

Hermann Krings

Freiheit und sittliche Bindung

Im letzten Jahrzehnt ist in der Philosophie wie in der Öffentlichkeit eine Diskussion in Gang gekommen, deren Gegenstand die Grundwerte und Normen des gesellschaftlichen Lebens sind: die sog. „Normendiskussion“. Eine Normendiskussion ist in einer pluralistischen Gesellschaft nicht erstaunlich, da in ihr eben unterschiedliche Auffassungen bestehen, sei es über die Lebensstile, sei es über politische und gesellschaftliche Ziele, sei es über das, was rechtlich oder auch moralisch als geboten oder verboten gelten soll.

I. Norm und Sittlichkeit

Es lassen sich *drei Ziele* der Normendiskussion nennen, wenngleich nicht in jedem Fall alle drei Ziele maßgebend zu sein brauchen. Zunächst sucht man allgemein anerkannte *Normen zu identifizieren*; das bekannteste Beispiel sind wohl die mannigfaltigen Grundwerte-Diskussionen. Sodann sucht man *Methoden der Normenfindung und Normenbegründung* zu entwickeln. Dies geschieht vor allem im Bereich der praktischen Philosophie. Dort gibt es mannigfache Beiträge und Vorschläge, von dem Beratungs- und Universalisierungsprinzip der Erlanger Schule über das Konsensprinzip der Frankfurter Schule, über transzendentalphilosophische Begründungen, über naturrechtlich oder historisch orientierte Begründungen bis hin zu der Position, welche meint, Normen seien immer schon gefunden und begründet, das eigentliche Problem sei ihre Durchsetzung. Innerhalb der beiden Zielsetzungen „Normenidentifizierung“ und „Methoden der Normenbegründung“ zeichnet sich hin und wieder eine dritte Zielsetzung ab, nämlich neue Normen zu setzen, wenn ihre Verbindlichkeit begründbar erscheint. An diesem Geschäft der *Normensetzung* sind viele gesellschaftliche Institutionen wie z. B. das Parlament, die Kirchen, die Rechtsprechung, auch anonyme Instanzen wie Wirtschaft, Technik, Medien und Werbung beteiligt. Die These einiger Philosophen, Normensetzung sei als eine Aufgabe für die Philosophie in Anspruch zu nehmen, müßte ich mit so vielen Kautelen versehen, daß von mir aus nur wenig von ihr übrigbliebe.

Die Normendiskussion ist in einer pluralistischen Gesellschaft nicht überflüssig. Sie kann ethische und pragmatische Überzeugungen klären und festigen; sie kann auch zu notwendigen Mentalitätsveränderungen beitragen. Doch eine Fixierung

der moralischen Erörterung auf die Normen führt zu einer Verkürzung der moralischen Probleme. Die Normendiskussion betrachtet eine moralische Krise der Gesellschaft vor allem unter dem Gesichtspunkt, daß bisher anerkannte Normen weniger respektiert und eingehalten werden oder ihre Geltung als Norm überhaupt einbüßen. Dementsprechend erweckt sie den Eindruck, daß die moralischen Probleme in unserer Gesellschaft dadurch gelöst werden könnten, daß die richtigen Normen gesichert bzw. gesetzt und allgemein eingehalten würden. Eine solche neue „Gesetzesmoral“ könnte sich jedoch den moralischen Herausforderungen unserer Zeit als nicht gewachsen erweisen. Denn die Probleme, um derentwillen die Normendiskussion geführt wird, sind nicht nur Normenprobleme; sie sind vielmehr moralischer Art, d. h. Probleme, welche die Freiheit und die Verantwortungsfähigkeit des Menschen unter den von uns selbst gewollten und geschaffenen gesellschaftlichen Gegebenheiten betreffen. Sind wir noch frei zu tun, was wir wollen? Wie läßt sich im Geflecht des Gesellschaftssystems noch persönliche Verantwortung realisieren? Fragen dieser Art gehen über eine Normendiskussion hinaus.

Analyse des Begriffs Norm

Zur Erhärtung der These, daß die Normendiskussion nur einen Teil des moralischen Problems erfaßt, zunächst eine kritische Analyse des Begriffs Norm.

1. Der Begriff Norm (*norma*) bedeutet *Richtmaß*. Seine erste Bedeutung stammt aus dem Bereich der meßbaren Dinge: „normae“ sind Winkelmaß, Senkblei, Richtschnur. Die Bedeutung von Norm ist dadurch gekennzeichnet, daß ein Gegenstand das Richtmaß ist, an dem ein anderer Gegenstand gemessen und als richtig oder falsch beurteilt wird. Der Vorteil der Norm ist, daß sie objektiv ist. Seit dem Altertum wird Norm jedoch nicht nur für Körpergebilde, sondern auch für Sprachgebilde gebraucht. Silbenzahl und Versmaß sind Normen für ein Poem; der Rechtssatz ist Norm für die Beurteilung von Handlungen, den Urteilsspruch. Es gibt eine „norma scientiae“, und Cicero sagt in *De legibus* II von der Natur, daß sie die Norm des Gesetztes sei: „natura, quae norma legis est“ (Merguet II, 749). Der Gebrauch des Begriffs Norm nimmt hier qualitative Bedeutung an, und er findet vornehmlich im Bereich des Rechts statt. Rechtsnormen sowohl im Sinn von natürlichen Rechten wie von positiven Satzungen bestimmen das gesellschaftliche Handeln des Menschen.

2. Die *Funktion* von Normen läßt sich durch zwei Merkmale beschreiben. Sie enthält einmal ein Maß, genauer: sie ist der *Begriff eines Maßes*, d. h. das durch Reflexion und Rationalität objektivierte Maß. Der reine Ton kann durch eine Schwingungszahl als Norm identifiziert werden (jedoch auch ohne Norm durch das absolute Gehör). Das als Norm festgelegte Maß darf nicht unterschritten bzw.

nicht überschritten werden. Das zweite Merkmal besteht darin, daß das, was der Norm entspricht, „*richtig*“ (recte) ist. Der Ausdruck „normal“ hat eine positive Bedeutungsnuance, wenn er im Hinblick auf eine Nichterfüllung der Norm gebraucht wird. („Endlich wieder einmal ein normaler Ton.“) Er hat eine negative Bedeutungsnuance, wenn er im Hinblick auf eine höhere Erwartung gebraucht wird. So sprechen wir von einer „normalen Leistung“ und meinen damit den *qualitativen* Durchschnitt, unabhängig davon, ob er von vielen oder wenigen erreicht wird (quantitativer Durchschnitt).

Die Funktion der Norm, ein Maß an die Hand zu geben, so daß Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Handlung feststellbar werden, gehört zum Bereich der *Legalität*. Die Norm hat eine Funktion für die Legalität einer Handlung. Diese Funktion ist im politisch-sozialen Bereich wichtig; sie hat insofern auch sittliche Bedeutung, als ein Mangel an Legalität im allgemeinen das Gutsein und die Sittlichkeit der Handlung in Frage stellt. Im besonderen Fall mag es anders sein.

Die Norm hat keine direkte Funktion für das Gute oder gar für das Beste. Das gute Handeln hat seinen Maßstab an ihm selbst, nicht an einem Richtmaß außer ihm. Zwar kann das, was als das Gute geboten ist, der Sache nach auch in einer Norm objektiviert sein, so z. B. die Hilfeleistung, deren Unterlassung strafbar ist. Doch es ist etwas anderes, ob ein und dasselbe Verhalten als eine der Norm entsprechende und mithin legale Handlungsweise beurteilt wird oder ob man von dieser Handlung, der Hilfeleistung, sagt, sie war eine gute Tat.

Das Gute entzieht sich der Normierung. Das Gleichnis vom Samariter hat geradezu zum Ziel, das Handeln des Samariters als etwas anderes als das Halten der Gebote, auf das Jesus gerade vorher hingewiesen hatte, darzustellen. Das Handeln des Samariters ist dem Bereich der Normen entrückt, es ist inkommensurabel, d. h. es gibt kein äußeres Maß, an dem es gemessen werden könnte. Ja, die Erzählung stellt in gewisser Weise darauf ab, dieses Handeln als nicht „normal“ erscheinen zu lassen. Das Gleichnis, mit dem Jesus dem ihn herausfordernden Lehrer „des Gesetzes“ antwortet, enthält zwar durchaus eine Regel für das Handeln, doch diese ist nicht als Norm objektivierbar: „Fac similiter“ – „Handle genauso“. Sie ist die Regel einer neuen Sittlichkeit. In einer Normendiskussion kommt diese Regel nicht vor.

3. Im praktischen Bereich leistet die Norm eine *Verobjektivierung* des moralisch oder pragmatisch Gebotenen. Diese Verobjektivierungstendenz ist ein allgemeines Phänomen. Eine ähnliche Bedeutung hat z. B. der Begriff „Wert“ im Hinblick auf das Gute. In der Philosophie des Neukantianismus wurde mit Hilfe des Wertbegriffs der Begriff des Guten in den wissenschaftstheoretischen Sprachgebrauch transferiert, vornehmlich unter dem Titel des Werturteils. Dieser Verobjektivierung des Guten durch Begriffe wie Norm oder Wert entspricht auf der anderen Seite eine Subjektivierung des Handelns. Das Handeln wird auf der anderen Seite als subjektiv

angesehen und gewinnt eine objektive Bedeutung erst als Wertverwirklichung. Darum bedarf es einer Objektivierung des Guten als Wert. Entsprechendes gilt auch für den Begriff „Nutzen“. Der Utilitarismus bestimmt eine Handlung oder eine Regel als gut, wenn aus ihnen ein allgemeiner Nutzen folgt. Auch der Begriff des Nutzens leistet eine Objektivierung des Guten. Insoweit liegen Begriffe wie Wert, Norm oder Nutzen auf einer Linie.

Die mit der Akzentuierung solcher Begriffe verbundene Trennung von Subjektivität und Objektivität beherrscht das allgemeine Bewußtsein, und das Auftreten von Normendiskussionen abgetrennt von der Frage nach dem gut Handeln ist ein Symptom dafür. Auch die enorme Produktion von Normen, welche unter dem Titel „Gesetzesflut“ kritisiert, aber nicht gemäßigt wird, ist ein Anzeichen für die Grundvorstellung, daß das gesellschaftliche Handeln als ein im Prinzip subjektives Handeln vorgestellt wird, das durch Normen zu verobjektivieren und so dann auch „gut“ zu machen sei.

Nun ist es unbestritten, daß im Bereich des technischen Handelns Normen zweckmäßig und vielfach auch notwendig sind. Desgleichen ist unbestritten, daß Rechtsnormen notwendig sind. Hier ist es allerdings kontrovers, ob die objektiven Normen nur als Einschränkung einer formal freien Subjektivität aufzufassen sind oder ob die Normen die objektiv gewordene Sittlichkeit selbst darstellen.

Diese Fragen sollen hier nicht erörtert werden. Uns interessiert die Frage, was sich daraus ergibt, daß das sittlich Gebotene als Norm objektiviert wird.

Das sittlich Gebotene als Norm zu objektivieren hat den Vorteil, daß eine quasi-objektive Beurteilung der Handlung möglich wird, die ohne diese Normierung nicht möglich wäre – eine Beurteilung der Handlung vor ihrer Ausführung oder nach ihrer Ausführung, durch den Handelnden selbst oder einen von ihr Betroffenen. Der Nachteil besteht darin, daß diese Beurteilung schwierig und in ihrer Reichweite stark eingeschränkt ist. Denn die Feststellung von Konformität oder Nichtkonformität der Handlung mit der Norm bedarf einer Reihe dialektischer Vermittlungen. Der „Lebenssachverhalt“ muß, wie Arthur Kaufmann sagt (Analogie und „Natur der Sache“, Karlsruhe 1965, 29–30), „normgerecht gemacht werden“; und „die Norm... muß sachgerecht gemacht werden“.

Aber auch dann ist – im Unterschied zum forensischen Bereich – noch kein hinreichender Grund gegeben, die Handlung als sittlich gut oder als sittlich schlecht zu bezeichnen. Gewiß ist die Norm „Du sollst nicht töten“ unerschütterlich, und gewiß wird keine Tötung als sittlich gut bezeichnet werden. Doch ob eine bestimmte Tötungshandlung sittlich schlecht ist, ist oft umstritten, wie die Unterscheidung von Mord, Totschlag und fahrlässiger Tötung und nicht zuletzt die Diskussion um das Erlaubtsein der Tötung im Krieg zeigt. Das Sagen der Wahrheit wird man gewiß nicht als sittlich schlecht beurteilen können; doch ob es in jedem Fall sittlich gut ist, hängt nicht allein davon ab, ob die Norm „Du sollst nicht lügen“ eingehalten wurde.

Das sittlich Gebotene und seine Objektivierung in einer Norm sind nicht dasselbe. Der sittliche Wille des Menschen ist nicht ohne weiteres an dergleichen Objektivierung meßbar. Er ist nicht jene pure Subjektivität, der dann jene Objektivität der Norm gegenübersteht. Als sittlicher Wille ist er gehaltvoll, und insofern er als sittlicher Wille das Gute will, ist er jenseits der Trennung von objektiver Norm und subjektiver Willkür. Kraft des sittlichen Willens tut der Handelnde das Gute – unabhängig davon, ob dieses als Norm objektiviert ist oder nicht.

In einer Gesellschaft freilich haben die Normen eine hohe Bedeutung, und der Zustand oder, wie man sagt, „die Moral“ einer Gesellschaft zeigen sich gewiß auch daran, welche Art Normen sie hat. Doch auch hier gilt, daß nicht allein die Art der Normen, noch weniger ihre Vielzahl, noch auch das strikte Einhalten ein sicherer Maßstab für diese „Moral“ sind, sondern – um es kurz zu sagen – die Geltung und Beachtung der Normen, *als wären sie keine Normen*. Nicht die Normen, sondern die Handelnden garantieren das moralische Niveau einer Gesellschaft.

Der sittliche Wille und das sittliche Handeln zeichnen sich dadurch aus, daß sie den Maßstab des Guten in sich tragen. Diese Eigentümlichkeit kann als Autonomie bezeichnet werden. Das Gesetz ist nicht abwesend, aber es kommt nicht als Norm von außen, sondern es ist die Form des Willens selbst. Es besteht eine *ursprüngliche Identität von Wille und Gesetz*.

II. Geschichtliche Orientierung

Wegen der Autonomie des sittlichen Willens ist ein *Konflikt* möglich zwischen ihm und der Norm – und zwar um der Sittlichkeit willen. Die Geschichte des sittlichen Bewußtseins kennt seit alters hervorragende Beispiele dieses Konflikts. Als klassisches Beispiel sind zunächst die Propheten des Alten Testaments zu nennen. Wiewohl sie die Thora nicht verwarfen und gewiß nicht unempfindlich waren gegenüber der Übertretung der göttlichen Gebote, forderten sie eine neue Moralität und eine neue Frömmigkeit gegenüber der durch zahlreiche Satzungen und Kultregeln geprägten Gesetzesfrömmigkeit. Der andere Prototyp gehört der Philosophie an: Sokrates. Wiewohl er, wie geboten, noch im Sterben dem Asklepios einen Hahn opfern ließ, verwarf er um der wahren Sittlichkeit willen entscheidende Normen der athenischen Polis.

Die christliche Moral und das Gesetz der Freiheit

Diese exemplarischen Fälle haben ihre Bedeutung in sich. Doch ihr epochaler Charakter ist erst post festum hervorgetreten durch den Bezug auf jene geschichtli-

che Wende im sittlichen Bewußtsein der Menschheit, die *Jesus* durch das „neue Gebot“ herbeiführte. Diese Wende war bekanntlich nicht von der Art, daß die Gebote des mosaischen Gesetzes verschwunden und andere Gebote an deren Stelle getreten wären. *Jesus* versteht das neue Gebot als die Erfüllung, nicht als die Auflösung des Gesetzes (Mt 5, 17); er bestätigt mit den Hauptgeboten der Gottesliebe und der Nächstenliebe die Gebote insgesamt und sagt dem fragenden jungen Mann schlicht: Halte die Gebote. Gleichwohl sagt Paulus von ihm, er sei „das Ende des Gesetzes“ (Röm 10, 4).

Das Ringen um das rechte Verhältnis von Gesetz und Gnade oder Gesetz und Freiheit, das sich durch die Verkündigung Jesu und der frühen Gemeinden hindurchzieht – und bis heute währt –, kann hier nicht aufgegriffen werden. Die kritische Beurteilung einer Gerechtigkeit aufgrund des Haltens der Gebote und die Verkündigung eines neuen Gesetzes als eines „Gesetzes des Geistes“ (Röm 8, 2) oder „Gesetzes der Freiheit“ (Jak 1, 25; 2, 12) und der Rechtfertigung durch den Glauben sind eines der großen Themen der Theologie.

Für unser Thema ist zweierlei von Bedeutung. Einmal: wiewohl das Gesetz „ohnmächtig“ ist, hat es doch eine Bedeutung. Die Gebote zu halten, und das heißt auch, sie zu kennen und anzuerkennen, wird nicht überflüssig. Gegenüber der Gnosis, die eine unmittelbare Vergöttlichung des Menschen durch die Erkenntnis Gottes erstrebte und ihn darum von allen Geboten freisetzte, beharrte das Neue Testament und mit ihm jede vernünftige Moral darauf, daß das Halten der Gebote nicht obsolet wird. Ferner: das Halten der Gebote ist rein für sich ohne Sinn, ja es erweist sich nach Paulus als „todbringend“ (Röm 7, 11); denn gerade weil das Gesetz heilig ist, würde sich nur dieses zeigen: daß der Mensch nie gerecht ist, es auch nie wird und daß mithin der Mensch notwendig und prinzipiell sich selbst verfehlt – eine wahrhaft tödliche Erkenntnis. Einen Sinn hat das Halten der Gebote nur unter Bezug auf eine Sinninstanz, die nicht unter diesen Geboten vorkommt und selbst nicht ein Gebot dieser Art sein kann. Sie ist gegenüber den Geboten immer das „neue“ Gebot. Im Neuen Testament ist dieses übrigens nicht das Gebot der Nächstenliebe – dieses ist alt –, sondern das Gebot der Liebe Christi.

Unter Berufung auf das Neue Testament hat es in der Geschichte des Christentums nun abermals hervorragende Beispiele für den Konflikt zwischen einer durch Normen – dieses Mal christlich-kirchlichen Normen – bestimmten Moral und einer christlich unbedingten Sittlichkeit gegeben; so z. B. das Mönchtum und pointierter noch die Erneuerung des Mönchtums in der Cluniazensischen Reform. Die evangelischen Räte sind gerade nicht Normen; sie ergeben sich nicht aus einem Gesetz, sondern aus der neuen Freiheit des christlichen Glaubens. Nicht zuletzt ist die Reformation zu nennen. Der Streit um den Ablass – ein extremer Fall der Objektivierung von etwas Sittlichem durch Norm-Größen – gehört zu ihren Anlässen.

In summa: Das *Christentum* hat der Welt die Überzeugung vermittelt, daß ein

Gesetz der Freiheit die Sinninstanz für alle Gebote und Normen ist und daß dieses je „neue“ Gesetz aus sich heraus noch ganz andere sittliche Herausforderungen hervorbringen kann als jene, welche durch Normen faßbar sind, Herausforderungen, wie sie die evangelischen Räte oder die Seligpreisungen und Aufforderungen der Bergpredigt enthalten. Durch diese Überzeugung hat die menschliche Sittlichkeit eine gegenüber der alten Gesetzesmoral neue Struktur erhalten.

Transformation in eine profane Moral

Diese der christlichen Botschaft entstammende Struktur der Sittlichkeit, daß nämlich ein Gesetz der Freiheit jedem anderen Gesetz und allen Geboten und Verboten vorgeordnet ist und daß die Freiheit als Ursprung der sittlichen Bindung gedacht werden muß, ist in der *Neuzeit* zum Vorbild und Maßstab weltlicher Morallehren geworden. Diese Morallehren – gewiß nicht alle, aber doch hervorragende – waren durch zwei Merkmale geprägt: Einmal lösten sie sich aus dem biblisch-kirchlichen Kontext; zum anderen behielten sie die Grundstruktur, der gemäß ein Gesetz der Freiheit die sittliche Bindung begründet. Der Prozeß dieser *Transformation* hat einen langen Zeitraum eingenommen. Er beginnt im späten Mittelalter, hatte am Ende des 18. Jahrhunderts einen Höhepunkt und ist heute noch nicht zu Ende. Der Prozeß ist vielschichtig und komplex; in ihn sind die politische Freiheitsgeschichte und die Entwicklung des modernen Rechtsstaats hineinverwoben. Die Erklärung der Menschenrechte und soziale Neuordnungen, nicht zuletzt die neuzeitliche Philosophie und Wissenschaft und alles das, was unter dem Namen der Aufklärung zusammengefaßt wird, sind mit ihm eng verbunden.

Der Prozeß der Transformation der biblisch-christlichen Moralstruktur in eine profane Moral ist verschieden gedeutet worden. Eine Deutungsvariante interpretiert die neue Moralität als *Atheismus*. Seit der „Ethik“ des Spinoza, wenngleich er sie auf den „amor Dei“ gründete, über Lessing, Fichte, Schopenhauer, Nietzsche bis zu Heidegger und Sartre wird latent oder explizit ein Atheismusstreit ausgetragen. Der Platz, welchen in der christlichen Moral die Vorstellung von Gott einnimmt, wird mit anderen Vorstellungen wie die Natur, die sittliche Weltordnung, der Wille oder anderem besetzt – oder er bleibt leer. Demgemäß erscheint die die Sittlichkeit begründende Freiheit als „absolute“ Freiheit. Dieses Freiheitsverständnis kann zweifellos zu einer neuen Gnosis und zu einem moralischen Anarchismus führen. Die Gefahr ist ernst zu nehmen, wenngleich die eben genannten Repräsentanten des vermeintlichen Atheismus in ihren Philosophien keineswegs einen moralischen Anarchismus vertreten, sondern oft ein besonderes Ethos entwickelt haben.

Eine andere Deutungsvariante interpretiert die neue Moralität als *Säkularisie-*

rung der christlichen Moral, d. h. als die illegitime Übertragung christlicher Grundpositionen in eine autonome weltliche Moral. Die Freiheit wird als Autonomie, d. i. als Selbstgesetzgebung verstanden. Kant repräsentiert diese Variante der moralischen Aufklärung. Normen in Gestalt von Rechtssätzen, von Tugenden und Pflichten sind wesentlicher Bestandteil dieser Moral; sie dürfen jedoch nicht in einem äußeren Gebot, sondern sie müssen im sittlichen Willen selbst verwurzelt sein. Das Handeln aus Pflicht, nicht aus Furcht vor Strafe oder um eines Lohnes oder eines Nutzens willen ist das Merkmal. Die Moral des liberalen Bürgertums, soweit es sich als eine moralische Kraft verstand, findet sich auf dieser Linie.

Eine weitere, weniger verbreitete Variante interpretiert die neue Moral als eine *Entwicklung des Christentums* selbst. Diese Entwicklung hatte z. B. in der katholischen Aufklärung im 18. Jahrhundert in Süddeutschland einen verheißungsvollen Aufschwung genommen. Noch heute bewundern wir die großartigen Leistungen in Wissenschaft und Kunst, die religiöse Kultur und das hohe Niveau von Askese und Frömmigkeit dieser Zeit. Diese Entwicklung wurde weitgehend durch die Klöster getragen; und so ist es nicht erstaunlich, daß sie durch die Säkularisation im engeren Sinn, d. i. durch die Auflösung der Klöster und die Einziehung der kirchlichen Güter jäh beendet wurde. Das 19. Jahrhundert bietet ein zwielichtiges Bild.

Doch die Entwicklung ist nicht gänzlich abgebrochen. Sie findet in veränderter Form eine Fortsetzung bei den christlichen Denkern in der Philosophie des deutschen Idealismus am Beginn des 19. Jahrhunderts und den an diese sich anschließenden Theologen. Sie ist auch erkennbar in der Entwicklung einer christlichen Soziallehre in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und reicht bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil und zu Entwicklungen in der Moraltheologie der Gegenwart. Hier ist die Tendenz erkennbar, die Neuzeit mit ihrem veränderten Verhältnis von Kirche und Welt als eine christliche Epoche zu verstehen und das Verhältnis von christlicher und weltlicher Moral konstruktiv zu begreifen. Die sittliche Autonomie wird als eine Autonomie aus christlichem Glauben verstanden. Diese Tendenz zeigt sich z. B. in dem Personalismus der älteren Moraltheologie, etwa bei Fritz Tillmann und Theodor Steinbüchel, in der stärker biblisch-neutestamentlichen Begründung der christlichen Moral unter dem Titel einer „Nachfolge Christi“ und in der konstruktiven Auseinandersetzung der Moraltheologie mit der neuzeitlichen Freiheitsidee.

III. Die Struktur der Sittlichkeit: Freiheit als Ursprung sittlicher Bindung

Die geschichtliche Orientierung zeigt, daß das Verhältnis von Freiheit und sittlicher Bindung für die neuzeitliche Moral fundamental ist und daß diese fundamentale Struktur dem Christentum entstammt. Die Strukturverwandtschaft

der Moralen hat Kontroversen nicht nur nicht verhindert, sondern geradezu provoziert; vor allem da – wie schon im Neuen Testament – auch in der weltlichen Moral das Gnosis-Syndrom in veränderter Form auftrat, und zwar derart, daß Freiheit unmittelbar und ohne Umweg über Normen und Institutionen real sein sollte. Ein utopischer Revolutionismus oder ein revolutionärer Anarchismus versprachen Freiheit ohne sittliche Bindung. So mußten sich kirchliche wie weltliche Morallehren mit Erscheinungen des Amoralismus auseinandersetzen.

Im Hinblick auf die Strukturverwandtschaft von christlicher und weltlicher Moral formuliere ich nun die im Thema „Freiheit und sittliche Bindung“ enthaltene philosophische *These*. Eine Bindung des Menschen – seines Wollens oder seines Handelns – hat nur dann einen sittlichen Rang und Sinn, wenn sie durch Freiheit begründet ist. Diese These hat die gleiche Struktur wie die theologische These, daß das Halten der Gebote, christlich gesprochen, unzureichend ist, d. h. den Menschen nicht gerecht macht und ihn nicht mit Gott versöhnt. Das Halten der Gebote erhält dadurch einen Heilssinn, daß es in der Liebe Christi gegründet ist.

Diese Formulierungen machen deutlich, daß trotz der Strukturverwandtschaft zwischen christlicher und weltlicher Moral ein substanzieller Unterschied besteht. Dieser wird nicht verwischt. Es besteht ein Antagonismus, und dieser Antagonismus zwischen den beiden Moralbegründungen ist noch nicht bewältigt. Darum möchte ich das Augenmerk noch einmal auf die Struktur der Sittlichkeit lenken. Die Strukturelemente sind Freiheit und Bindung. Ohne eine Bindung des Wollens und Handelns ist eine Sittlichkeit nicht denkbar; jedoch ist sie auch nicht allein durch den Begriff der Bindung denkbar. Die Frage richtet sich auf das *Verhältnis von Freiheit und Bindung innerhalb der Struktur der Sittlichkeit*.

Mit dieser Fragestellung ist ein liberalistisches Freiheitsverständnis von vornherein ausgeschlossen. Diesem gemäß stehen Freiheit und Bindung nicht innerhalb einer Sittlichkeitsstruktur im Verhältnis zueinander, sondern sie stehen neben- und gegeneinander. Die Normen und die Bindung durch sie sind eine äußere Einschränkung der Freiheit, die so gering wie möglich zu halten ist; alles andere gehört der Freiheit. Bindung verneint Freiheit; Freiheit verneint Bindung. Dieses abstrakte und negative Verhältnis ist nicht nur begrifflich unzulänglich, sondern auch unreal, denn es verkennt die Struktur endlicher *Freiheit*, deren Wesen in der Autonomie besteht, also darin, *gerade eine Bindung selbst zu setzen und für ihre Geltung einzustehen*. Mit der bloßen Gegenüberstellung von Freiheit und Bindung irrt jedoch nicht nur die liberalistische Position, sondern auch jede antiliberale Strategie, die in gleicher Weise, wenn auch mit umgekehrten Vorzeichen, Normen und Bindung gegen die Freiheit stark machen will.

Demgegenüber wird das Verhältnis von Freiheit und Bindung innerhalb der Sittlichkeitsstruktur derart bestimmt, daß die *Freiheit der Ursprung und Grund der sittlichen Bindung* ist. Diese These kann am besten verdeutlicht werden, wenn man sie mit zwei ernst zu nehmenden Einwänden konfrontiert: mit dem Einwand,

zunächst sei es die *Natur*, welche dem Menschen Bindungen, auch sittliche Bindungen, auferlege; sodann mit dem noch stärkeren Einwand, der Ursprung der Bindungen seien doch *Gottes Gebote*.

Der These, Freiheit sei der Ursprung sittlicher Bindung, wird entgegengehalten, der Mensch stoße zunächst einmal auf *naturale Bindungen*, die ihren Ursprung in seiner eigenen, der menschlichen Natur wie auch in der Natur außer ihm haben. Die Natur enthält de facto Normen des Handelns, die der Mensch nicht macht und die nicht zur Disposition stehen. Durch sie sind die Fähigkeiten und die Ressourcen des Handelns natural begrenzt. Die Natur enthält jedoch auch de jure Normen des Handelns, von denen ein gewichtiger Teil als „Naturrecht“ ausdrücklich gemacht worden ist. Christlich ist das Naturrecht in der Schöpfungslehre verankert.

Diese Auffassung ist wohlbegründet; sie enthält jedoch die Schwierigkeit, daß der Begriff „Natur“ nicht so eindeutig ist, wie es scheint. Darum ist sowohl der Begriff des Naturrechts umstritten wie auch das, was als Normen aus ihm ableitbar sein soll. Was unter Natur verstanden wird, ist nicht nur in den Kulturen verschieden, sondern auch in den Epochen unserer eigenen Kultur. Bedeutet das Wort Natur dasjenige, was Aristoteles unter *Physis* verstand, oder das, was die mittelalterlichen Theologen als Natur von der Übernatur unterschieden? Oder ist Natur das, was die modernen Naturwissenschaften einschließlich der Medizin als Natur identifizieren, oder gar das, was der Naturschutz im Namen führt? Was der Mensch oder eine Kultur als Natur wahrnehmen und verstehen, ist selber nicht ein Teil der Natur, sondern seiner Kultur. Was Natur ist, d. h. als was sie verstanden und respektiert wird, ist nicht unabhängig vom Menschen. Er deutet die Natur. Dieses Deuten ist ein Handeln im eminenten Sinn, und in diesem Handeln ist ein Moment der Freiheit enthalten.

So wird auch dieses in der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte ausdrücklich: die Natur als „*Norma legis*“ zu gebrauchen, ist selber eine Leistung der Freiheit. Diese Norm ist nicht objektiv verfügbar; wäre sie dies, so könnte die Naturnorm auch in jenem computergesteuerten Komplex von Regelkreisen gesucht werden, als welchen die Naturwissenschaften die Natur darstellen. Diese „Natur“ würde das menschliche Handeln nicht nur normieren, sondern programmieren. Was die Natur und insbesondere die Natur des Menschen ist, dieses in Wahrheit zu erkennen ist selber eine ursprüngliche sittliche Leistung, eine Leistung, die der Mensch als ein Wesen von freier Vernünftigkeit je zu erbringen hat. In diesem Sinn ist die Freiheit Ursprung auch noch jener durch Natur gebotenen sittlichen Bindungen.

Die These, Freiheit sei der Ursprung der sittlichen Bindung, begegnet der These, *Gottes Gebote* seien dieser Ursprung. Diese beiden Thesen erscheinen einander entgegengesetzt und mithin unvereinbar. Sie sind es jedoch nicht. Zunächst ist zu beachten, daß die eine These den Ursprung des Inhalts der Gebote betrifft, die

andere aber den Ursprung ihrer Aneignung, also ihrer Anerkennung als verbindliche Satzung. Ferner zeigt auch schon die frühe biblische Überlieferung diesen doppelten Ursprung. Nach ihr hat Mose am Berg Sinai die Zehn Gebote und zahlreiche andere Satzungen, die in zwölf Kapiteln des Buchs Exodus niedergelegt und im Buch Deuteronomium ausführlich wiederholt werden, von Jahwe empfangen. Vorher vergewissert sich Gott, ob denn Israel auch seine Stimme hören werde (Ex 19, 5). Einerseits erklären die Isrealiten ausdrücklich: Wir wollen das, was der Herr sagt, tun. Dann aber wieder fordern sie Aaron auf, er solle ihnen andere Götter geben; und sie feiern das goldene Kalb. Das Alte Testament wiederholt immer wieder die Aufforderung „Höre Isreal!“, ein Appell, das zu vernehmen und zu wollen, was Jahwe sagt. Das Wort Jahwes wirkt nicht magisch, sondern ist ein Anruf und ein Aufruf. So ist auch im geschichtlichen Ursprung der Gebote Gottes das Moment der Freiheit verwahrt.

Das Neue Testament – wir sprachen davon – gründet das rechte Verhältnis zu den Geboten geradezu auf das Gesetz der Freiheit. Dieser Vorrang des Gesetzes der Freiheit ist so entscheidend, daß selbst ein gemäß der Norm Erlaubtes ein Verbotenes werden kann – dank der Freiheit. Das Essen von Fleisch, auch im Zusammenhang mit Opfern für eine heidnische Gottheit, gibt Paulus den Korinthern mit guten Gründen frei (1 Kor 8); gleichwohl sagt er, daß es zu unterlassen sei mit Rücksicht darauf, daß dieses Verhalten bei anderen Gemeindemitgliedern Anstoß erregen kann. Um der Liebe willen soll man es nicht tun. Dieses ist nicht ein Verbot, sondern eine sittliche Verpflichtung.

Am deutlichsten zeigt sich die Freiheit als Ursprung sittlicher Bindung darin, daß durch die Freiheit auch über das Gebotene hinaus eine sittliche Bindung hervorgebracht werden kann: die Freiheit als Ursprung der „*supererogatoria*“, eines *Handelns über Gebühr*. Das lateinische Wort „*supererogatorium*“ bezeichnet zunächst eine Summe Geldes, die jemand über das Geschuldete hinaus zahlt. Im sittlichen Bereich bezeichnet es alles das, was nicht durch eine moralische Norm faßbar ist, wohl aber als eine aus dem Liebesgebot entspringende Herausforderung angenommen und als sittliche Bindung übernommen werden kann, z. B. in einem freien Gelöbnis. Nun scheint es so, als sei der Bereich dessen, was über das Geschuldete hinausgeht, in das Belieben eines jeden gestellt. Die Bergpredigt und das ganze Neue Testament belehren uns jedoch, daß dies keineswegs der Fall ist. Das Übergebühr wird ausdrücklich *gefordert*: Frieden halten, dem Mitmenschen verzeihen, nicht nur den Nächsten, sondern auch den Feind lieben, nicht nur den Mantel, auch den Rock geben. Und am Ende steht ein neues „du sollst“, nämlich: „Ihr aber sollt vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist.“ Was immer diese Vollkommenheit auch sein mag, sie besteht nicht im Leisten alles Geschuldeten, im Halten der Gebote und Beachten der Normen. Für diese Vollkommenheit gibt es keine Norm. *Der freie Entschluß für diese göttliche Herausforderung ist der Brennpunkt christlicher Sittlichkeit.*

Gott ist der Grund der Gebote, und nicht nur der Gebote, sondern gerade auch des Übergebühr. Doch er bindet den Menschen nicht, sondern fordert ihn heraus, selber zu wollen. Diese Freiheit des Wollens ist der Ursprung der Bindung; die Freiheit des Wollens bindet die Freiheit des Handelns. Sittliche Freiheit im christlichen Sinn ist *die gegenüber der göttlichen Herausforderung zu sich selbst kommende Freiheit des Menschen*. Dieser Brennpunkt christlicher Sittlichkeit muß erinnert werden. Es genügt nicht, Zuflucht in den Normen zu suchen. Zumindest müssen sie von diesem Brennpunkt aus ihr Licht bekommen, wenn sie – wie schon in den Paulinischen Gemeinden – in einer von Mächten beherrschten Daseinswelt überhaupt sichtbar bleiben sollen.

IV. Freiheit als Garant der Sittlichkeit

Wohl selten in der Geschichte der Menschheit haben die Menschen sich selbst so viele Bindungen auferlegt und ihr Leben in ein so dichtes Netz von Normen eingesponnen wie in den sogenannten fortgeschrittenen Gesellschaften unserer Tage. Das fängt bei den Verkehrsregeln und dem Steuerzahlen an, setzt sich z. B. in der hochnormierten Rechtsprechung fort, geht über Selbstkontrollmechanismen der Gesellschaft bis zu den Regeln der Religionsfreiheit, der Toleranz und den umstrittenen Normen eines Sozialstaats. Doch die Frage nach dem Sinn von all dem und damit auch nach dem Sinn des Lebens ist offen; sie würde auch nicht durch perfekte Regelungen beantwortet. Ein Grund für das Sinndefizit ist wohl darin zu suchen, daß Freiheit und Bindung in einem falschen Verhältnis zueinander stehen. Die Bindungen werden als ein Widersacher der Freiheit empfunden; sie engen den Menschen immer mehr ein. Wenn aber Freiheit die Sinninstanz für Bindungen ist, so ist es klar, daß aufgrund des falschen Konkurrenzverhältnisses von Freiheit und Bindung mit der Zunahme der Normen eine Sinnminderung einhergeht. Dieser Progreß läßt sich extrapolieren bis zur Sinnlosigkeit der perfekten Normierung.

Ein anderes Mißverhältnis besteht darin, die Normen als ein Mittel anzusehen, um einen Zustand der Freiheit zu erreichen. Im moralischen Bereich führt diese Ansicht zu der irrigen Vorstellung, durch Normen sei Sittlichkeit zu erreichen oder zu sichern. Im politischen Bereich führt es zu der irrigen Vorstellung, der perfekte Gesetzesstaat sei der Weg zu einem Paradies auf Erden, das ja als ein Zustand der Freiheit aller Menschen gedacht wird. Die Sinnfrage wird hier vertagt. Der Sinn liegt in einem säkularen Jenseits, in einer Utopie.

Im einen Fall stehen Bindung und Freiheit gegeneinander wie zwei Feinde, die sich ihr Territorium streitig machen; im anderen Fall stehen sie hintereinander wie Mittel und Zweck, wie Heute und Morgen: heute die Norm, morgen die Freiheit.

Ganz anders stellt sich die Sinnfrage, wenn *Freiheit als Ursprung der Bindung*

gedacht wird. Dann sind moralische Bindungen ein Ausdruck der Freiheit; und auch rechtliche, soziale, selbst pragmatische Normen können als ein Ausdruck der Freiheit verstanden werden. Dieses Verhältnis von Freiheit und Bindung wäre allerdings mißverstanden, wenn aus ihm eine Legitimation der heute tatsächlich geltenden Normen gefolgert würde. Denn Freiheit als Ursprung der Bindung ist zugleich eine sinnkritische Instanz. Dieses Verhältnis ermöglicht also eine sinnkritische Prüfung der Bindung, nicht erst in einer fernen Zukunft, sondern hier und heute. Sollte eine sittliche Bindung vor der Sinninstanz der Freiheit nicht bestehen, so ist diese Kritik allerdings nicht anders möglich als dadurch, daß die Freiheit eine neue, am Ursprung orientierte Bindung hervorbringt. So ist eben die Freiheit der Garant für den Bestand der Sittlichkeit.

Ohne Freiheit ist kein Verlaß. Bindung ohne Freiheit ist auf Sanktionen angewiesen. Deren Wirkung aber ist, abgesehen davon, daß sie den sittlichen Charakter der Handlung in Frage stellen, unsicher; denn die Sanktion garantiert die Beachtung der Norm nur so lange, wie der Handelnde der Schwächere ist. Nur wo die Bindung in Freiheit übernommen ist und der Handelnde selbst für die Geltung der Norm einsteht, ist Verlaß.

Es gibt keine Freiheit ohne Bindung, und es gibt keine Bindung – keine menschenwürdige Bindung – ohne Freiheit.