.
- Gregg, Samuel (2018), Why “Liberalism” needs Natural Law. <https://www.lawliberty.org/2018/05/10/why-liberalism-needs-natural-law-integralism-burke-political-economy/> [7. März 2019].
- Grossman, Gene / Helpman, Ehanan (1994), Protection for sale, *American Economic Review* 84, 833–850.
- Grossman, Gene / Helpman, Ehanan (2018), Identity Politics and Trade Policy. NBER Working Paper No. 25348.
- Malhoney, Daniel J. (2004), Review of “On Ordered Liberty”, *Markets & Morality* 7, 559–561.
- Mitchell, Daniel J. (2018), The 1950s economic golden age is a myth. <https://fee.org/articles/the-1950s-economic-golden-age-is-a-myth/> [22. November 2018].
- Müller, Jan-Werner (2016), *What is Populism?* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Mutz, Diana (2018), Status threat, not economic hardship, explains the 2016 presidential vote, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 2017/18155.
- Rodrik, Dany (2011), *The Globalization Paradox. Democracy and the Future of the World Economy*, New York: Norton.
- Shayo, Moses (2009), A model of social identity with an application political economy. Nation, class, and redistribution, *American Political Science Review* 103, 147–174.
- Tajfel, Henri (1974), Social identity and intergroup behavior, *Social Sciences Information* 13, 65–93.
- Turner, John G. / Hogg, Michael A. / Oakes, Penelope J. / Reicher, Stephan D. / Wetherell, Margaret S. (1987), *Rediscovering the social group. A self-categorization theory*, Cambridge, MA: Basil Blackwell.
- Weede, Erich (2018), Protektionismus statt Freihandel gefährdet unsere Zukunft, *Ordo* 68, 1, 91–102.
- Winkler, Adalbert (2017), Makroökonomie und Populismus, *Wirtschaftsdienst* 97, 115–123.

# Digitale Transformation

Philosophische und theologische Problemhorizonte



Die „digitale Transformation“, unaufhaltsam und mit Macht vorangetrieben, ist zu einem omnipräsenten Thema in der Gegenwartskultur geworden. Offen bleibt dabei, wie weit grundsätzliche Aspekte dieses Transformationsanspruches philosophisch und vor allem theologisch eingeholt werden können. **LIMINA 3:2** soll die Zusammenschau einiger ausgewählter Themen bieten, die auch in der hochtechnologisierten und informatisierten Zivilisation unmittelbar betreffen. Sie widmet sich der kritischen Frage nach der Transformation individueller und kollektiver Maßstäbe von *Humanität* im Sog des digitalen Wandels. Gerade aus theologischer Perspektive ist es in diesem Kontext mit einer Auseinandersetzung allein mit (sozial-)ethischen, technischen oder politischen Dimensionen der Digitalisierung nicht getan. Daher sollen folgende Fragehorizonte thematisiert werden:

- **Ontologie:** Was heißt es, dass „etwas existiert“, wenn es sich um einen digitalisierten Inhalt handelt? Worin besteht der Unterschied in der Existenzform zwischen empirischer und digitaler Wirklichkeit? Lassen sich Digitalisate in eine Seinshierarchie einordnen? Wenn ja, in welche und wo?
- **Schöpfung:** Wie sind die mit der Digitalisierung verbundenen Diskurse um die Erschaffung digitaler Welten, Intelligenzen und menschenähnlicher Maschinen philosophisch und theologisch einzuschätzen? Betreffen sie allein Science Fiction, oder kündigt sich in ihnen eine neue Selbstermächtigung des Menschen als zweiter Schöpfer an?
- **Eschatologie:** In der christlichen Theologie ist die Vollendung von Mensch und Welt Gott vorbehalten. Digitalität und Technik legen dagegen Wege (vorläufig: Denkwege) offen, die auf Selbstvervoll-

kommnung, Unsterblichkeit und Erlösung abzielen, zum Beispiel im Posthumanismus. Wie sind diese theologisch zu bewerten? Entstehen in diesem Kontext nicht neue Eliten, gar gegenübergestellt einer neu formierten *massa damnata*, die mangels Ressourcen und Kenntnissen aus dem Paradies ausgeschlossen bleibt?

- **Anthropologie:** Unter welchen Umständen könnte eine digitale Entität als „Person“ gedacht werden, und sind klassische philosophische und theologische Ansprüche an den Personbegriff wie Vernunft, Würde, Verantwortung, Schuldfähigkeit, Geschöpflichkeit etc. überhaupt noch gültige Kategorien? Was bedeutet Digitalisierung für das Verständnis und die Wertschätzung von Körperlichkeit, inkl. Begriffe wie Natur, Geschlecht, Sünde, Verletzbarkeit oder leiblicher Auferstehung?
- **Religion:** Die Digitalisierung hat sich ihren Platz in der Lebenswelt zunehmend erobert; werden ihre ontologischen und anthropologischen Wirkungen zu wenig reflektiert, kann sie zu einer Wiederverzauberung der Welt (im Sinne Max Webers) führen. Entsteht durch die Zunahme an Komplexität, die Abgabe von Steuerungs- und Entscheidungsmacht und die Unbegreiflichkeit der Zusammenhänge nicht eine „schlechthinnige Abhängigkeit“ von einem digitalen System und dessen Schöpfern, die von religiösen Aspekten wie Vertrauen, Glaube, Verborgtheit/Offenbarung, Hoffnung, Furcht etc. begleitet wird?

Wenn Sie einen aktuellen und innovativen wissenschaftlichen Beitrag zu diesem Schwerpunktthema in der Zeitschrift **LIMINA – Grazer theologische Perspektiven** publizieren möchten, dann senden Sie bitte ein Konzept Ihres Beitrags (max. 4.000 Zeichen) an [redaktion@limina-graz.eu](mailto:redaktion@limina-graz.eu).

Der vollständige Beitrag sollte nicht mehr als 40.000 Zeichen umfassen. Informationen zur Zeitschrift und zu den Publikationsrichtlinien finden Sie auf <http://unipub.uni-graz.at/limina>.

|   |              |
|---|--------------|
| Einsendeschluss für Beitragskonzepte:             | 9. 12. 2019  |
| Entscheidung über die Annahme der Beiträge:       | 16. 12. 2019 |
| Einsendeschluss für die ausgearbeiteten Beiträge: | 29. 2. 2020  |
| Erscheinungstermin:                               | Herbst 2020  |

*Die Schriftleitung: Ao. Univ.-Prof. Dr. Peter Ebenbauer*

# Digital Transformation

Philosophical and theological approaches



The “digital transformation” is an unstoppable force of power that has become an omnipresent element in contemporary culture. It poses the question in how far philosophy and in particular theology can respond to core aspects of this transformation. **LIMINA 3:2** aims to provide a synopsis of selected topics pertinent to our high-tech, information-based civilisation. It critically investigates the transformation of individual and collective norms of *humanity* in the wake of the digital age. Especially from a theological perspective, the subject of digitisation cannot be fully understood solely through a (socio-)ethical, technological or political lens. Therefore, LIMINA endeavours to explore the following issues:

- **Ontology:** How does digital content “exist”? How is the existence of empirical reality different from digital reality? Can digital copy be classed in a hierarchy of being? If so, which one and where?
- **Creation:** How can digitalisation-related discourses on the creation of digital worlds, digital intelligence and human-like machines be approached philosophically and theologically? Is it just science fiction or does it herald a new self-empowerment of humans as a second creator?
- **Eschatology:** In Christian theology, the consummation of humankind and the world is in God’s hands. In contrast, digitality and technology open up ways (of thinking, for now) towards self-consummation, immortality and salvation, for example in posthumanism. What does this mean from a theological viewpoint? Does this not establish new elites in opposition to a newly formed *massa damnata*, which is excluded from the digital paradise through lack of resources, knowledge and skills?

Translation:  
Dagmar Astleitner MA  
PRISM Translations, London



- **Anthropology:** What conditions would make a digital entity a “person”? And are classical philosophical and theological attributes of personhood such as reason, dignity, responsibility, culpability, creatureliness etc. even still valid categories? How does digitisation effect our understanding and valuation of corporeality, including nature, sex and gender, sin, vulnerability or the resurrection of the body?
- **Religion:** Digitalisation has step by step secured its position in our lifeworld; if its ontological and anthropological effects are not thoroughly examined, it has the potential to re-enchant the world (as according to Max Weber). Do increasing complexity, surrendering the power to control and decide, and the incomprehensibility of interdependencies give rise to “total dependency” on a digital system and its creators characterised by religious aspects such as trust, faith, hiddenness/revelation, hope, fear etc.?

We are looking for topical and innovative scientific articles for our next special issue of **LIMINA – Theological Perspectives from Graz**. Please submit your outline (max. 4,000 characters) to [redaktion@limina-graz.eu](mailto:redaktion@limina-graz.eu).

The final article should be approx. 40,000 characters. For more information about the journal and publication guidelines please visit: <http://uni-pub.uni-graz.at/limina>.

|                                  |                                |
|----------------------------------|--------------------------------|
| Deadline for outline submission: | 9 <sup>th</sup> December 2019  |
| Approval of submissions:         | 16 <sup>th</sup> December 2019 |
| Deadline for article submission: | 29 <sup>th</sup> February 2020 |
| Publication:                     | Autumn 2020                    |

*Editorship: Ao. Univ.-Prof. Dr. Peter Ebenbauer*

**LIMINA – Grazer theologische Perspektiven**

Ausgabe 2019 | 2:2

**DAS PHANTOM DER FREIHEIT**

**Medieninhaber**

Universität Graz  
Universitätsplatz 3  
8010 Graz  
Austria  
Telefon: +43 (0) 316 380-0  
Fax: +43 (0) 316 380-9030  
E-Mail: [info@uni-graz.at](mailto:info@uni-graz.at)

**Herausgeber**

Peter Ebenbauer  
Institut für Systematische Theologie  
und Liturgiewissenschaft  
Universität Graz  
Heinrichstraße 78  
8010 Graz

**HerausgeberInnen dieser Ausgabe**

Reinhold Esterbauer  
Isabella Guanzini

**Redaktion**

Ingrid Hable  
Saskia Löser  
Institut für Systematische Theologie  
und Liturgiewissenschaft  
Universität Graz  
Heinrichstraße 78  
8010 Graz

**Editorial Board**

Peter Ebenbauer  
Reinhold Esterbauer  
Christian Feichtinger  
Isabella Guanzini  
Edith Petschnigg  
Andrea Taschl-Erber  
Wolfgang Weirer  
Christian Wessely

**Übersetzungen**

Dagmar Astleitner, PRISM Translations  
Isabella Bruckner  
Antonio Staudé  
Moritz Windegger

**Editorial design**

Rainer Pammer, [cubaliebtdich.at](mailto:cubaliebtdich.at)

**Herstellungsort**

Graz

**Aufsichtsbehörde der Universität Graz**

Bundesministerium für Bildung,  
Wissenschaft und Forschung

**Umsatzsteuer-Identifikationsnummer (UID)**

der Universität Graz  
ATU 57511277



© 2019

ISSN 2617-1953

**Unterstützt durch:**



