

Sarah Rosenhauer · Magnus Lerch ·
Georg Essen (Hg.)

Das Andere der Freiheit

ratio fidei

Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie

Christoph Menkes Philosophie
der Befreiung im
Diskurs der Theologie

Verlag Friedrich Pustet

Das Andere der Freiheit

ratio fidei
Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie

Herausgegeben von
Georg Essen, Klaus Müller, Thomas Pröpper (†), Magnus Striet und
Saskia Wendel

Band 84

Sarah Rosenhauer / Magnus Lerch / Georg Essen (Hg.)

Das Andere der Freiheit

Christoph Menkes Philosophie der Befreiung
im Diskurs der Theologie

Verlag Friedrich Pustet
Regensburg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2024 Verlag Friedrich Pustet, Regensburg
Gutenbergstraße 8 | 93051 Regensburg
Tel. 0941/920220 | verlag@pustet.de

ISBN 978-3-7917-3500-9
Reihen-/Umschlaggestaltung: Martin Veicht, Regensburg
Druck und Bindung: Friedrich Pustet, Regensburg
Printed in Germany 2024

eISBN 978-3-7917-7595-4 (pdf)

Unser gesamtes Programm finden Sie im Webshop unter
www.verlag-pustet.de

Inhaltsverzeichnis

SARAH ROSENHAUER – MAGNUS LERCH – GEORG ESSEN Dank	7
SARAH ROSENHAUER – MAGNUS LERCH Zur Einführung: Das Andere der Freiheit. Philosophisch-theologische Anmerkungen zu einem Grundproblem der Moderne	9
CHRISTOPH MENKE Am Nullpunkt der Freiheit. Vor dem Gesetz	23
MAGNUS LERCH Genese und Geltung der Freiheit. Christoph Menkes genealogische Befreiungstheorie als Herausforderung einer Theologie der Freiheit auf transzendentaler Basis.	35
SARAH ROSENHAUER Anerkennung als (Auf)Gabe von Freiheit. Streifzüge um eine hegelianische Grundfigur in theologischer Absicht.	65
PHILIPP ACKERMANN Menkes Theorie der Befreiung. Eine theologische Kritik	121
KURT APPEL Die Freiheit der Materie. Zu Hegels Logik der Freiheit.	137
MARTIN LAUBE Die befreiende Kraft der Rechtfertigung. Überlegungen zum protestantischen Freiheitsverständnis	161
JÜRGEN WERBICK Das Andere der Autonomie theologisch. Kritische Anmerkungen zum transzendentalen Freiheits-Diskurs in der Theologie.	179
REBEKKA A. KLEIN Die souveräne Macht des Anderen. Zur Wieder-holung christlicher Metaphysik im Freiheitsdenken Christoph Menkes	195

GEORG ESSEN

Die Autonomie subjekthafter Freiheit und die Systeme des „objektiven Geistes“.
Überlegungen zu einem Grundlegungsproblem demokratischer Staatlichkeit. 211

BERNHARD NITSCHKE

Leben aus dem Geist. Zur Dialektik von Freisetzung und Befreiung. 225

HANS-JOACHIM HÖHN

Aus freien Stücken? Woraus Freiheit lebt und worauf sie zielt. 253

KNUT WENZEL

Unverfügbarkeit als Freiheitsbestimmung. 267

MARGIT WASMAIER-SAILER

„Ich bin mir aufgegeben und doch vorgegeben“. Freiwerden als
Selbstannahme. 281

JOACHIM VALENTIN

Glücken, Glauben, Gebet. Residuen frei gewählter Heteronomie. 295

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 311

Dank

Der vorliegende Band geht zurück auf eine Tagung, die unter dem Titel „Das Andere der Freiheit? Subjektphilosophische und materialistische Freiheitskonzepte im Gespräch“ im Rahmen des von Dr. Sarah Rosenhauer geleiteten DFG-Projekts „Pneumatischer Materialismus. Grundlegung einer materialistischen Theorie des Heiligen Geistes“ vom 17.–19. Juni 2022 an der Humboldt-Universität zu Berlin stattfand. Das Anliegen der Tagung bestand darin, die anhaltende *philosophische* Diskussion um das ‚Andere der Freiheit‘ mit den diesbezüglich ebenfalls unerledigten *theologischen* Debatten zu verbinden. Viele dieser Debatten sind in der Reihe „ratio fidei“ dokumentiert. Daher freuen wir uns, dass auch der vorliegende Band hier verortet ist und danken den Herausgeber:innen sehr herzlich. Ein großer Dank gilt den Autor:innen, die das Gelingen der diskussionsreichen Tagung und des Bandes erst ermöglicht haben. Christoph Menke, der die Rede vom „Anderen der Freiheit“ ins Zentrum seiner praktischen Philosophie der Befreiung gestellt hat (s. u.), verdanken die Tagung und der Band nicht nur einen ihrer entscheidenden Impulse. Vielmehr hat seine engagierte Beteiligung auf der Berliner Tagung auch ein Gespräch zwischen Philosophie und Theologie in den aktuellen Freiheitsdebatten ermöglicht. Hierfür gilt ihm unser sehr herzlicher Dank. Der Deutschen Forschungsgemeinschaft sei herzlich gedankt für die Finanzierung der Tagung sowie der nun vorliegenden Publikation. Dr. Rudolf Zwank gilt unser Dank für die freundliche und sachlich engagierte Betreuung vonseiten des Pustet-Verlags. Dr. Caroline Helmus und Dr. Benedikt Rediker danken wir sehr herzlich für ihr großes Engagement bei der Vorbereitung des Manuskripts für die Drucklegung.

Berlin – Köln, im März 2024

Sarah Rosenhauer – Magnus Lerch – Georg Essen

Zur Einführung: Das Andere der Freiheit

Philosophisch-theologische Anmerkungen zu einem Grundproblem der Moderne

SARAH ROSENHAUER – MAGNUS LERCH

1. Das Andere der Freiheit: Philosophische Perspektiven

Mit der Frage nach dem Anderen der Freiheit betritt man ein sehr weites und mitunter auch ab- oder ungründiges Feld. Die Frage weckt Assoziationen einer heteronom-autoritären Unterwanderung von Freiheit oder romantische Ideen einer Freiheit ohne Differenz. Unser einleitendes Anliegen ist es, dieses Feld ein wenig auszuschreiten und eine kursorische Skizze der Möglichkeiten zu entwerfen, Freiheit zu ihrem Anderen zu relationieren: Mit welcher Freiheit, mit welchem Anderen und mit welchen Weisen ihrer Relation haben wir es zu tun? Angesichts der Weite des Feldes wird es dabei nicht zu vermeiden sein, dass die Skizze teilweise sehr allgemein und teilweise sehr steil ausfällt.

Philosophisch kann die Frage nach dem Anderen der Freiheit grob dreierlei bedeuten: Sie kann gestellt werden als Frage nach dem Verhältnis von Freiheit zum Anderen der Materie, zum Anderen anderer Freiheit in ihrer individuellen Form und zum Anderen anderer Freiheiten in ihren Manifestationen in gesellschaftlichen Praktiken und Institutionen.

Wenn es nun darum geht, wie Freiheit zu diesem dreifachen Anderen in Beziehung steht, scheint es uns zunächst wichtig, zwei radikale Antworten zu vermeiden, weil sie beide je einen Pol der Beziehung – entweder den der Freiheit oder den des Anderen – kassieren.

Das erste Extrem ist das des Determinismus. Demzufolge ist Freiheit – in ihrem Grund, in ihrem Vollzug, in ihren normativen Bestimmungen – ihr Anderes: Sie ist Natur, gesellschaftliche Normen, rein rezeptives Antwortgeschehen auf das ethisch gehaltvolle Ereignis der Begegnung mit dem Anderen. Der naturalistische Determinismus (die Vorstellung also, dass Freiheit letztlich bestimmt ist durch Natur) umfasst alle möglichen Spielarten genetischer, neuronaler und/oder evolutionsbiologischer Determinismen, die davon ausgehen, dass wir in unserem Handeln, das dann eigentlich kein Handeln, sondern ein Verhalten oder Reagieren ist, letztlich von den Gesetzen der Natur, von genetischen Vorgaben, neuronalen Impulsen oder Fort-

pflanzungs- und Arterhaltungsimpulsen bestimmt sind.¹ Der soziale Determinismus (der sagt: Freiheit entsteht durch soziale Formung/Bildung und ist normativ bestimmt durch soziale Vorgaben und gesellschaftliche Normen) umfasst verschiedenste Spielarten sozialpragmatischer und diskurstheoretischer, aber bis zu einem gewissen Grad auch poststrukturalistischer Konzepte, sofern sie Freiheit – in affirmativer oder kritischer Absicht – in ihrer Genese und ihrer normativen Orientierung restlos von einem sozial definierten Allgemeinen – sei dies diskursiv oder symbolisch erzeugt – abhängig machen. Ethische Determinismen schließlich begegnen uns etwa in bestimmten Spielarten alteritätstheoretischer Konzepte, insofern darin der/das Andere als imperativischer Appell die ethische Dimension von Freiheit bestimmt und Freiheit so auf passive Empfänglichkeit reduziert: Es ist der/die Andere, der/die die normative Ausrichtung meiner Freiheit bestimmt.²

Das zweite Extrem, dem deterministischen direkt entgegengesetzt, ist das des Idealismus. Er besagt, dass das Andere aus dem Begriff der Freiheit auszuschließen ist: Freiheit definiert sich durch den konstitutiven Ausschluss eines Anderen ihrer selbst aus ihrem Begriff, ihrer Genese und ihrer normativen Orientierung.³ Freiheit braucht kein Anderes, um zu entstehen: Sie setzt sich selbst. Und sie braucht kein Anderes, um sich zu orientieren: Sie setzt ihr Gutes, also ihre normative Bestimmung, aus sich selbst. Exemplarisch für den genetischen oder konstitutionslogischen Idealismus steht etwa Fichtes Begründung von Freiheit im Konzept einer transzendentalen Tathandlung, i. e. einem Akt der Selbstsetzung von Freiheit.⁴ Exemplarisch für den normativen Idealismus steht Kants Autonomiebegriff, wonach jede normative Bestimmung von Freiheit die Form der Selbstbestimmung haben muss.

Die Frage ist nun: Was spricht dagegen, das so zu machen, also entweder zu sagen: Freiheit ist ihr Anderes oder, dem entgegengesetzt: Freiheit braucht kein Anderes (oder soll kein Anderes brauchen)?

Gegen den Determinismus spricht: Wenn Freiheit nichts als ihr Anderes ist, i. e. durch ihren Grund und/oder in ihrer normativen Orientierung ganz durch ein Anderes ihrer selbst bestimmt ist (seien es biologische Triebe oder gesellschaftliche Vorgaben oder der ethische Appell des Anderen), dann ist sie höchstens ein besonders elaboriertes Vermögen der Rezeptivität, der Funktionalität oder der Anpassung – aber nicht

¹ Prominente Verfechter dieser Spielarten des Naturalismus in der philosophischen Freiheitsdebatte sind bekanntlich: Gerhard Roth (ders., *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*, Frankfurt a. M. 2001; ders., *Aus Sicht des Gehirns*, Frankfurt a. M. 2003) und Wolfgang Singer (ders., *Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung*, Frankfurt a. M. 2003). Einen Überblick ihrer Argumente bietet: Petra Gehring, *Es blinkt, es denkt. Die bildgebenden und die weltbildgebenden Verfahren der Neurowissenschaft*, in: *Philosophische Rundschau* 51 (2004) 273–293.

² Vgl. etwa Emmanuel Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg i. Br./München 1987, 120 ff.

³ Vgl. zu diesem Begriff des Idealismus: Christoph Menke, *Die Lücke in der Natur. Die Lehre der Anthropologie*, in: ders., *Am Tag der Krise. Kolumnen*, Berlin 2018, 27–40.

⁴ Vgl. Johann Gottlieb Fichte, *Fichtes Werke*, hrsg. von Immanuel Hermann Fichte, Bd. I, Berlin 1971, 91 ff.

Freiheit. Der Mensch hat dann, um es mit Robert Pippin zu sagen, den ontologischen Status eines Thermometers, das auf Umweltstimuli reagiert, aber keine Aktivität aus sich selbst begründen und hervorbringen kann. Denn dafür fehlt ihm das, was man Alternativmächtigkeit oder Negativität nennt – also die Fähigkeit, sich gegenüber allen Vorgaben und Bestimmungen zu verhalten, sich zu distanzieren, sich unbestimmt zu machen – und ohne die kann man von Freiheit nicht sprechen: Erst „[d]iese Macht über allen in ihm vorhandenen Inhalt bildet die Grundlage der Freiheit des Geistes.“⁵ Ohne Negativität keine Selbstbestimmung und ohne Selbstbestimmung keine sittliche Praxis. Denn diese basiert auf Praktiken der Zuschreibung von Verantwortung und des Versprechens und baut so auf der regulativen Idee der Freiheit auf, weil „die Zuschreibung von Verantwortung nicht ohne die simultane Zuschreibung von Freiheit im Sinne eines freien Akteurs, der Autor seiner Handlungen ist, möglich ist“⁶. Ohne die Freiheit der Negativität gibt es außerdem keine Freiheit zu Kritik und Gegenmacht: zur kritischen Infragestellung des Bestehenden. Und es gibt keine Freiheit, etwas Neues zu denken, zu wollen, zu tun, also keine Kreativität und Spontaneität.

Spricht das dann nicht für die idealistische Antwort, die Freiheit von einem für sie konstitutiven Bezug auf ein Anderes ihrer selbst frei hält? Und uns damit erlaubt, glasklare Zuschreibungen vorzunehmen und entsprechend zu sanktionieren? Wir glauben nicht, denn gegen die idealistische Lösung spricht auch mancherlei: Zunächst ist sie genetisch paradox: Die Vorstellung, Freiheit würde sich selbst setzen, ist paradox, insofern sie das, was in diesem Setzungsakt produziert werden soll – Freiheit – schon voraussetzt.⁷ Weiter ist sie phänomenologisch unplausibel: Wir sind in Genese und Verwirklichung unserer Freiheit realiter in mannigfaltiger Weise auf den und das Andere unserer Freiheit angewiesen: Dass wir sind und insofern auch frei sein können, geht nicht auf unser Konto, wir verdanken es anderen: unseren Eltern; dass wir aufwachsen und das, was man ein reifes Selbstverhältnis nennt, ausbilden konnten, verdanken wir neben unseren nahen Bezugspersonen der Gesellschaft mit ihren Bildungs- und Subjektivierungseinrichtungen, der materiellen Versorgung im Rahmen eines Familien- und Wirtschaftssystems, den befähigenden wie repressiven Anerkennungsressourcen symbolischer Ordnung.

Diese phänomenologischen Einwände sind natürlich nicht neu.⁸ Die klassische idealistische Umgangsweise damit besteht darin, die empirische und die transzendente (oder die reale und formale) Dimension von Freiheit zu trennen. Entsprechend ist Freiheit in ihrem realen Vollzug bedingt durch alles Mögliche, aber das hat keinen

⁵ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, § 382 Z (Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Werke 10), auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 2014, 27.

⁶ Julian Nida-Rümelin, *Freiheit als naturalistische Unterbestimmtheit von Gründen*, in: Jan-Christoph Heilinger (Hg.), *Naturgeschichte der Freiheit*, Berlin/Boston 2007, 229–246, 230.

⁷ Vgl. zum Selbstsetzungsparadox: Christoph Menke, *Autonomie und Befreiung*. Studien zu Hegel, Berlin 2018, 64–69.

⁸ Vgl. dazu pointiert: Hans Joas, *Im Bannkreis der Freiheit*. Religionstheorie nach Hegel und Nietzsche, Berlin 2020, 285 ff.

Einfluss auf ihre Form – Stichwort: Sphärendualismus. Doch diese vermeintlich saubere Lösung erweist sich bei näherer Betrachtung doch als mehrfach problematisch:

Zunächst das Problem des Dualismus im Sphärendualismus. Geht man von einer strikten Trennung des Intelligiblen und des Empirischen aus, so ergibt sich, darauf weisen etwa Hegel, Adorno und Henrich hin, ein realisierungstheoretisches Problem für den Freiheitsvollzug: Wie kann der gute – also rein intelligible, nur durch die Vernunft bestimmte – Wille praktisch werden, wenn das Intelligible und das Empirische zwei getrennten Sphären angehören?⁹ Dadurch wird er auf eine bloße Sollensforderung reduziert, deren reale Motivationskraft sehr schwach sein kann.¹⁰ Darüber hinaus führt der rein geltungstheoretische Fokus des idealistischen Freiheitskonzepts dazu, dass nicht nur die Frage, wie der gute Wille real werden kann, sondern auch die Frage, wie er normiert wird, ausgeblendet wird. Damit verbunden ist das Problem der Indifferenz/Willkür, das Christoph Menke unter dem Stichwort des Paradoxes der Autonomie dargelegt hat¹¹: Wie kommt Freiheit zu ihren normativen Bestimmungen ohne Bezug auf ein Anderes ihrer selbst, i. e. aus reiner Selbstsetzung? Ist eine in reiner, bestimmungsloser Freiheit begründete normative Setzung von Willkür oder Zufall zu unterscheiden?¹²

Die idealistische Lösung führt weiter zu einer problematischen Formbestimmung von Freiheit, denn sie kann Relationalität, den Bezug des Subjekts auf Andere/s, nur gemäß dem Subjekt-Objekt-Schema denken: Das Freiheitssubjekt tritt aktiv-bestimmend einer objektivierten und dadurch passivierten Materie gegenüber – sei diese die Welt, ein anderer Mensch oder das Subjekt selbst. Dadurch werden ihre Bezüge strukturell repressiv¹³ und verfehlen den personalen Anderen als solchen.¹⁴ Intersubjektivität wird dadurch strukturell kompetitiv, weil darin immer nur eine:r bestimmendes Subjekt sein kann, während der/dem Anderen nur die Position des bestimmten Objekts bleibt. Die Bestimmungsförmigkeit idealistischer Freiheit führt so zu einem verarmten Verständnis epistemischer wie praktischer Relationalität.¹⁵

Sie führt weiter zu problematischen gelingstheoretischen Konsequenzen. Denn eine nur durch sich selbst – ihr Wissen und Wollen – bestimmte Freiheit kann zwar

⁹ Vgl. dazu: Dieter Henrich, Ethik der Autonomie, in: ders., Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart 2001, 6–56. In der analytischen Freiheitsdebatte begegnet das Argument unter dem Label „mentale Verursachung“. Vgl. etwa: Sven Walter, Mentale Verursachung. Eine Einführung, Münster 2006.

¹⁰ Joachim Ritter, Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel, Frankfurt a. M. 1977, 281 f.

¹¹ Vgl. Thomas Khurana/Christoph Menke (Hg.), Paradoxien der Autonomie (Freiheit und Gesetz I), Berlin 2011.

¹² Vgl. zum sog. „Zufallseinwand“: Geert Keil, Willensfreiheit und Determinismus, Stuttgart 2009, 115–132.

¹³ Vgl. Christoph Menke, Kritik der ‚abstrakten Moralität‘, in: Axel Honneth/ders. (Hg.), Theodor W. Adorno, Negative Dialektik (Klassiker auslegen 28), Berlin 2006, 151–168.

¹⁴ Vgl. Martin Breul, Gottes Geschichte. Eine theologische Hermeneutik des Handelns Gottes (ratio fidei 79), Regensburg 2022, 264.

¹⁵ Vgl. Jürgen Habermas, Motive nachmetaphysischen Denkens, Frankfurt a. M. 1988, 190.

schon gefasste Kategorien urteilend anwenden und sozial anerkannte Werte und Normen handelnd umsetzen; damit ein Gedanke aber wahr ist und eine Handlung gut, bedarf es mehr als das. Gelingen – das Wahre, das Gute – wird sonst auf das Machbare reduziert. Eine nur durch sich selbst bestimmte Freiheit kann in ihrem Gelingen nicht über ihr Können hinausgehen.¹⁶ So resümiert Menke mit Adorno:

„Der Idealismus, der sich auf seine Verteidigung des Geistes gegen den Naturalismus so viel einbildet, ist unfähig, die Freiheit des Geistes zu denken. Das heißt, er kann die Freiheit des Geistes – vielleicht – als Autonomie, als Vermögen der Gesetzgebung und -befolgung, als Vermögen der Regeln und Begriffe denken. Aber er kann die Freiheit nicht, wie Adorno mit Kant sagt, als ‚Spontaneität‘ denken; als Vermögen des Neuen oder des Anfangens, des Bruchs oder der Überschreitung des Gegebenen, bloß Seienden.“¹⁷

Positiv formuliert zeigen diese Überlegungen: Der Versuch, Freiheit von einem Anderen ihrer selbst freizuhalten, ist mit einem hohen Preis verbunden. Denn Freiheit scheint in ihren wesentlichen Dimensionen – ihrer Konstitution, ihrer Realisierung, ihrem Gelingen – auf ein Anderes ihrer selbst angewiesen zu sein, soll sie nicht paradox, repressiv und reduktiv werden.

2. Das Andere der Freiheit: Theologische und theologiegeschichtliche Perspektiven

Auf den ersten Blick scheint klar, dass das ‚Anderere‘ der Freiheit ein zentrales Thema von Religionen, zumindest von Offenbarungsreligionen ist. Denn hinter so klassischen theologischen Reflexionsbegriffen wie ‚Offenbarung‘, ‚Gnade‘, ‚Erlösung‘ steht eine Grundintuition, die für ein religiöses Selbst- und Weltverhältnis unverzichtbar scheint: die Intuition, dass menschliche Freiheit *um ihrer selbst willen* auf etwas angewiesen ist, das sie gleichwohl nicht *aus* sich selbst haben kann.

Allerdings ist innerhalb einer modernen christlichen Theologie umstritten, wie mit dem ‚Anderen‘ der Freiheit umzugehen ist. Und an den verschiedenen Formen des Umgangs mit diesem Anderen lassen sich geradezu spezifische Konfliktgeschichten zwischen Theologie und Moderne ablesen. Wie aus theologischer Sicht das ‚Anderere‘ der Freiheit bestimmt und zur Geltung gebracht wird – daran entscheidet sich

¹⁶ Vgl. zu diesem Argument ausführlicher: Christoph Menke, Vom Glücken der Freiheit. Ein Gespräch über Kritik und Versöhnung. Christoph Menke im Gespräch mit Janne Mende und Stefan Müller, in: Janne Mende/Stefan Müller (Hg.), Differenz und Identität. Konstellationen der Kritik, Weinheim/Basel 2016, 29–63; ders., Spiegelungen der Gleichheit. Politische Philosophie nach Adorno und Derrida (stw 1636), Frankfurt a. M. 2004, 186–192; Sarah Rosenhauer, Die Unverfügbarkeit der Kraft und die Kraft des Unverfügbaren. Subjekttheoretische und gnadentheologische Annäherungen an das Phänomen der Kontingenz, Paderborn 2018, bes. 11–40.

¹⁷ Christoph Menke, Die Lücke der Natur. Die Lehre der Anthropologie, in: ders., Am Tag der Krise. Kolumnen, Berlin 2018, 27–40, 30.

auch, welche Freiheitstraditionen der Moderne aufgegriffen und welche abgewiesen werden. Theologiegeschichtlich ließe sich folgende These aufstellen, ohne dass sie hier ausführlich begründet werden kann: Epochaler Wandel sowohl in der protestantischen als auch in der katholischen Theologie der letzten 200 Jahre bezieht sich meist auf eine Veränderung im Umgang mit dem Anderen der Freiheit.

Um ein protestantisches Beispiel zu nehmen: Nach 1918 wirft bekanntlich die Dialektische Theologie der liberalen protestantischen Theologie vor, im langen 19. Jahrhundert mit dem Anderen der Freiheit nicht adäquat umgegangen zu sein. Dieses Andere sei aufgelöst worden in die kulturellen Prozesse der Moderne, ununterscheidbar geworden von ihren Freiheits-, Sittlichkeits- und Fortschrittsbestrebungen. Ein solcher ‚Kulturprotestantismus‘ beraube die evangelische Tradition gerade der ideologiekritischen Kraft der Distanzierung und Unterbrechung herrschender politischer Prozesse, die es vor dem Ersten Weltkrieg gebraucht hätte. Demgegenüber will die Dialektische Theologie wieder sehr konsequent das Andere der Freiheit zur Geltung bringen: Offenbarung und Gnade bewirken eine Befreiung, die das ‚Andere‘ gegenüber den faktischen politischen und soziokulturellen Herrschaftssystemen ist, weil diese Befreiung in Gott als dem ganz Anderen, dem transzendenten Anderen gründet.

Dieses Narrativ ‚Dialektische Theologie nach 1918 vs. Kulturprotestantismus des 19. Jahrhunderts‘ ist von der katholischen Theologie oft aufgegriffen worden, und zwar dankbar, in moderne- und autonomiekritischer Absicht. Aber die Forschung in der protestantischen Theologie der letzten Jahrzehnte hat zwei grundlegende Einsichten zutage gefördert, die von katholischer Theologie noch kaum hinreichend zur Kenntnis genommen wurden: Einerseits ist auch die dialektische Theologie zeitbedingter, als sie selbst reflexiv einholt. Sie partizipiert an Aufklärungs-, Moderne- und Autonomiekritiken, die nach 1918 allgemein *en vogue* waren¹⁸ und zudem Kontinuitätslinien zu den Transformationen im Verhältnis von Religion und Moderne im ausgehenden 19. Jahrhundert aufweisen.¹⁹ Andererseits sind die unter dem Sammelbegriff ‚Kulturprotestantismus‘ bezeichneten Strömungen bereits in sich heterogener und konfliktiver, als das Narrativ des radikalen Bruchs zwischen dialektischer und liberaler Theologie insinuiert, das sowohl im Protestantismus wie im Katholizismus lange Zeit wirkmächtig war bzw. immer noch ist. Tatsächlich aber wird bereits in der Mitte des 19. Jahrhunderts aufseiten liberaler protestantischer Theologie deutlich:

¹⁸ Vgl. hierzu Friedrich Wilhelm Graf, *Geschichte durch Übergeschichte überwinden. Antihistorisches Geschichtsdenken in der protestantischen Theologie der 1920er Jahre*, in: Wolfgang Küttler/Jörn Rüsen/Ernst Schulz (Hg.), *Geschichtsdiskurs in 5 Bänden*, Bd. 4: *Krisenbewußtsein, Katastrophenerfahrungen und Innovationen 1880–1945*, Frankfurt a. M. 1997, 217–244.

¹⁹ Vgl. Georg Pfeleiderer, *Theologie als Wirklichkeitswissenschaft. Studien zum Religionsbegriff bei Georg Wobbermin, Rudolf Otto, Heinrich Scholz und Max Scheler* (BHTh 82), Tübingen 1992; Folkart Wittekind, *Geschichtliche Offenbarung und die Wahrheit des Glaubens. Der Zusammenhang von Offenbarungstheologie, Geschichtsphilosophie und Ethik bei Albrecht Ritschl, Julius Kaftan und Karl Barth* (1909–1916) (BHTh 113), Tübingen 2000.

Beinahe jede Generation wirft der unmittelbar vorangegangenen Generation vor, das ‚Andere‘ der Freiheit einseitig an die moderne Kultur angepasst und damit in seiner Andersheit depotenziert zu haben.²⁰ Scharf kann sich z. B. Ernst Troeltsch (1865–1923) um 1900 von der älteren Generation seiner eigenen liberalen Tradition dadurch abgrenzen, dass er in den fortgeschrittenen Krisen der Industriegesellschaft die Angewiesenheit der autonomen Freiheit auf ihr Anderes – z. B. auf geschichtliche und religiöse Sinngehalte – zur Geltung bringt und die Explikation der Form dieser Angewiesenheit als ein Grundproblem der historistischen Denkform unter den Bedingungen radikalierter Kontingenz identifizieren. Milde kann der nur 14 Jahre ältere Adolf von Harnack (1851–1930) dies noch als eine für Troeltsch typische „Neigung“ relativieren, die darin bestünde, „die Neuheit der geistigen und religiösen Probleme der Gegenwart zu überschätzen, weil die wirtschaftlichen und technischen Zustände fast im Handumdrehen neue geworden sind“; doch werde „die Zeit [...] keinen Fehler schneller heilen als diesen.“²¹

Solche generationenspezifischen Differenzen zeigen: Es helfen hier keine einmaligen Verhältnisbestimmungen von Christentum und Kultur, Offenbarung und Vernunft, Freiheit und Gnade weiter. Vielmehr ist das ‚Andere der Freiheit‘ das nicht stillzustellende Thema der Theologie in der Moderne. Es muss gewissermaßen latent bleiben, wenn und insofern die Theologie solidarisch mit den Prozessen und Konflikten der Moderne verbunden bleiben will.

Für die katholische Theologie darf aus Sicht der Herausgeber:innen vielleicht etwas kritischer, d. h. auch selbstkritischer gesprochen werden. Katholische Theologie hat in der Moderne oft das *Andere der Freiheit auf Kosten der Freiheit* betont. Sie hat die Bindung vor der Freiheit präferiert, sei es nun die Bindung an Gott, an die kirchliche Institution oder die vorrechtliche Gemeinschaft der Glaubenden. Tragischerweise hat sich der Katholizismus zu dem Zeitpunkt modernisiert, als autonomietheoretische Denktraditionen der Moderne ohnehin in Misskredit geraten waren. Das gilt z. B. für die Zäsur nach dem Ersten Weltkrieg.²² Die katholische Reformtheologie der Zwischenkriegszeit, die auch das II. Vatikanische Konzil geprägt hat, kritisiert zugleich scharf das Autonomieprinzip der klassischen Moderne. Autonomie wird durchgängig mit Autarkie gleichgesetzt. Sie hat, so der Vorwurf, zur Entwurzelung und Atomisierung des Einzelnen, zur Bindungs- und Orientierungslosigkeit der Freiheit geführt. Mit ihr ist ein Verlust von Wirklichkeit überhaupt verbunden,

²⁰ Vgl. hierzu den erhellenden Überblick über die generationenbedingten Konflikte bei Friedrich Wilhelm Graf, Kulturprotestantismus. Zur Begriffsgeschichte einer theologiepolitischen Chiffre, in: Hans Martin Müller (Hg.), Kulturprotestantismus. Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums, Gütersloh 1992, 21–77.

²¹ Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. I, Neuausgabe der 4., neu durchgearbeiteten und vermehrten Auflage, Tübingen 1909, Darmstadt 2015, 45, Anm. 1 (im Original z. T. gesperrt).

²² Vgl. zum aktuellen Diskussionsstand die unterschiedlichen Beiträge in Magnus Lerch/Christian Stoll (Hg.), Gefährdete Moderne. Interdisziplinäre Perspektiven auf die katholische Reformtheologie der Zwischenkriegszeit, Freiburg i. Br. 2021.

weil diese nur als „Produkt des Ich“ begriffen werde, wie der Reformtheologe Erich Przywara 1929 in einem Artikel mit dem für unseren Zusammenhang sprechenden Titel „Kantischer und katholischer Geistestypus“ ausführt.²³

Man kann nicht sagen, dass diese Gleichsetzung von Autonomie und Autarkie danach verschwunden wäre. Sie tritt vielmehr auch im Kontext des II. Vatikanischen Konzils der 1960er Jahre und in den Folgejahrzehnten auf.²⁴ Das hat sich eigentlich erst in den 1990er Jahren geändert, durch subjekt- und freiheitsphilosophisch orientierte Theologien wie die von Klaus Müller²⁵, Thomas Pröpfer²⁶, Hansjürgen Verweyen²⁷. Viele, die diesen Theologien ihre wissenschaftsbiografische Prägung verdanken, haben zum Gelingen der Berliner Tagung und dieses Bandes beigetragen. In der Rezeption autonomietheoretischer Denktraditionen bringt sich eine Grundintuition zum Ausdruck, die auch die Herausgeber:innen dieses Bandes verbindet: Dass Freiheit in Gott gründet, darf nicht bedeuten, dass sie nichts aus sich heraus setzen kann. Und dass Freiheit auf Gott als ihren Sinngrund ausgerichtet ist, darf nicht bedeuten, dass sie kein Zweck in sich selbst ist. Denn nimmt man der Freiheit ihre formale Unbedingtheit oder Negativität, ihre Spontaneität und Kreativität, indem man sie wirkursächlich, partizipations- oder prozessontologisch mit Gott identifiziert, kann der Mensch nicht als freies Gegenüber Gottes – und damit weder als Adressat noch als Respondent seiner Liebe – gedacht werden:

„[N]icht nur als Grund der Ansprechbarkeit des Menschen für Gott, sondern auch als Instanz seiner Antwortfähigkeit im Gegenüber zu Gott, hat [...] die formal unbedingte Freiheit als die von Gottes Offenbarung und Gnade selbst beanspruchte anthropologische Voraussetzung zu gelten, die auch durch die Sünde niemals so restlos zerstört werden kann, daß sie von der Gnade nicht aktualisiert und wieder freigesetzt werden könnte.“²⁸

²³ Erich Przywara, Kantischer und katholischer Geistestypus, in: ders., *Gesammelte Aufsätze 1922–1927*, Bd. II, Augsburg 1929, 729–755, 732.743.

²⁴ Vgl. hierzu Georg Essen, „Und diese Zeit ist unsere Zeit, immer noch“. Neuzeit als Thema katholischer Fundamentaltheologie, in: Klaus Müller (Hg.), *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*. In konzeptioneller Zusammenarbeit mit Gerhard Larcher, Regensburg 1998, 23–44.

²⁵ Klaus Müller, Wenn ich „ich“ sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität (RSTh 46), Frankfurt a. M. 1994; ders., *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*, Regensburg 2006; ders., *Gott jenseits von Gott. Plädoyer für einen kritischen Panentheismus*. Herausgegeben von Fana Schiefen, Münster 2021.

²⁶ Thomas Pröpfer, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 1991; ders., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg/Basel/Wien 2001; ders., *Theologische Anthropologie*, 2 Bde., Freiburg i. Br. 2011.

²⁷ Hansjürgen Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Regensburg 2002; ders., *Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten*, Regensburg 1997; ders., *Mensch sein neu buchstabieren. Vom Nutzen der philosophischen und historischen Kritik für den Glauben*, Regensburg 2016.

²⁸ Thomas Pröpfer, *Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik*, in: ders., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg/Basel/Wien 2001, 5–22, 19.

Auch die christlich-theologischen Grundüberzeugungen fordern also die begriffliche Arbeit, Freiheit als Freiheit zu einem Anderen ihrer selbst zu relationieren, ohne beide Größen ineinander aufzulösen.

Die in den letzten Jahren geführten Debatten zeigen aus unserer Sicht aber auch, dass die Frage nach dem ‚Anderen der Freiheit‘ auch dort wiederkehrt, wo sich katholische Theologie durch die Rezeption autonomietheoretischer Denktraditionen modernisiert hat. Zu dieser Wiederkehr der Frage nach dem ‚Anderen der Freiheit‘ gehören im Diskurs problematisierte Bestimmungen des Verhältnisses zwischen der Autonomie und ihrem Anderen. Konkret sind hier zu nennen die Frage nach einer adäquaten Verhältnisbestimmung von Aktivität und Passivität im Gnadengeschehen²⁹; von Handeln Gottes und menschlicher Freiheit³⁰; von Geist und Freiheit bzw. von Pneumatologie und Anthropologie³¹; von Offenbarung und

²⁹ Vgl. Jürgen Werbick, „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“ (Gal 5,1). Was Luthers Widerspruch gegen Erasmus einer theologischen Theorie der Freiheit heute zu denken gibt, in: Michael Böhnke/Michael Bongardt/Georg Essen/Jürgen Werbick (Hg.), *Freiheit Gottes und der Menschen*. FS Thomas Pröpper, Regensburg 2006, 41–69; ders., *Gnade* (UTB Grundwissen Theologie), Paderborn 2013; ders., *Theologie anthropologisch gedacht*, Freiburg i. Br. 2022; Klaus von Stosch, *Freiheit als theologische Basiskategorie?*, in: MThZ 58 (2007) 27–42; Ursula Lievenbrück, *Zwischen donum supernaturale und Selbstmitteilung Gottes*. Die Entwicklung des systematischen Gnadentraktats im 20. Jahrhundert (STEP 1), Münster 2014; Magnus Lerch, *Gnade und Freiheit – Passivität und Aktivität*. Anthropologische Perspektiven auf ein ökumenisches Grundproblem, in: IKaZ 45 (2016) 408–425; Sarah Rosenhauer, *Die Unverfügbarkeit der Kraft und die Kraft des Unverfügbaren*. Subjekttheoretische und gnadentheologische Überlegungen im Anschluss an das Phänomen der Kontingenz, Paderborn 2018; dies., *Der Ereignischarakter des Glückens und die Kraft der Gnade*. Subjekttheoretische und gnadentheologische Überlegungen im Anschluss an Christoph Menke und Alain Badiou, in: SaThZ 21 (2017) 159–176; Aaron Langenfeld/Magnus Lerch, *Theologische Anthropologie* (UTB Grundwissen Theologie), Paderborn 2018.

³⁰ Klaus von Stosch, *Gott – Macht – Geschichte*. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt, Freiburg i. Br. 2006; Martin Breul, *Gottes Geschichte*. Eine theologische Hermeneutik der Rede vom Handeln Gottes (RaFi 79), Regensburg 2022; Sarah Rosenhauer, *Jenseits des Bestimmens*. Überlegungen zu einer freiheitstheoretischen Grundlegung des Handelns Gottes, in: Georg Essen/Simon Kopf (Hg.), *Vorsehung und Handeln Gottes*. Analytische und kontinentale Perspektiven im Dialog (QD 331), Freiburg i. Br. 2023, 216–246.

³¹ Bernhard Nitsche, *Endlichkeit und Freiheit*. Studien zu einer transzendentalen Theologie im Kontext der Spätmoderne (Religion in der Moderne 8), Würzburg 2003; *Geist und Freiheit*. Zu Status und Funktion der Pneumatologie in einer transzendentalen Theologie, in: Klaus Müller/Magnus Striet (Hg.), *Dogma und Denkform*. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke (RaFi 25), Regensburg 2005, 151–162; ders., *Gott und Freiheit*. Skizzen zur trinitarischen Gotteslehre (RaFi 34), Regensburg 2008; Aaron Langenfeld, *Frei im Geist*. Studien zum Begriff direkter Proportionalität in pneumatologischer Absicht (ITS 98), Innsbruck/Wien 2021; ders./Sarah Rosenhauer/Stefan Steiner (Hg.), *Menschlicher Geist – Göttlicher Geist*. Beiträge zur Philosophie und Theologie des Geistes (STEP 22), Münster 2021; Sarah Rosenhauer, *Jenseits von Einheit und Differenz*. Pneumatologische Irritationen der theologischen Freiheitsdebatte, in: Benjamin Dahlke/Cornelia Dockett/ Aaron Langenfeld (Hg.), *Christologie im Horizont pneumatologischer Neuaufbrüche* (QD 325), Freiburg i. Br. 2022, 136–184.

Vernunft/Freiheit³², von Wahrheit und Freiheit³³ bzw. Wirklichkeit und Freiheit³⁴; von Autonomie, Leiblichkeit und Gender³⁵; von Genese und Geltung der Freiheit³⁶. Nach wie vor scheint zudem eine Frage, die Hans-Joachim Höhn vor einigen Jahren in genereller Hinsicht aufgeworfen hat, nicht hinreichend beantwortet: die Frage, wie eine (Neu-)Bestimmung von Autonomie aussehen könnte, die die „dezentrierenden Kräfte neuronaler Prozesse, des Unbewussten und der sprachlich erschlossenen Lebenswelt nicht als Einschränkungen, sondern als Konstitutionsbedingungen aufgeklärter Rationalität versteht“³⁷. Bisher kaum Raum ist im Bereich katholischer Theologie für eine u. E. erforderliche *autonomieaffine Autonomiekritik* – also eine Kritik, die nicht zulasten, sondern zugunsten autonomer Freiheit erfolgt.

Damit ist die Grundfrage markiert, die bei der Konzeption unserer Tagung leitend war: Lässt sich das Andere der Freiheit so zur Geltung bringen, dass dieses nicht erneut auf Kosten ihrer Autonomie geht? Wie sähe eine solche Thematisierung des ‚Anderen‘ genau aus? Und auf welche philosophischen Modelle und Denktraditionen könnte bzw. müsste sie sich stützen?

- ³² Saskia Wendel, In Freiheit glauben. Grundzüge eines libertarischen Verständnisses von Glauben und Offenbarung, Regensburg 2020; Bernhard Nitsche/Matthias Remenyi (Hg.), Problemfall Offenbarung. Grund – Konzepte – Erkennbarkeit. Unter redaktioneller Mitarbeit von Agnes Slunitschek, Freiburg i. Br. 2022; Magnus Lerch, Selbstmitteilung Gottes. Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie (RaFi 56), Regensburg 2015.
- ³³ Karl-Heinz Menke, Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr? Eine Streitschrift, Regensburg 2017; Magnus Striet, Ernstfall Freiheit. Arbeit an der Schleifung der Bastionen, Freiburg i. Br. 2018; ders., Für eine Kirche der Freiheit. Den Synodalen Weg konsequent weitergehen, Freiburg i. Br. 2022; Felix Arens, Frei vor Gott? Eine Analyse der systematisch-theologischen Kontroverse zwischen Karl-Heinz Menke und Magnus Striet (Pontes. Philosophisch-theologische Brückenschläge 73), Münster 2022.
- ³⁴ Benedikt Paul Göcke/Thomas Schärfl (Hg.), Freiheit ohne Wirklichkeit? Anfragen an eine Denkform, Münster 2020.
- ³⁵ Saskia Wendel, Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung (RaFi 15), Regensburg 2002; dies., Die Körper der Autonomie. Anthropologie und „gender“, in: Antonio Autiero/Stephan Goertz/Magnus Striet (Hg.), Endliche Autonomie. Interdisziplinäre Perspektiven auf ein theologisch-ethisches Programm (Studien der Moralthologie), Münster 2004, 103–122; dies., Subjekt statt Substanz. Entwurf einer gendersensiblen Anthropologie, in: Hilge Landweer/Catherine Newmark/Christine Kley/Simone Müller (Hg.), Philosophie und die Potenziale der Gender Studies. Peripherie und Zentrum im Feld der Theorie, Bielefeld 2012, 317–335; Erwin Dirscherl, Wenn das Fleisch Wort wird. Der Leib als Präsenzraum Gottes und des Menschen, in: Martin Dürrberger/Aaron Langenfeld/Magnus Lerch/Melanie Wurst (Hg.), Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart (RaFi 60), Regensburg 2017, 269–279; Gunda Werner, Judith Butler und die Theologie der Freiheit, Bielefeld 2021; Bernhard Grümme/Gunda Werner (Hg.), Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption, Bielefeld 2020; Katharina Mairinger-Immisch, Mehrdeutige Körper. Über die Anerkennung intergeschlechtlicher Menschen in Theologie und Kirche, Bielefeld 2023.
- ³⁶ Jürgen Werbeck, Anerkennung: die Gabe der Freiheit, in: Veronika Hoffmann/Ulrike Link-Wieczorek/Christof Mandry (Hg.), Die Gabe. Zum Stand der interdisziplinären Diskussion (Scientia et religio 14), Freiburg/München 2016, 76–91 sowie den Beitrag von Magnus Lerch in diesem Band sowie ders., Kontinuität und Kontingenz. Die Frage nach dem „Wesen des Christentums“ im Kontext der Diskurse über Historizismus und Moderne (RaFi 80), Regensburg 2023.
- ³⁷ Hans-Joachim Höhn, Praxis des Evangeliums – Partituren des Glaubens. Wege theologischer Erkenntnis, Würzburg 2015, 159.

3. Das Andere der Freiheit und Christoph Menkes Philosophie der Befreiung

Eine ebenso vielversprechende wie herausfordernde Möglichkeit zur Thematisierung des Anderen der Freiheit bietet das Werk Christoph Menkes. Weit über den deutschsprachigen Raum hinaus rezipiert, gilt Menke als einer der bedeutendsten Vertreter der dritten Generation Kritischer Theorie. Nach einschlägigen Studien zur Ästhetik³⁸ und zur Politischen Philosophie³⁹ liegt der Fokus seiner derzeitigen Forschung auf einer Kritischen Theorie der Befreiung.⁴⁰ Verbunden werden die ästhetischen und politischen Arbeiten durch ein Anliegen, das man bezeichnen könnte als *freiheitsemphatische Autonomiekritik*, die nicht auf eine Abschaffung, sondern eine *Radikalisierung der Moderne* zielt. Gemeint ist eine Kritik des Autonomieprinzips, die nicht gegen das normative Projekt der Moderne gerichtet ist, sondern intendiert, die emphatischen normativen Ansprüche der Moderne gegen ihre eigenen, immanenten Selbstverkürzungen zu verteidigen. Diese Selbstverkürzungen liegen, so greift Menke Hegels Kritik abstrakter Moralität und Foucaults Kritik der Aufklärung auf, in der inneren Verschränkung von Freiheit und Herrschaft, von autonomer Subjektivität und dem verinnerlichten Panoptikum sozialer Disziplin:

„Das Problem der Aufklärung ist die Verschlingung von Freiheit und Herrschaft; die Tatsache, dass – und wie – der Ausgang aus der Knechtschaft eine neue, ganz andere, aber globalere und totalere und dadurch unheilvollere hervorgebracht hat. Und dieses Problem hat seinen Grund in nichts anderem als im ungelösten Problem der Fähigkeit [...]: ohne Fähigkeit keine Freiheit – denn Freiheit ist die Macht der Selbstführung, die an den Erwerb von Fähigkeiten gebunden ist. Zugleich aber gilt: keine Fähigkeit ohne Disziplinierung und Normalisierung – ohne Unterwerfung unter die anonyme Macht sozial definierter Formen und Normen.“⁴¹

Das ist die Kritik Menkes an jeglichen Formen idealistischen Freiheitsdenkens: Sie führen nicht zur Freiheit, weil sie den wahren Grund der Unfreiheit verkennen. Der liegt nicht im äußeren Zwang knechtender Ordnungen, sondern, fundamentaler, in den inneren Zwängen sozialer Existenz: in der gewohnheitsmäßigen Verinnerlichung sozialer Normvorgaben in allem, was wir sind und tun. Eine zur Gewohnheit ge-

³⁸ Vgl. Christoph Menke, *Die Souveränität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida* (stw 958), Frankfurt a. M. 2000; ders., *Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*, Frankfurt a. M. 2008; ders., *Die Kraft der Kunst* (stw 2044), Berlin 2013.

³⁹ Vgl. Christoph Menke, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Frankfurt a. M. 1996; ders., *Spiegelungen der Gleichheit. Politische Philosophie nach Adorno und Derrida* (stw 1636), Frankfurt a. M. 2004; ders., *Kritik der Rechte*, Berlin 2015.

⁴⁰ Vgl. Christoph Menke, *Autonomie und Bereiung. Studien zu Hegel*, Berlin 2018; ders., *Theorie der Befreiung*, Berlin 2022.

⁴¹ Christoph Menke, *Das Paradox der Fähigkeit und der Wert des Schönen*, in: Leonhard Emmerling/Ines Kleesattel (Hg.), *Politik der Kunst. Über die Möglichkeiten, das Ästhetische politisch zu denken*, Bielefeld 2016, 85–100, 85 f.

wordene Freiheit ist in ihren Vollzügen nicht frei und kann nur reproduzieren, was sie, oder besser: man schon kann und weiß.

Gegen die Reduktion von Freiheit auf ein Können und die damit verbundene Reduktion von Gelingen auf das Machbare – von Wahrheit und dem Guten auf Normalität – setzt Menke die „radikale moderne Idee der Freiheit, als der Fähigkeit des Unbedingten, des Andersdenkens und -handelns, des Schaffens des Neuen, des Aktes der Revolution“⁴². Die radikale Freiheit ist die Freiheit der Negativität.

Die Frage, die Menke in seiner Philosophie der Befreiung stellt, lautet daher, wie wir aus der Gewohnheit, der Ordnung der Vermögen, zum Nichts der Freiheit kommen. Seine Antwort ist die eines „ästhetischen Materialismus“⁴³: Damit Befreiung möglich ist, ist Freiheit wesentlich auf ein Anderes ihrer selbst verwiesen. Und dieses Andere ist ästhetisch zu verstehen: als eine Erfahrung, die uns zustößt und fasziniert. Wir werden frei – frei von den inneren Zwängen der Gewohnheit, der Ereignislosigkeit einer sozialen Existenz – indem wir etwas erfahren. Etwas, das uns aus dem Trott herausreißt, weil es uns fasziniert. Ein Kunstwerk, das wir nicht einordnen können; eine Erscheinung, die sich nicht wie gewohnt bestimmen lässt, die unbestimmbar ist. In der Faszination erleben wir das Scheitern unserer Bestimmungsversuche – als etwas Produktives und Kreatives. Wir erfahren, dass es ein produktives Jenseits unserer Bestimmungsaktivität gibt: unsere Bestimmbarkeit. Damit erinnert sie uns an die Differenz zwischen unserer sozialen Identität und uns selbst, daran, dass wir freier sind, als wir denken und leben, weil am Grund unserer Existenz und unserer Vermögen nicht die soziale Norm steht, die alles immer schon vorstrukturiert, sondern das Nichts der Freiheit. Und das bedeutet, dass wir nicht festgelegt sind auf unsere soziale Existenz mit ihren Gewohnheiten, dass wir Neues denken und tun können.

Die radikale Befreiung, wie Menke sie vorschlägt, transformiert nicht einzelne Bestimmungen unserer normativen Ordnung, sie transformiert, dem vorgelagert, unsere Bestimmungsaktivität als solche: unsere Freiheit, die Form, in der wir uns auf uns selbst und auf die Welt beziehen. Gegen die Freiheit gewohnheitsmäßigen Bestimmens – die Freiheit der Autonomie – setzt sie die ästhetische Freiheit der Spontaneität, die als Unbestimmtheit zugleich absolute Empfänglichkeit ist für das, was sich zeigt, „für die Wirkung des Wirklichen“⁴⁴. Die radikale Befreiung befreit zu einem „Bestimmen[] aus bloßer, reiner Bestimmbarkeit“⁴⁵.

Diese wesentliche Offenheit von Freiheit auf ein anderes ihrer selbst macht Menkes Philosophie der Befreiung auch für die Theologie interessant, denn sie erlaubt es, Freiheit zu einem anderen ihrer Selbst – einem Widerfahrnis, einem Ereignis, einer Erfahrung – zu relationieren, ohne sie darin aufzulösen. Sein kritisch-genealogischer Fokus kann darüber hinaus eine mögliche Vorlage für eine konstruktive

⁴² Christoph Menke, *Die Lücke der Natur. Die Lehre der Anthropologie*, in: ders., *Am Tag der Krise. Kolumnen*, Berlin 2018, 27–40, 29.

⁴³ Menke, *Theorie der Befreiung* (s. Anm. 40), 110.

⁴⁴ Ebd., 137.

⁴⁵ Ebd., 138.

Erweiterung bisheriger freiheitstheoretischer Konzepte bieten. Zugleich stellt seine auf eine ästhetische Theorie der Befreiung zielende These einer „Aporie des religiösen Modells“⁴⁶ von Befreiung eine Herausforderung für die Theologie dar. Das Potenzial von Menkes Philosophie der Befreiung für eine Weiterentwicklung des transzendentalen Freiheitsdiskurses der Theologie und die Herausforderung, die sein ästhetisches Gegenkonzept zu einer religiösen Freiheitsvorstellung formuliert, scheinen uns Grund genug zu sein, seine Thesen in den Diskurs der Systematischen Theologie zu stellen.

⁴⁶ Ebd., 443.

Am Nullpunkt der Freiheit – Vor dem Gesetz¹

CHRISTOPH MENKE

1. Freiheit als Befreiung

Der moderne Begriff der Freiheit ist durch eine Doppelung bestimmt, die ihn in jeder seiner Artikulationen durchzieht. Auf der einen Seite versteht dieser Begriff die Freiheit als ein Sein, als ein schlechthin Gegebenes. Das Sein der Freiheit – also, dass wir frei *sind* – ist die Voraussetzung, von der wir ausgehen müssen (und können), wenn wir darüber nachdenken, wer wir sind und wie wir unser Leben einrichten wollen. Diese Annahme hat eine unmittelbar ethische oder politische Bedeutung. Denn wenn sie als unser Sein gedacht wird, verliert die Freiheit den Charakter eines – mehr oder weniger privilegierten – Status, der nur einigen zukommt. Die Freiheit als eine Gegebenheit vorauszusetzen, bedeutet, dass jede und jeder sie hat; sie ist das Sein einer und eines jeden. Dass wir frei *sind*, dass also die Freiheit unser Sein ausmacht, ermöglicht es der modernen Konzeption daher, zum ersten Mal zu denken, dass *alle* frei sind. Auf der anderen Seite hingegen geht mit der modernen Konzeption der Freiheit die entschiedene Entgegensetzung von Freien und Unfreien einher. Freiheit wird auch in ihrer modernen Konzeption wieder zu einem Vorrecht oder zu einer Auszeichnung, durch die Verhältnisse der Herrschaft und Ausbeutung gerechtfertigt werden. Das geschieht ebenso, wenn das Sein der Freiheit als eine natürliche, wie wenn es als eine kulturelle Gegebenheit gedacht wird. Diejenigen, die das Sein der Freiheit als natürliche Gegebenheit verstehen, gehen unmittelbar dazu über, innerhalb der Natur des Menschen unterschiedliche Grade der Freiheitsfähigkeit zu behaupten; dem dienen der Begriff der Rasse ebenso wie die Konstruktionen der Geschlechterdifferenz. Und diejenigen, die das Sein der Freiheit als eine kulturelle Gegebenheit verstehen, unterscheiden zwischen den Hochkulturen, die sie als Kulturen der Freiheit begreifen, und den Kulturen von „Naturvölkern“, die den Schritt in die Freiheit nicht getan haben. In beiden Weisen wird gerade das Argument von der Gegebenheit der Freiheit, das ihre Universalität sichern sollte, zur Basis neuer, nämlich freiheitsbegründeter Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse.

¹ Der Text gibt einen Vortrag wieder, in dem ich ein Argument zusammenfasse, das ich ausführlich in *Theorie der Befreiung* (Berlin 2022), v. a. Kap. 4, entwickelt habe. Im Hinblick auf die Ausarbeitung in meinem Buch habe ich hier den Vortragstil auch für die Publikation beibehalten.

Wenn man diesen Umschlag der Freiheitsvoraussetzung in Herrschaftsbegründung nicht hinnehmen will, lässt sich darauf grundsätzlich in zwei Weisen reagieren. Die eine Weise besteht in dem Versuch, das Sein oder die Gegebenheit der Freiheit anders zu verstehen: nicht natürlich oder kulturell (und darin immer schon empirisch und damit im Einverständnis mit den Differenzen und Hierarchien, die die Bereiche der Natur und der Kultur bestimmen), sondern vor- oder übernatürlich und vor- oder überkulturell. Die Freiheit wird dann etwa als ein Faktum oder eine Gegebenheit der Vernunft verstanden. Aber ist die Vernunft nicht ihrerseits natürlich und kulturell gegeben – und damit, als ein Vermögen, ein Grund der Ungleichheit? Diese Rückfrage treibt eine zweite Reaktionsweise auf den modernen Umschlag der Freiheit in Herrschaft hervor. Sie besteht darin, die Freiheitsvoraussetzung preiszugeben: Die Freiheit kann nicht vorausgesetzt werden. Sie *ist* nicht – sie ist nicht gegeben, sondern sie wird erst. Freiheit heißt Freiwerden (oder Freiheit heißt Befreiung).

Diesen zweiten Weg einzuschlagen, ist jedoch ein gefährliches Vorhaben. Freiheit als Befreiung zu verstehen ist keine Lösung, sondern – im ersten Schritt – eine Verschiebung und Umformulierung, ja, sogar eine Verschärfung des Problems, das sich gezeigt hat. Dieses Problem besteht darin, dass die Freiheit in erneute Herrschaft umschlägt. Das geschieht, wenn die Freiheit als vorausgesetzte Gegebenheit gedacht wird. Aber es geschieht auch (aber ganz anders), wenn die Freiheit als Werden, als Befreiung verstanden wird. Denn wenn es ausgeschlossen ist, dieses Werden als Selbsthervorbringung zu begreifen – wenn die Freiheit nicht so werden kann, dass sie sich selbst hervorbringt, weil dies die Freiheit wiederum bereits voraussetzen würde und daher das genannte Problem nur um den Preis eines Zirkelschlusses vermieden wäre –, dann kann das Werden der Freiheit nur so gedacht werden, dass es *durch eine oder einen anderen* bewirkt (oder doch mitbewirkt) wird. Das Werden der Freiheit ist daher abhängig vom Wirken einer oder eines anderen. Dieses Wirken erleiden wir in unserer Befreiung. Die Freiheit als Befreiung zu verstehen, heißt daher notwendigerweise, sie als Abhängigkeit und damit als passiv zu verstehen. Die Befreiung führt also nicht nur in eine neue Knechtschaft, sie *ist* wesentlich knechtisch: die Knechtschaft gegenüber dem Befreier. Im Denken des Werdens der Freiheit verschärft sich das Problem – dass die Freiheit, wenn sie als Sein verstanden wird, in Herrschaft umschlägt – zum Paradox: zum Paradox der Befreiung, die nur als Knechtschaft (und damit als unfrei) gedacht werden kann.

2. Das religiöse Paradox von Freiheit und Gehorsam

Das bezeichnet den Ort der Religion in der modernen Debatte um die Freiheit. Denn soweit die Religion die Freiheit denkt; soweit die Religion also als ein Denken der Freiheit verstanden werden kann, denkt sie die Freiheit erstens als Befreiung – religiös verstanden, ist der Mensch nicht immer schon, durch seine Natur oder

Kultur, frei, sondern wird es erst – und zweitens die Befreiung als von einer oder einem anderen, von außen oder oben bewirkt. So erklärt Emmanuel Lévinas, „daß, wenn die Lebewesen dieser Welt *Resultate* sind, der Mensch aufhört, ein bloßes Resultat zu sein, und, nach einem Wort von Thomas von Aquin, ‚die Würde einer Ursache‘ erhält, in dem Maße, wie er die Wirkung der äußeren Ursache *par excellence*, der göttlichen Ursache, erfährt.“ Das bedeutet nach Lévinas nichts anderes, als „daß die menschliche Autonomie auf größter Heteronomie beruht und daß die Kraft, die solch wunderbare Wirkungen zeitigt, die Kraft, welche die Kraft begründet, die zivilisatorische Kraft, Gott heißt“². Die Freiheit religiös zu denken heißt, sie als Befreiung und die Befreiung als die „wunderbare Wirkung“ einer äußeren, höchsten Kraft zu denken, die wir erleiden. Die Befreiung ist passiv. Genauer: Sie ist die Bejahung des Erleidens, die Unterwerfung unter eine äußere Kraft.

Das ist die These, die das religiöse Modell der Befreiung (wie ich es im Folgenden abkürzend nennen werde) ausmacht. Der Grund für diese These liegt in der Einsicht – die sich auch gegen das moderne Verständnis der Freiheit als einer Gegebenheit richtet –, dass frei zu werden das Selbst fundamental verändern muss. Es muss die Macht der sozial konstituierten Identität durchbrechen, die ein Selbst ausmacht. Das aber kann das Selbst nicht selbst tun; denn alles, was ich als dieses Selbst – ein Selbst mit dieser bestimmten Identität – tun kann, reproduziert meine Identität und ist also nicht frei. Frei zu werden heißt, sich von seiner Identität zu trennen und daher, weil unsere Identitäten sozial bestimmt sind, aus der Gesellschaft auszuziehen, in der unsere Identitäten hervorgebracht und anerkannt, also reproduziert werden. Weil das Selbst dies aber nicht durch sich selbst, aus eigenem Vermögen tun kann (denn meine Vermögen sind meine Identität), kann die Befreiung nur durch eine Wirkung von außen anfangen, die wir passiv erleiden.

Für das religiöse Modell, das ich im Folgenden skizzenhaft beschreiben und diskutieren werde, ist über die beiden genannten Schritte – die Freiheit ist ein Werden und das Werden der Freiheit das Erleiden einer Wirkung – hinaus ein dritter Schritt entscheidend. Dieser Schritt besteht in der These, dass die Wirkung von außen, durch deren Erleiden wir allein frei werden können, die Form einer Anrede und die Anrede weiterhin die Form eines Gebots hat. Diese These spezifiziert das religiöse Modell; ich betrachte im Folgenden das religiöse Modell also nur in einer spezifischen Gestalt.³ In dieser spezifischen Gestalt ist die Wirkung von außen ein Gebot und das Erleiden dieser Wirkung daher die Aufnahme und Unterwerfung unter dieses Gebot. Der Anfang der Freiheit ist ein Akt des Gehorsams: Ich werde nur frei, indem ich einer Forderung von außen gehorche; denn von selbst kann ich es nicht.

² Emmanuel Lévinas, Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum. Übers. v. Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M. 1992 (frz. *Difficile liberté. Essais sur le Judaïsme*, Paris 1963), 21.

³ Kritiker des religiösen Modells der Befreiung (wie Spinoza im *Traktat* und Hegel in seinen Frühschriften) haben diese Gestalt als spezifisch jüdisch identifiziert.

Wenn diese Fassung, die das religiöse Modell dem Paradox der Befreiung gibt, nicht ein bloßer, dummer Widerspruch sein soll, muss das Gebot, in dessen Gehorsam wir frei werden sollen, von grundsätzlich anderer Art als jede Vorschrift sein, die uns von außen eine bestimmte Weise zu wollen oder zu handeln auferlegt. Das bedeutet mindestens auch, dass die Freiheit nicht der Inhalt dieses Gebots sein kann; die Vorschrift „Werde oder sei frei“ kann mich niemals befreien. Die Freiheit muss vielmehr darin *bestehen*, dass ich die Forderung höre und mich ihr unterwerfe. Die Freiheit ist nicht der Gehalt, sondern – performativ – die Wirkung des Gebots. Wenn Freiheit und Gebot verbunden sind, dann also so, dass die Unterwerfung unter das Gebot die Befreiung *ist*. Ich gehorche nicht der Forderung, frei zu sein; sondern ich *bin* frei, indem ich der Forderung gehorche.

Wie kann das sein? Um welche Forderung, welches Gebot muss es sich dabei handeln? Offensichtlich muss es eine Forderung besonderer Art sein. Lévinas bringt das zum Ausdruck, indem er sie die Forderung des unendlichen, transzendenten Anderen an ein – darin endliches – Selbst nennt. Diese Forderung macht die „Beziehung ohne Beziehung“ aus, die Beziehung zwischen dem Unendlichem und dem Endlichen, also die Beziehung unendlicher Differenz, für die Lévinas „den Ausdruck Religion fest[hält]“⁴. Die These des religiösen Modells lautet, dass die Befreiung die Wirkung – der Gehorsam gegenüber – der unendlichen, transzendenten Forderung ist. Das ist die Fassung des Paradoxes der Befreiung im religiösen Modell.

Ich werden im Folgenden versuchen, das Paradox dieser („religiösen“) Identität von Freiheit und Gehorsam so in Bewegung zu setzen, dass verständlich wird, wie es den Prozess der Befreiung zu denken erlaubt. Dazu blicke ich zuerst darauf, wie das Konzept der Autonomie das Paradox im Verhältnis von Gehorsam und Freiheit auf ganz andere, ja entgegengesetzte Weise aufzulösen versucht (3.). Danach werde ich die Alternative dazu rekonstruieren (4.–6.). Abschließend werde ich sagen, wo ich auch noch das Problem des religiösen Modells sehe, und andeuten, wie man hier weiterdenken kann (7.).

3. Freiheit und Gesetz

Das Autonomiekonzept setzt mit der Frage nach der paradoxen Einheit von Freiheit und Gehorsam ein. Die Frage lautet (mit Anklang an Rousseau), wie man sich einer verbindlichen Forderung, einem Gesetz, unterwerfen und dabei frei bleiben kann. Dass man sich überhaupt Gesetzen unterwerfen muss, ist eine Forderung der Freiheit; denn tut man dies nicht, bleibt man ein Sklave seiner Leidenschaften und Begierden,

⁴ Emmanuel Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Übers. v. Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg i. Br./München 1987 (frz. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* [Phaenomenologica 8], La Haye 1961), 110.

der Natur. Aber zugleich scheint man durch diese freiheitsnotwendige Unterwerfung unter Gesetze die Freiheit gerade zu verlieren. Denn soweit ich mich Gesetzen unterwerfe, und das tue ich, indem sie meine Leidenschaften und Begierden begrenzen, sind sie mir von außen auferlegt. Die Lösung des Autonomiebegriffs besteht darin, an der Form des Gesetzes und damit seiner uns verbindenden Macht festzuhalten, aber den Grund des Gesetzes neu zu bestimmen: Ich bin im Gehorsam gegenüber den Gesetzen frei, indem (oder soweit) ich mich als den Grund der Gesetze begreifen kann. Und das bedeutet – daher der Ausdruck „Autonomie“ –, dass ich die Gesetze als „meine eigenen“ begreifen kann. Das heißt, dass es die Gesetze sind, die mich ausmachen oder mich konstituieren. Der Akt der Freiheit besteht darin – das heißt „Autonomie“ –, das Gesetz als das eigene (das heißt nicht: als das selbstgegebene) zu erkennen: das Gesetz, das ich – in meinem Wesen, meinem Herzen, meiner Vernunft – schon *habe*. In diesem Sinn kann Christine Korsgaard Paulus (oder den mit Paulus verstandenen Christus) als Denker der Autonomie verstehen: Auch die Heiden *haben* das Gesetz schon.⁵ Es ist das Innere, weil Eigene des Subjekts, das deshalb im Gehorsam gegenüber dem Gesetz frei ist: Es bleibt darin nur bei sich selbst.

Genau diese Begründung ist aber auch bereits der Einwand gegen das Konzept der Autonomie. Der Einwand besagt, dass eben gerade weil sie das freie Gesetz – das heißt, das Gesetz in dessen Gehorsam wir frei sind – als das eigene oder innere definiert, die Konzeption der Autonomie die Idee der Freiheit verfehlt. Denn dies besagt nichts anderes, als dass in dem autonomieverwirklichenden Akt, in dem bestätigt oder bestritten wird, dass ein Gesetz das eigene des Selbst ist, immer schon die praktische Identität des Subjekts vorausgesetzt und damit fortgeschrieben wird. Diese Identität wird durch die Gesetze definiert, die das Subjekt ausmachen. Indem das Subjekt den Schein der Fremdheit und Äußerlichkeit durchstößt, in dem ihm das Gesetz erscheint, verwirklicht es sich daher immer nur selbst; es verwirklicht seine bereits konstituierte Identität. Es geht also nicht über diese Identität hinaus oder hinter sie zurück. Es wird nicht frei *von* sich – davon, wie es bereits ist. Alles, was wir sind, das unser Wesen, also unsere zweite Natur ausmacht, sind wir aber nur durch Sozialisierung und Gewöhnung. Daher haben wir unsere praktische Identität; dadurch wurden wir zu Subjekten, die durch Gesetze konstituiert sind. Das autonome Subjekt bricht also zwar die Macht seiner ersten Natur, seiner Leidenschaften und Begierden, aber es überwindet nicht seine zweite Natur. Wenn Augustinus recht damit hat, dass „wer der Gewohnheit nicht widersteht [...] in den Banden einer harten Sklaverei“ liegt – er „verfällt der Notwendigkeit“⁶ –, dann reproduziert die Autonomie die „Sklaverei“ und „Notwendigkeit“ der Identität, also des Sozialen (oder sie reproduziert die Notwendigkeit des Sozialen, also der Identität; denn beides ist dasselbe).

⁵ Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity*, New York 1996, 100.

⁶ Augustinus, *Confessiones/Bekenntnisse*, übers. v. Kurt Flasch u. Burkhard Mojsisch, Stuttgart 2009, Buch 8, V. 10, 371.

4. Freiheit und Gebot

Wenn das Programm der Autonomie scheitert, so weil die grundlegende Alternative, mit der es arbeitet, die Alternative von fremdem *oder* eigenem Gesetz, nicht überzeugend ist. Diese Alternative kann den Gegensatz von Knechtschaft und Freiheit nicht fassen (denn indem wir nur unserem eigenen Gesetz folgen, sind wir Sklaven unserer Identität – wie Augustinus und später wortgleich Hegel sagen). Wenn zugleich aber richtig sein soll, dass wir nur frei werden, indem wir einer Anrede folgen, dann muss sie eine – wie gesehen: unendliche, unbedingte – Forderung enthalten, die gar kein Gesetz ist; weder ein Gesetz, das uns von einem anderen auferlegt wird, noch eines, das uns schon ausmacht. Das nennt Franz Rosenzweig: ein „Gebot“ (oder sogar einen „Befehl“: „So ist dem Frommen kein ‚Gesetz‘ gegeben, denn er steht unter einem ‚Befehl‘.“⁷). Kein Gesetz, nur ein oder das Gebot kann nach Rosenzweig befreiend sein.

Das Argument dafür besteht in der Form der Anrede, der Adressierung; sie unterscheidet das Gebot von jedem Gesetz. Gesetze sind verbindliche Vorschriften von Handlungsweisen. Die Autonomiekonzeption hat darauf hingewiesen, dass Gesetze uns nur wahrhaft (also normativ) verbinden können, wenn sie uns nicht fremd oder äußerlich sind. Das heißt, dass wir sie ausführen können müssen – sie müssen unserem Können, unseren Vermögen entsprechen –, weil sie uns ausmachen; weil sie ausmachen, was wir sind. Das gesetzliche Sollen richtet sich also an unser Können und gründet daher in unserem Sein. So adressieren uns Gesetze: Sie richten sich an uns so wie wir sind, das heißt geworden sind, indem wir zu fähigen Teilnehmern einer sozialen, normativen Ordnung gemacht worden sind.

Rosenzweig sagt dies so: Gesetze adressieren uns als Personen oder unsere „Persönlichkeit“. Denn Persönlichkeit hat oder ist „der Mensch, der seine ihm vom Schicksal zugewiesene Rolle spielt“⁸. „Von der Persönlichkeit sind zahlreiche Aussagen möglich [...]. Sie folgen alle als einzelne Aussagen dem Schema B=A [das Besondere ist ein Allgemeines], in welchem alle Aussagen über die Welt und ihre Teile vorgebildet sind; die Persönlichkeit wird stets als einzelne in ihrem Verhältnis zu andern einzelnen und zu einem Allgemeinen definiert.“⁹ Eine Person ist die Instantiierung eines Allgemeinen, ein Teil und Teilnehmer einer normativen Ordnung. Der Adressat des Gebots dagegen ist „ein einzelnes; es steht grundsätzlich im Singular. Es ist Einzelnes, vielmehr Einzelner [...]. Einzelner schlechtweg, nicht Einzelner durch Vermittlung irgendeiner Vielheit; es ist kein ‚der‘, weil es ‚einer‘

⁷ Franz Rosenzweig, „Urzelle‘ des Stern der Erlösung“, Brief an Rudolf Ehrenberg vom 18.11.1917, in: ders., *Mein Ich entsteht im Du. Ausgewählte Texte zu Sprache, Dialog und Übersetzung*, Freiburg i. Br./München 2013, 81–95, 91.

⁸ Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a. M. 1988, 74.

⁹ Ebd., 74.

wäre, sondern Einzelner ohne Gattung.“¹⁰ Während das Gesetz sich an die Person wendet und die Person an das Gesetz erinnert, das sie schon *hat* (aufgrund dessen, was sie *ist*: Teil einer normativen Ordnung), wendet sich das Gebot an die Einzelnen: Singularität statt Persönlichkeit. Das Gebot singularisiert uns.

Diese singularisierende Kraft kann das Gebot nur haben, weil es nichts fordert. „Nichts“ heißt: nichts Bestimmtes. Oder „nichts“ heißt: alles, jedenfalls: mehr als wir können und sind. Gesetze fordern, dass wir etwas tun, das wir tun können und das zu tun uns wesentlich, unsere Natur, ist; sie schreiben uns also vor, dass wir uns selbst verwirklichen. Die reine Form des Gebots dagegen besteht allein darin, dass wir als diese Einzelnen angerufen werden: indem Gott am Berg Horeb „Mose, Mose“ ruft; indem der Geistliche im Dom „Josef K.“ ruft. Indem sie beide, Mose und Josef, „Hier bin ich“ sagen – oder, wie Erich Auerbach übersetzt: „Ich höre“ – unterwerfen sie sich der Forderung dieser Anrede. Denn dieser Ruf fordert nichts als den Ruf zu hören. Er gebietet also nichts – und alles. Er gebietet ‚etwas‘, das sich gar nicht tun lässt: Er gebietet, *überhaupt* zu hören – den Ruf, die Forderung, das Gebot zu hören. Dieses Gebot lässt sich aber nicht erfüllen. Alles, was man tun kann, ist zu wenig. Oder das Gebot ist immer schon zu viel: ein „Zuviel von Anspruch“ (Sigmund Freud).

5. Die befreiende Kraft des Gebots

Man kann auf zwei Weisen erläutern, weshalb dieses Gebot zu hören, sich seiner Kraft zu unterwerfen, befreiend ist. Die erste Erläuterung ist negativ. Indem das Gebot uns vereinzelt, ruft es uns aus der Persönlichkeit heraus. Es sprengt den Kreislauf der Identität, in dem Sein, Sollen und Können untrennbar miteinander verbunden sind. Das Gebot zu hören – das Gebot, zum ersten Mal wahrhaft zu hören –, verlangt radikal aufzuhören, so zu wollen und zu handeln, wie wir es als Teilnehmer konstituierter sozialer Ordnungen tun. Das Gebot, zu hören, *ist* das Gebot, wegzugehen. Es befreit zum Auszug aus der normativen, sittlichen, symbolischen, sozialen Ordnung; es macht unsittlich, asozial. So erläutert es Eric Santner:

„Nach dieser Sicht stellt es [das Gebot] dem Subjekt nicht so sehr ein neues Gesetz oder ein neues Vorhaben bereit, mit dem es sich identifizieren kann, eine neue Reihe von Beispielen, die es zu wiederholen gilt; sondern durch das Eingreifen einer anderen Art und einer anderen Bahn der Anrufung [...] befreit es das Subjekt aus dem, was ich seine Ägyptomanie genannt habe.“¹¹

Die zweite Erläuterung der befreienden Kraft des Gebots ist positiv. Wir haben gesehen: Das Gebot, das das Selbst aus seiner persönlichen, sozialen, gesetzlichen Exis-

¹⁰ Ebd., 207 f.

¹¹ Eric L. Santner, *On the Psychotheology of Everyday Life. Reflections on Freud and Rosenzweig*, Chicago/London 2001, 103 f.; meine Übersetzung, C. M.