

Reinhold Esterbauer

Zwischen Hoffnung und Gewalt

Schwierigkeiten von Freiheit in religiösen Bezügen

ABSTRACT 

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

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

| BIOGRAPHY

Reinhold Esterbauer, Professor für Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz.

E-Mail: reinhold.esterbauer@uni-graz.at

| KEY WORDS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Der Begriff der religiösen Freiheit ist mehrdeutig.

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

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

Spielraum der Zeit

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Schwierigkeiten religiöser Freiheit

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

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

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

Hoffungsverweigerung

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

Unfreiheit der Freiheit neben deren Vermögen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Epistemische Universalisierung

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

Ein Universalismus der Wahrheiten ist nicht notwendig ein Heilsuniversalismus.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Fazit: Anruf des Guten

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Literatur

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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