

Die Subjektivität des Glaubens und die Objektivität der Sittlichkeit

Luther lesen nach Kant

Von Dietrich Korsch

Das Reformationsjubiläum macht es so deutlich wie kaum sonst, dass wir in der Geschichte und aus der Geschichte leben. Wir leben in der Geschichte, die sich als Ablauf der Zeiten darstellt, die vom Früheren zum Späteren eilt, und wir stehen mittendrin. Wir leben aus der Geschichte, weil es in der Geschichte Momente gibt, die unser Leben so bestimmen, dass wir ihrer in besonderer Weise gedenken; die Reformation gehört zweifellos dazu. Wie geht das aber zu: In der Geschichte aus der Geschichte leben? Sich zu einem späteren Zeitpunkt auf einen früheren zurückbeziehen? Also unter neuen, veränderten Bedingungen gleichwohl ein Altes zu erinnern, das nicht nur etwas Vergangenes sein soll? Was heißt es und was bedeutet es, unter modernen Umständen Luther zu lesen? Eine Antwort auf diese Frage zu geben, ist das Ziel der nachfolgenden Überlegungen. Ich beginne mit einigen Überlegungen zum Vorgang historischer Rezeption, an dem auch unsere Lektüre der reformatorischen Schriften teilhat.

I Rezeption als Innovation

Geschichte ist der ineinander verwobene Ablauf menschlicher Handlungen. Jedes Handeln ist geprägt von einem Vorher und einem Nachher, und in der Mitte steht die historische Aktion. Doch besitzt jedes Handeln auch Voraussetzungen, die es nicht selbst geschaffen hat. Die Natur hat die Bedingungen bereitgestellt, von denen das Handeln Gebrauch macht. Frühere Generationen haben Grundlagen gegenwärtigen Handelns vorbereitet, an die jede Gegenwart anknüpft. Soziale Umgebungen erwarten bestimmte Handlungen, schließen andere aus, schaffen Möglichkeiten und setzen

Grenzen. So sehr also dem Handeln eine Linearität eingeschrieben ist, so wenig reicht der bloße Ablauf aus, um in der Geschichte zu agieren und um Geschichte zu verstehen. Die Aktualität des verändernden Handelns steht vielmehr immer in einem Sinnhorizont, der sie erst ermöglicht, der sie aber auch zu verstehen erlaubt.

Diese Beobachtung des Sinnhorizontes rückt drei weitere Merkmale geschichtlichen Handelns und Verstehens in den Blick. Einmal liegt in jedem Handeln eine Differenz enthalten zwischen der Intention, der das Handeln folgt, und der Verwirklichung, die ermöglicht wird. Wenn wir unterstellen, dass das Gute gewollt wird, so liegt es auf der Hand, dass keine einzelne geschichtliche Aktion als endgültige Verwirklichung des Guten verstanden werden kann. Vielmehr ist immer zugleich der Mangel an umfassendem Guten bewusst – wie auch die Forderung, an diese eine Handlung eine andere in derselben Absicht anzuschließen. Zweitens tritt damit das Phänomen in Erscheinung, dass sich einzelne Handlungen stets in einem Sinnhorizont bewegen, der umfassender ist als das, was jetzt gerade getan wird. Sinnhorizonte sind nötig, um an eine Handlung eine andere, gleichsinnige, anschließen zu können, um Absichten anderer auch jenseits individueller Vorlieben verstehen und dann auch über Recht und Unrecht einzelner Taten urteilen zu können. Drittens ergibt sich aus diesen Überlegungen, dass sich Sinnhorizonte langsamer ändern als Handlungsabfolgen. Im Unterschied zum raschen Wechsel von Taten bleiben überindividuelle Horizonte des Verstehens relativ stabil. Das hat freilich zur Folge, dass sich Änderungen in diesen Sinnhorizonten eine Zeitlang graduell vollziehen, um dann aber doch auch – bisweilen – in neue Konstellationen einzumünden, teils auf durchaus revolutionäre Art und Weise.

Man kann aus all dem ersehen: Das Verstehen von Geschichte kann man nicht hinreichend auffassen als Wiedergabe von Handlungsabfolgen. Diese ergeben vielmehr nur dann einen verstehbaren Zusammenhang, wenn man sie in Sinnhorizonte einzuzeichnen vermag. Denn die Abfolge und das Geflecht von Handlungen verdanken sich selbst schon der Tatsache, dass in jedem Handeln ein Moment der sinnhaften Geltung in Anspruch genommen wird – einer Geltung, die sich historisch situiert weiß und die doch Anspruch erheben muss, durch das jetzt Getane das Gute überhaupt befördern zu wollen.

Diese Überlegung zum historischen Verstehen hat nun auch Folgen für

das, was wir historische Rezeption nennen können. Eine solche ergibt sich nämlich nicht einfach dadurch, dass eine spätere Zeit sich in der Nachfolge einer früheren sieht, sich als Folge einer vergangenen historischen Konstellation begreift. Vielmehr zeichnet sich eine Rezeption im ausdrücklichen Verständnis dadurch aus, dass sie mit dem Anspruch auf aktuelle Geltung auf vergangene Sinnhorizonte zugreift und in ihnen Momente von unabgeholten Geltendem entdeckt. Man kann daher sagen, dass der Vorgang historischer Rezeption hinter die Ereignisgeschichte auf eine vergangene Sinngeschichte zurückgreift, um aus ihr Bestände zu entbergen, denen gegenwärtig Geltung zukommen soll. Rezeption ist ein innovativer Vorgang, und das Interesse an historischer Rezeption erwächst aus einer Unzufriedenheit mit der eigenen Gegenwart. Historische Aneignung verfolgt die Absicht, das Selbstverständnis aktueller Gegenwart zu erweitern.

Das klassische und vermutlich erstmalig als solches ausgesprochene Phänomen historischer Rezeption liegt in der Renaissance vor. Mit aller Schärfe greifen die Renaissancehumanisten hinter den durch die Ereignisgeschichte gegebenen Stand ihrer Gegenwart zurück. In ihrer Aktualisierung der Antike spricht sich nicht eine antiquarische Sentimentalität aus, sondern ein vertiefter und radikalisierte Geltungsanspruch für die Gegenwart. In den Tragödien des Aischylos ebenso wie in den Komödien des Terenz, in der Geschichtsschreibung des Herodot ebenso wie in der Rhetorik Ciceros, von der Dichtung Hesiods und Homers ganz zu schweigen, liegen Modelle des Menschlichen vor, die in ihrer Reichweite noch keinesfalls von der nachfolgenden Ereignisgeschichte erfasst und umgesetzt worden sind – im Gegenteil: erst der jetzige, erneute Zugriff auf die antiken Geltungsbestände kann deren wahren Sinn erschließen. Das geschichtliche Verstehen des ursprünglichen Sinnes ist, so betrachtet, anachronistisch, verläuft gegen die zeitliche Abfolge der Geschichte – aber bringt darin eine Eigentümlichkeit der Geschichte selbst zum Leuchten.

Man kann in dieses Modell humanistischer Rezeption der Antike auch den reformatorischen Bibelgebrauch einzeichnen und dabei Übereinstimmung und Unterschied bemerken. Gleichsinnig mit der humanistischen Aneignung vergangenen Sinnes mobilisiert auch die Verwendung der Bibel in der Reformation einen ursprünglichen Sinn gegen seine Folgegeschichte: Schrift gegen Tradition. Allerdings mit dem Unterschied, dass hier in dem historisch Ersten das sachlich Ursprüngliche auftaucht – und das ver-

dankt sich nicht dem Alter der Überlieferung, nicht seiner exemplarischen Menschlichkeit, sondern seiner Herkunft von Gott. Dass nun freilich gerade zwischen dem historisch Alten und dem unbedingt Geltenden – und zwar: im identischen Textbestand – sachlich unterschieden werden muss, darin liegt das große Programm der reformatorischen Schriftlehre, das bis heute nicht abschließend bearbeitet ist und auch nie abschließend bearbeitet sein wird.

Doch wenden wir uns jetzt von dem an der Renaissance beispielhaft erörterten Vorgang historischer Rezeption der Antike zur Rezeption der Reformation heute. Wir leben in der Geschichte aus der Geschichte, hatte ich gesagt. Wir leben in der Geschichte, die auch von der Reformation mitbestimmt wurde. Der von ihr aufgerissene Sinnhorizont der Geschichte hatte historische Folgen – so wie neue Sinnhorizonte immer auch neue Ereignisfolgen ermöglichen. Was nun zu den wesentlichen Folgen der Reformation gehört, ist eben der Sachverhalt, den wir auch an der Renaissance erkannt hatten: dass nämlich in der Geschichte auf das unbedingt Geltende zurückgegriffen wird. Zugespitzt formuliert: Mit der Renaissance und der Reformation wird das unbedingt Geltende zugleich zum historischen Faktum und zur geschichtlichen Motivation in der Geschichte. Dadurch radikalisiert sich der Umgang mit der Geschichte: Es wird jederzeit möglich, auf das Geltende gegen die Tradition zurückzugreifen; und auch die Übereinstimmung von Tradition und Geltung bedarf einer geltungstheoretischen Rechtfertigung. Wie diese freilich ausfällt, das ist gerade im Spannungsfeld von Renaissance und Reformation nicht ausgemacht. Ist es ein anthropologischer Ursinn, wie er zuerst in der Antike geltend gemacht wurde? Oder ist es der göttliche Ursprungssinn, der über allen menschlichen Sinnansprüchen steht, aber in ihnen ausgesprochen wird? Es kennzeichnet die Situation der Moderne, dass sie zwischen diesen beiden Aspekten ihres eigenen Selbstverständnisses schwankt. Darum ist es eine notwendige Aufgabe, sich über die Verfassung der Moderne, der wir angehören, hinreichenden Aufschluss zu geben. Diese Aufgabe schließt ein, den Sinnhorizont der Reformation auch in bzw. nach der Ermittlung der Dimension modernen Selbstverständnisses zu bestimmen. Die historische Rezeption der Reformation heute erfordert mithin eine Präzisierung des Reformatorischen überhaupt. Und das ist nicht unsachgemäß. Denn das historisch Geltendgemachte erweist seinen Ursprungssinn gerade dann, wenn auch nach einer

(längeren) Ereignisgeschichte auf es zurückgegriffen wird. Das Modell, dem wir nun folgen, zielt also nicht darauf ab, einen historisch ermittelten Sinn der Reformation auf irgendeine Weise für die Gegenwart zu adaptieren, sondern den Geltungssinn der Reformation heute selbst zu bestimmen. Nicht die »Tradition der Reformation« ist Gegenstand der Aneignung, sondern ihr eigentlicher Sinn. Darum, auch hier: Rezeption als Innovation.

In der historischen Nachfolge der Reformation einen Begriff der Moderne zu skizzieren, die sich den unmittelbaren Geltungsanspruch zu eigen gemacht hat, wie er mit der Reformation eine geschichtliche Möglichkeit wurde, das ist die Aufgabe, der wir uns jetzt widmen. Ich wähle als Inbegriff dieser Konstellation das philosophische Werk Immanuel Kants. Denn in den Eckpfeilern seiner Theorie kommt die Wende zu einem klaren Ausdruck, die von dem durchdringenden Charakter Gebrauch macht, selbständig auf dem Geltenden zu insistieren.

Nur anmerkungsweise füge ich hinzu, dass sich diese Fragestellung auf einer neuen Stufe an die Ausgangsposition der sog. Luther-Kant-Debatte vor und um 1900 anschließt, der es seinerzeit – mit großer Gelehrsamkeit – vor allem um die Frage der Kompatibilität Luthers mit der Neuzeit ging. Damals wurde zumeist das kantische Konzept als die unbefragte Basis der Argumentation angesehen, auf die auch die Reformation zuläuft. Insofern verdankte sich diese breite Diskussion eher einer linearen Betrachtungsweise, von der wir uns durch unsere Konzentration auf die Logik der Sinnhorizonte unterscheiden, welche auch einen Rückgriff hinter die historischen Resultate erlaubt.

II Die Objektivität der Sittlichkeit: Immanuel Kant¹

Will man sich die Grundzüge der kantischen Philosophie vergegenwärtigen, dann empfiehlt es sich in der Tat, mit der Unbedingtheit des Geltenden einzusetzen. Dass wir in der Welt leben und nur in ihr auch handeln können, steht völlig außer Frage. Aber wie wir die Welt und uns in ihr zu erkennen vermögen, und welches danach die Bedingungen unseres verant-

¹ Da es im Folgenden um eine zusammenfassende Einstellung auf die Kantische Perspektive überhaupt zu tun ist, wird auf Einzelnachweise verzichtet.

wortlichen Verhaltens sein müssen, das ergibt sich erst dann, wenn wir den Unterschied unserer selbst zur Welt als dem Ort des Lebens genau bestimmen. In der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* bringt Kant quasi hypothetisch die Wende der Betrachtungsweise ins Gespräch, derer sich seine eigene Philosophie dann doch kategorisch bedient: Wie es denn mit der Annahme wäre, dass sich »die Gegenstände [...] nach unserer Erkenntnis richten«² müssen. Damit ist selbstverständlich nicht die unsinnige Annahme gemeint, es gebe keine empirische Welt und alles bestünde nur aus unseren leeren Gedanken, Phantasien oder Konstruktionen. Wohl aber meint Kant, dass es einer internen Gesetzmäßigkeit unseres Verstandes bedarf, wenn es zu einer wahrheitsfähigen Erkenntnis kommen soll – also zu einer solchen, über die man mit Gründen streiten und die deshalb als ein Baustein zu einer human verantworteten Welt angesehen werden kann. Es ist aufschlussreich, sich die Grundgedanken dieser so perspektivierten, von Kant »transzendental« genannten Welterkenntnis zu vergegenwärtigen.

Es sind vor allem zwei Aspekte, die für das Funktionieren der Welterkenntnis ausschlaggebend sind. Zuerst muss es in unserem Bewusstsein liegen, grundsätzlich für anderes als uns selbst offen zu sein. Ohne eine Wahrnehmungsfähigkeit sinnlicher Art gibt es keinen Bezug zur Welt. Dafür bedarf es gar nichts weiter als der Fähigkeit, aufscheinende Sinnesindrücke mit Hilfe der Ordnungsfiguren eines Nacheinander und eines Zugleich zu sortieren, also das, was wir zeitliches und räumliches Vermögen nennen. Dabei handelt es sich gewissermaßen um eine latente, aber unerlässliche Bezogenheit unserer selbst auf etwas Anderes, zu dem wir doch auch gehören. Als sinnliche Wesen sind wir auf unterschiedene Weise Teil der Welt, in der wir leben.

Doch wir sind, zweitens, nicht nur einfach da inmitten des sinnlichen Treibens der Welt, wir vermögen dieses auch zu erkennen, das heißt: uns in Urteilen mit Wahrheitsanspruch in ihr zu orientieren. Die Voraussetzung dafür ist, generell betrachtet, die Sprache, die uns Verknüpfungsregeln erlaubt – also nicht nur Feststellungen über das Nacheinander oder Zugleich, sondern auch Feststellungen vom Vorliegen oder Nichtvorliegen eines Gegenstandes, Abgrenzungen des Vielen vom Einem, Abstufungen

2 KrV B XVI.

zwischen Möglichem und Notwendigem – und vor allem: eine Zuordnung von Wirkungen zu Ursachen als ihren Gründen. Es ist die Gegebenheit der Sprache, in der sich Strukturen des Urteilens zur Geltung bringen, die es uns erlauben, Aussagen über die Verfasstheit der Welt zu treffen. Es liegt auf der Hand, dass diese Aussagen auch falsch sein können, weil sie ja aus subjektivem Vermögen des Verstandes mittels der Urteilskraft getroffen werden. Sie sind aber korrigierbar, weil der Irrtum sich eben im Medium des Weltbezuges von uns Menschen ereignet, an dem alle teilhaben und für dessen Erkenntnis sie alle miteinander verantwortlich sind. So sehr also die grundsätzliche Unterscheidung zwischen dem Empirischen und seinen Erscheinungsformen im Medium der Sinnlichkeit und dem Apriorischen der Verstandestätigkeit den Ausgangsgedanken bildet, so sehr ist doch die nachfolgende und nicht überbietbare Zugehörigkeit zur Welt ein konstantes Merkmal humanen Lebens und seines Umgangs mit der Welt auf der Basis verantwortlichen Erkennens.

Genau diese Konstellation verlangt nun aber nach einer Fortsetzung der Bestimmung menschlichen Handelns, und das in zweifacher Hinsicht. Einmal muss es darum gehen, die Gründe humanen Agierens zu ermitteln, die den Anspruch auf Vernunftgemäßheit erheben können. Sodann wird zum Thema, wie sich diese Handlungsimpulse in der Realität darstellen und verwirklichen lassen.

Es liegt bereits im Gedanken einer verantworteten Handlung, dass sie sich in einen übereinstimmenden Zusammenhang mit anderen Handlungen muss stellen lassen können. Das bedeutet freilich, dass es nicht die empirischen Rahmenbedingungen sein können, die für ein aufs Allgemeine zielendes Handlungsgewebe zuständig sind. Denn die konkreten Umstände sind andauernd und unvergleichlich verschieden. Vielmehr kann die gesuchte, ja in jedem Handeln schon implizit beanspruchte Allgemeinheit nur angestrebt werden, wenn sie auf der Ebene der Gründe des Handelns gesucht wird. Gerade weil es die Unabhängigkeit des Verstandes von der Natur gibt, kann sich das geistige Vermögen auch ganz auf sich beziehen und so seiner Handlungsgründe innwerden. Weil es immer um eine Wahl zwischen verschiedenen Handlungsmöglichkeiten geht, können und müssen sie überprüft werden – und die hier angezeigte Überprüfung ist der Test auf Verallgemeinerbarkeit. Das ist die einfache Denkbewegung, die dem kategorischen Imperativ zugrunde liegt, die zur Pflicht des richtigen Handelns

führt. Genau in der autonomen Wahl des Gesollten aber besteht die Freiheit als die Unabhängigkeit von der Natur – unter den Bedingungen der Welt. Im kategorischen Imperativ als Ausdruck der Freiheit findet die unmittelbare Aneignung des unbedingt Geltenden statt.

Doch das ist nur die eine Seite der Medaille. Die andere besteht in dem Interesse an einer Verwirklichung des Gesollten. Hier tritt nun die Abhängigkeit des Menschen als Vernunftwesen von der Natur in den Blick. Denn niemals lässt sich das Gesollte rein und ohne Rest in die Realität überführen. Stets bleibt ein unscharfer Rand, der sich durch eine nicht beherrschte Neigung bemerklich macht. Stets bleibt darum das Gute als Inbegriff des Gesollten ohne die ihm nötige Vollendung. Dieser fortbestehende Mangel freilich kann die Geltung der Pflicht nicht beeinträchtigen. Im Gegenteil, das Misslingen verschärft den Blick für das eigentlich Gesollte – um vom Hang zum Bösen ganz zu schweigen.

Kants praktische Philosophie bringt, so betrachtet, die Voraussetzung auch seiner theoretischen Philosophie zur Sprache. Es ist die Unabhängigkeit der Geltungsgründe der Vernunft von der Natur, die den Kern des ganzen philosophischen Konzepts, seinen transzendentalen Charakter, ausmacht – unangesehen des tiefen Realismus in Kants Anthropologie. Dieser Realismus verhindert es auch, die sensible Zuordnung von Vernunft und Natur in ein System zu überführen. Geschichtsphilosophisch bleibt Kant, bei aller Pflichttreue, ein Skeptiker. Die gestellte Aufgabe der praktischen Vernunft bleibt bestehen, auch wenn die empirische Verwirklichung aussteht. Dass Gott und Unsterblichkeit als Vernunftideen postuliert werden, um die Konsequenzen der starken Freiheitsanmutung in Kants Philosophie abzufangen, ist ehrenvoll als ein Zeichen der fortbestehenden Offenheit.

Nun lässt sich nicht verbergen, dass Kants Offenheit in der Geschichte der Philosophie und der Sozialtheorie keinen dauernden Bestand hatte. Schon Hegel sah sich dazu herausgefordert, die Bedingungen der Möglichkeit der Freiheit tiefer zu bestimmen – und zwar genau in der Hinsicht, dass die Unterscheidung zwischen den Bestimmungsgründen vernünftigen Handelns und den Realisierungsmöglichkeiten seiner empirischen Umsetzung aufgehoben werden sollte. In der Tat spricht manches dafür, den Gedanken einer strukturellen Äquivalenz von Natur und Vernunft in den Begriff des Geistes zu fassen. Doch auch Hegel konnte sich, realistisch wie

er als Betrachter der Geschichte war, keinesfalls sicher sein, dass der philosophisch zutreffende Begriff des Geistes auch stets seine historische Realisierung finden würde.³

Dass diesem Realisierungsimpuls allerdings kaum widerstanden werden kann, belegt die Marx'sche Theorie. Wenn es nicht der anfällige Geist sein kann, dem die Verwirklichung zugemutet und anvertraut wird, soll es die um das Soziale erweiterte Natur sein – oder die Interaktion von Natur und Gesellschaft, die für die Vollendung des Vernünftigen einsteht; und auch das nicht ohne einen entscheidenden Beitrag organisierten humanen Handelns, hier: der revolutionären Arbeiterklasse und ihrer Partei.⁴

In der Gegenwart, um das nur anzudeuten, ließen sich auch theoretische Gebilde wie der aktuelle Naturalismus, vor allem in seiner neurowissenschaftlichen Gestalt, und die Forschungen zur Künstlichen Intelligenz als Umformungen des kantischen Prinzips entschlüsseln – indem sie, darin Hegel und Marx abermals modifizierend und fortschreibend, die humane Verantwortung für die Realisierungsprozesse bestreiten, deren Selbstläufigkeit aber theoretisch, also durch menschliche Interpretation vermittelt, um so strikter behaupten.⁵ Auch die Anti- und Postmoderne, von Hamann über Nietzsche und Heidegger zu Lyotard, wäre hier zu diskutieren.

Gerade diese Weiterungen des kantischen Konzepts belegen, wie durchgreifend man sich in der Bestimmung der Moderne auf Kant beziehen kann, um deren Wesen zu erfassen. Es ist die Idee einer aus Geltungsgründen stattfindenden Unterscheidung humanen Wesens von der Natur, die die Menschen befähigen soll, sich selbst als Wesen der Freiheit zu verwirklichen. Auf eine solche starke Geltungsbehauptung zuzugreifen, verdankt sich freilich durchaus den Impulsen der Renaissance mit ihrem Ausschereisen aus der historischen Kontinuitätslinie – und der Reformation, die diesen Geltungszugriff mit religiösem Gewicht versehen hat. Freilich lässt

3 Vgl. G.W.F. HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. 2 (stw 17), 1969, 344: »Wie sich die zeitliche, empirische Gegenwart aus ihrem Zwiespalt herausfinde, wie sie sich gestalte, ist ihr zu überlassen und nicht unmittelbar praktische Sache und Angelegenheit der Philosophie.«

4 Vgl. K. MARX / F. ENGELS, Manifest der kommunistischen Partei (MEW 4), 1974, 459–493.

5 W. SINGER, Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung (stw 1596), 2003.

sich auch die tiefe Zweideutigkeit nicht übersehen, die in diesem Prozess vorliegt. Denn es wird von der Aneignung des Geltungsgesichtspunkts so radikal Gebrauch gemacht, dass dieser Zugriff sich zugleich von allen Vermittlungen befreit, die seinen Vollzug mitzubestimmen scheinen. Es überrascht daher nicht, dass die historischen Kontingenzen, aus deren Klammer sich die Renaissance zu befreien suchte, ziemlich umstandslos mit den religiösen Kontingenzen gleichgesetzt wurden, mit denen die Reformation umzugehen schien. Das massive Streben nach durchdringender Geltung wollte gar keine Kontingenzen mehr kennen; es handelte sich aber damit, wie an Kant und den Folgen angedeutet, die nicht aufhebbare Differenz zur natürlichen Welt ein. Die Autonomie der Moderne lebt von ihrer Distanz zur Natur, die gleichwohl ihr unüberwindbares Gegenüber ist.

Es ließe sich an dieser Stelle auch noch ein Blick auf die Geschichte der Religion unter den Bedingungen der Differenz von Vernunft und Natur werfen. Dann würde sich zeigen, dass die Funktion der Religion überwiegend darin gesehen wird, die Distanz zwischen den beiden Polen humaner Autonomie zu überwinden (Kant) – oder aber, weil das Symbolische der Religion als Verhinderung vollkommener Realisierung verstanden wird, die Religion selbst zu negieren (Marx); womit freilich nur deren Sinn in den Verlauf der Geschichte zurückgelegt wird. Auf alle Fälle: Die Religion kommt, wenn sie denn überhaupt von Bedeutung ist, nur nachträglich in Betracht, weil sie grundsätzlich unter die Kontingenzen verrechnet wird, die im Zugriff auf unmittelbare Geltung zu negieren sind.

Genau das sind aber die Herausforderungen, mit denen es eine heutige Rezeption Luthers zu tun hat. Lässt sich der starke Geltungssinn der Moderne so behaupten, dass dessen religiöse Begründung nicht als überkommene und zu überwindende Kontingenz erscheint? Wie das denkbar ist, dem widmet sich nun der dritte Abschnitt unserer Überlegungen.

III Die Subjektivität des Glaubens: Martin Luther

Lesen wir also Luther nach Kant und im Lichte der Traditionsgeschichte, die sich an seinen Namen heftet.

»Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemandem untertan.« Der Satz, die erste These aus der *Freiheitsschrift*, ist uns

allen hochvertraut.⁶ Es liegt auf der Hand, dass der Ausdruck »freier Herr über alle Dinge« nicht empirisch gemeint sein kann. Denn in der Welt der Erfahrungen sind wir tief verwoben in Abhängigkeiten, gegen die wir nur sehr partiell unsere Freiheit behaupten können. Die These muss also anders verstanden werden. Mit dem kantischen Begriff können wir sagen: als Aussage über ein transzendentes Verhältnis zur Welt. Wir erinnern uns: Es war die von der Welt unterschiedene Vernunft, die uns in den Stand setzt, uns zur Welt überhaupt zu verhalten, mit ihr im Erkennen und Handeln so umzugehen, dass eine wahrheitsfähige Erkenntnis und ein verantwortliches Handeln möglich werden. Luther scheint eine ähnliche Figur vor Augen zu haben, denn er bezieht bekanntlich diese erste These nicht auf den äußeren, leiblichen Menschen, sondern auf den inneren Menschen, die Seele, also auf die Instanz, in der das Selbstverhältnis und die Auswahl von Handlungen miteinander verbunden sind.

Wie aber kommt nach Luther diese Freiheit der Seele zustande?

Es hat die Seele nichts anderes, weder im Himmel noch auf Erden, worin sie leben kann, recht [fromm], frei und Christ sein, als das heilige Evangelium, das Wort Gottes von Christus gepredigt. [...] Daher müssen wir nun gewiß sein, daß die Seele alle Dinge entbehren kann bis auf das Wort Gottes, und ohne das Wort Gottes ist ihr durch gar nichts geholfen. (Zum Fünften, 17)

Zweierlei ist an diesem Satz in unserem Zusammenhang bemerkenswert. Einmal erfährt die Seele – gerade in ihrer transzendentalen Position der Freiheit gegenüber der Welt – eine sprachliche Bestimmung durch das Wort. Das kommt mit der Beobachtung überein, nach der sich die kantischen Verstandeskategorien im Kern auch sprachlichen Vollzügen verdanken. Hier wird aber der sprachliche Rahmen der Bestimmung der Seele mit dem Ausdruck »Wort Gottes« bezeichnet. Das weist auf die zweite Bestimmung, die religiöse Besonderheit. Denn offensichtlich ist es nicht der sprachliche Weltumgang als solcher, aus dem die Distanz zur und die Freiheit über die Welt erwächst, sondern ein von der Welterkenntnis und der Weltbearbeitung verschiedenes Verhältnis. Die Freiheit erwächst nicht aus dem Unterschied der Vernunft zur empirischen Welt, sondern erfährt ihre Bestimmung zuvor und elementarer. Darum ist, wie wir sehen werden, diese

6 Alle Zitate aus der Freiheitsschrift werden im Text gegeben und folgen: MARTIN LUTHER, Von der Freiheit eines Christenmenschen, hg. u. komm. v. D. KORSCH, 2016, hier: 15.

Freiheit auch nicht darauf ausgerichtet, ihre Wirklichkeit in der Beherrschung der Welt nachzuweisen. Doch kann auch dieses neue Verhältnis, das Luther ins Spiel bringt, nur im gelebten Leben seinen Ort finden. Auch das Wort Gottes bewegt sich – wie sollte es anders sein? – im Medium gesprochener Sprache, setzt dort aber einen eigenen Akzent. Wie dieser Akzent beschaffen ist? Darüber gibt Luther sogleich selbst Auskunft:

Fragst du aber: Was ist denn das Wort Gottes, das eine so große Gnade gibt? Und wie soll ich es gebrauchen?, dann lautet die Antwort: Es ist nichts anderes als die Predigt von Christus, die so geschehen ist, wie sie das Evangelium enthält. Die soll so beschaffen sein und sie geschieht auch so, daß du deinen Gott zu dir reden hörst, wie sehr all dein Leben und alle deine Taten nichts vor Gott gelten, sondern daß du mit all dem, was in dir ist, in Ewigkeit zugrunde gehen mußt. Wenn du das recht glaubst, wozu du verpflichtet bist, dann wirst du an dir selbst verzweifeln und du wirst bekennen, daß das Wort Hoseas wahr ist: O Israel, in dir ist nichts als dein Verderben, allein in mir aber besteht deine Hilfe. Damit du aber aus dir und von dir, das heißt: aus deinem Verderben, herauskommen kannst, stellt er seinen lieben Sohn Jesus Christus vor dich hin und läßt dir durch sein lebendiges, tröstliches Wort sagen: Du sollst dich ihm mit festem Glauben überlassen und frisch auf ihn vertrauen. (Zum Sechsten, 19)

»Wie sehr all dein Leben und alle deine Taten nichts vor Gott gelten«, das ist der erste Eindruck, den das Wort Gottes macht. Den Sachgehalt kann man leicht rekonstruieren. Denn indem das Verhältnis zu Gott in der Welt der Sprache laut wird, ergibt sich mit Konsequenz, dass das Weltverhältnis des Menschen allein nicht der Grund eines gelingenden Lebens sein kann, um auch hier vom Bösen zu schweigen. Wer sich, wie wir das natürlicherweise zu tun pflegen, auf sich selbst besinnt, um in der Welt zu bestehen, hat schon verloren. Die Konsequenzen der starken Geltungsbehauptungen bei Kant und in der Geschichte der Moderne belegen das auch auf dem Feld historischer Erfahrung. Dass eben diese Erfahrung nun aber zu Wort findet und nicht durch andauernde Anstrengung verleugnet wird, hat eine vertiefte Selbsteinsicht zur Folge: »dann wirst du an dir selbst verzweifeln«. Das ist kein Phänomen psychischer Stimmungsschwankung, sondern eine harte, rationale Einsicht.

Es versteht sich nun von selbst, dass eine Veränderung dieser Einsicht nur aus dem Verhältnis erwachsen kann, das auch für diese Einsicht selbst verantwortlich war, also dem Wort Gottes: »Damit du aber aus dir und von dir, das heißt: aus deinem Verderben, herauskommen kannst, stellt er seinen

lieben Sohn Jesus Christus vor dich hin und läßt dir durch sein lebendiges, tröstliches Wort sagen: Du sollst dich ihm mit festem Glauben überlassen und frisch auf ihn vertrauen.« Dem Wort Gottes glauben und vertrauen, das heißt: im Medium des Wortes Gott vertrauen, der dieses Wort durch seinen Sohn, also authentisch, spricht. Man kann das so auslegen, dass wir durch dieses Wort in eine belastbare Beziehung gestellt werden, die von den Geschicken in der Welt unabhängig macht. Durch das Wort Gottes tritt im Geflecht der Sprache ein Verhältnis auf, das einerseits als Ursprungsbeziehung des Menschen zu verstehen ist, das ihn andererseits ins Verhältnis der Freiheit gegenüber der Welt versetzt. Das gilt zumal deshalb, weil dieses Verhältnis zu Gott nicht einfach zusätzlich zum Weltverhältnis hinzukommt, als wäre es sein letzter Grund oder seine äußerste Folge. Vielmehr tritt das Gottesverhältnis im Glauben als Kritik und Überwindung eines Selbstverhältnisses auf, das sich durch sein Weltverhältnis zu begründen suchte, in den Figuren von Abgrenzung und Beherrschung. Das heißt: Das Gottesverhältnis ist die Mitte des Selbstverhältnisses, also der Beziehung des menschlichen Bewusstseins auf sich selbst, und diese Beziehung ist es, die ihrerseits den Grund der starken Geltungsbehauptungen der Moderne darstellt.

Das Gottesverhältnis, um das es hier zu tun ist, ist daher kein Untertansein des Menschen unter Gott als ein Gegenüber des Menschen, nach dem Modell weltlicher Äußerlichkeit gedacht, sondern ist viel eher als ein Beigeselltsein zu Gott zu verstehen. So mit Gott verbunden, so unendlich anerkannt zu sein, rechtfertigt nun aber auch den Rückgriff hinter die sprachlichen Traditionen und Konventionen, die der eigenen Religion entspringen sind. Die Freiheit, die sich aus dem Verhältnis zu Gott aufbaut, ist der Inbegriff eines starken Geltungssinnes, der es kritisch auch mit der Geschichte der Religion aufnimmt, in der ein Mensch steht. Es ist diese Erfahrung, so vor Gott und durch Gott positioniert zu sein, die den spezifisch reformatorischen Deutungszugriff auf unbedingte Geltung begründet – auch gegen die jeweilige kirchliche Tradition, damals und heute. Der geschichtliche Vorgang der Reformation besitzt unbedingte Wurzeln; darin ist er unüberholbar, auch nach 500 Jahren, und seine Bedeutung gewinnt gerade in der Moderne eine besonders deutliche Kontur.

Das wird sogleich noch klarer, wenn wir uns auf die Konsequenzen besinnen, die sich aus diesem starken Freiheitsbegriff ergeben. Wir haben gesehen, dass sich das Gottesverhältnis im Glauben nicht aufgrund

einer Abgrenzung zur Welt ergibt; darin liegt der wesentliche Unterschied zum kantischen Begriff des Transzendentalen. Vielmehr baut sich das Gottesverhältnis durch eine Kritik dieses Selbstverhältnisses auf, das sich aus der Distanz zur Welt zu gewinnen sucht, dabei aber abhängig bleibt von dem, wovon es sich unterscheidet. Luthers Begriffe von Gesetz und Evangelium verweisen auf diesen Vorgang. Das Gottesverhältnis aufgrund des Wortes Gottes entsteht aber durch die Sprache inmitten der Welt. Daher gehört das Dasein in der Welt zu den nicht wegzudenkenden Rahmenbestimmungen menschlicher Existenz – und diese Struktur bleibt auch konsequent erhalten.

»Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.« (Zum Ersten, 15) Die zweite Leitthese der *Freiheitsschrift* öffnet uns den Blick für das Weltverhältnis des Christenmenschen. Auch hier gilt: »dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan« kann nicht empirisch gemeint sein. Schon deshalb nicht, weil die empirischen Ansprüche von Dingen und Menschen sich sogleich widersprechen werden, so dass gar keine Dienstbarkeit entsteht, sondern nur ein wüstes Konglomerat chaotischer Abhängigkeiten dabei herauskommen könnte.

Nehmen wir aber den Gedanken als Ausgangspunkt, dass durch das Wort Gottes Menschen in ein freies Verhältnis zur Welt versetzt werden, in der sie leben, dann folgt daraus: Die Lebenswelt ist für Menschen so beschaffen, dass sie darin leben können. Ihr Verhältnis zur Welt als dem Rahmen ihrer Existenz ist von der Art, dass die Dinge der Welt zu gebrauchen sind – und nicht nur darum, weil und insofern sie beherrscht werden müssen. Daher kann man sagen, dass die Dienstbarkeit unter die Dinge darin besteht, sie zu ihrem rechten Gebrauch kommen zu lassen. Die theoretische Welterkenntnis ist immer schon mit einem praktischen Weltumgang verbunden, der die Natur nicht zwingen muss, um menschliches Leben zu ermöglichen – der ihr stattdessen einen Eigenwert zuerkennen und ihn als solchen respektieren kann. Es gibt also – und das wäre zu erkennen – eine Ordnung der Dinge, die deren lebensdienlichen Gebrauch einschließt. Das ist ein deutlich anderes Modell eines Naturverständnisses als das, was gegenwärtig dominiert – ohne dass die menschliche Verantwortung für die Welt und deren Verständnis gelehnet würde. Analog verhält es sich mit dem Ausdruck »jedermann untertan« zu sein. Auch dies kann nicht bedeuten, beliebiger Willkür ausgesetzt zu werden. Dieser Anschein kann nur

aufzutreten, wenn man den Ausdruck individuell subjektiv, als je für mich Einzelnen geltende Forderung, missversteht. Hält man aber im Bewusstsein, dass er sich an jeden Christenmenschen richtet, dann wird sogleich die in ihm enthaltene Gegenseitigkeit deutlich. Denn »jedermann untertan« zu sein, das gilt ja für alle, auch für die anderen und ihr Verhältnis zu mir. Das Resultat dieser Erweiterung des Gedankens besteht darin, dass es eine Vorstellung des Gemeinwohls ist, aufgrund derer alle einander untertan sind. Eines Gemeinwohls, dessen Definition nicht von einigen Wenigen abhängt, sondern von der Ausmittlung dessen, was alle im Bestand ihres Lebens betrifft.

Und beides, die Dienlichkeit der Dinge wie die Gegenseitigkeit der Ansprüche, ist nicht nur Forderung, zielt nicht allein auf künftige Verwirklichung. Denn so wie die Freiheit gegeben ist im Verhältnis zum Wort Gottes, so findet auch die Wirklichkeit christlichen Lebens bereits jetzt statt. Da gibt es schon immer die Gegenseitigkeit in den humanen Beziehungen – und das kann ein jeder Christenmensch am eigenen Leibe erfahren, wenn er darauf achtet, wie andere ihm entgegengekommen sind, bevor er auf sie eingehen konnte. Da gibt es bereits die Lebensdienlichkeit der Welt als Horizont der Existenz des Menschengeschlechts – ohne diese wäre unser Dasein nie zustande gekommen. Weder das eigenverantwortete Leben noch der uns gegebene Lebensraum entstammen allein unserer Anstrengung; darum sind sie am Ende auch nicht von unserer Verwirklichungskraft abhängig. Man kann sogar noch weiter gehen und sagen: Der Sinn des Lebens liegt gar nicht in seinem Erhalt und in seiner Vervollkommnung. Das menschliche Leben besitzt seinen Sinn vielmehr darin, Gott als Grund der Freiheit, wie er sich auch im weltlichen Leben zu erkennen gibt, anzuerkennen, ihn zu loben und ihm dankbar zu sein. Dass dafür auch empirisch der Erhalt des Lebens und die Steigerung seiner Möglichkeiten geboten sind, liegt genau in der Konsequenz von Dank und Lob. Lob und Dank freilich, die enden nicht einmal im Tod.

IV Luther heute aneignen

Unsere Überlegungen haben dem Versuch gedient, die schlechte Alternative von Historisierung und Aktualisierung Luthers zu überwinden; einer Historisierung, die den Sinn des Reformatischen im Kontext der Ereignis-

geschichte und ihrer Folgen aufgehen lässt; einer Aktualisierung, die apologetisch ein »Immer noch« reklamiert. Stattdessen ist es um die Geltung des Sinngehaltes des Reformatorisches überhaupt zu tun, der sich gerade unter heutigen historischen Bedingungen deutlich erkennen lässt. Damit knüpfen wir an ein wesentliches Merkmal der Reformation an, nämlich den Rückgriff hinter den historischen Verlauf in der Absicht, jenseits seiner die Gründe des heute Geltenden in Anspruch zu nehmen. Und wir halten ein wesentliches Ergebnis der Reformation fest, nämlich in ihrer Folge tatsächlich die Unmittelbarkeit von Geltung zu behaupten. Dass die in der Moderne geäußerten Geltungsansprüche jeweils mit einem unmittelbaren Anspruch auftreten, heißt freilich noch nicht, dass sie ohne einen argumentativen Kontext zu haben wären. Hier zeigt sich eine Differenz zwischen der selbstbewussten Moderne, die ihr Pathos ganz aus dem Traditionsabbruch schöpft und die sich gegen die Welt stellt, um sie nach Vernunftgründen zu formen, und einem selbstbewussten Glauben, der sich durch Gott in die Position der Freiheit gesetzt sieht, und der daraufhin Geltungsansprüche für seine Weltverantwortung zu erheben vermag. Die Reformation stellt, so betrachtet, selbst einen Teil der Moderne dar, in der die Begründung von Geltungsbehauptungen strittig wird.

Allerdings werden dann auch die unterschiedlichen Akzente deutlich, die im universalen Prozess der Moderne gesetzt sind. Denn faktisch gibt es unterschiedliche Bestimmungen in der Zuordnung von Selbst- und Weltverhältnis, verschiedene Auffassungen von der Begründung und Reichweite der Vernunft und voneinander abweichende Modelle einer möglichen und wünschbaren Zukunft. Die Position des christlichen Glaubens nach reformatorischem Verständnis, wie sie hier im Anschluss an Luther skizziert wurde, betont auf der Basis des Gottesverhältnisses den Zusammenhang von menschlicher Freiheit mit dem humanen Dasein in der Welt – ebenso wie das auf dem Schema der Gegenseitigkeit aufruhende Gemeinwohl als sittliche Zielvorstellung. Damit kann das Christentum in seiner reformatorischen Gestalt jedenfalls den Anspruch erheben, einen eigenen Beitrag für die in der Tat vom Menschengeschlecht selbst zu verantwortende Geschichte der Welt zu leisten. Mehr kann man als Christenmensch nicht wollen – mehr ist aber auch, wenn das Bekenntnis zu Gott als dem Herrn richtig verstanden wird, nicht nötig.