

Freiheitsgrund Transzendenz

VON JÖRG SPLETT

Neuzeit und Moderne bestimmt vordringlich das Ringen der Freiheit um ihre Entfaltungsmöglichkeiten, gesellschaftlich, politisch, religiös¹. Hier geht es um Handlungsfreiheit. Sie wurde ersehnt und erkämpft, scheint sich heute indes eher als Last und Überlastung des Einzelnen darzustellen². Eigentümlich ist aber schon vorher, wie sich mit jenem Freiheitsstreben die These verschwärt, „wissenschafts“ abgestützt, eigentlich sei der Mensch gar nicht frei, sondern als Natur- wie als soziales Wesen durch und durch determiniert.

Unser Thema nun ist – in Widerspruch zu dieser These – die der Handlungsfreiheit zugrundeliegende Willens-, Wahl-, Entscheidungsfreiheit. Nicht ihr zwingender Beweis (was vielleicht paradox wäre), sondern ihr Verständnis. Zum „Beweis“ hier nur soviel, daß ihre Leugnung jede weitere Sachdiskussion erübrigt. Im Ernst kann man weder mit Tieren noch mit Maschinen „verhandeln“, man kann sie einzig behandeln. So auch unzurechnungsfähige Menschen – bis sie wieder „verhandlungsfähig“ sind. Und ließe ‚Verhandlung‘ sich noch als Interessenabgleich unter (eigentlich) Unfreien denken³, so nicht ein Disput um Wahrheit, also darüber, was wirklich ist oder sein soll⁴.

Das gesuchte Verständnis läßt sich in mehreren Fragen entfalten. Die Zielfrage: Was ist Freiheit (eigentlich)? würde klassisch aus ihren „Ursachen“ beantwortet; Seneca zählt fünf auf⁵: „*ex quo, a quo, in quo, ad quod, propter quod*“ – woraus (hier Stoff), woher (wodurch, heute wird dafür der Ursach-Begriff reserviert), worin (Gestalt), wonach (Vorbild), weswegen (Zweck). In der Tat hängen die Aspekte eng zusammen. Sie orchestrieren auch die jetzige „transzendente“ Frage nach der Grund-Bedingung von Freiheit – obwohl natürlich der Raum fehlt, sie alle namentlich zu behandeln. Den Kern der Antwort gibt schon die Überschrift an. Freiheit ist allein im Horizont des Transzendenten möglich. Aber was besagt das genauer, und was sagt es für ein angemessenes Verständnis ihrer selbst?

In einem ersten Teil wird die Antwort der scholastischen Tradition referiert; in einem zweiten möchte ich Anfragen an sie richten und daraus im dritten eine Umformulierung ihrer These vorschlagen: Nicht der unendliche Horizont begründet Freiheit, sondern der unbedingte Anspruch an sie. Der vierte Teil schließlich konkretisiert exemplarisch den Vorschlag an zwei modernen Versuchen, Freiheit statt als Selbst-Überstieg christlich als empfangend und antwortend (nicht bloß) zu denken. Die berufenen Zeugen stammen aus Frankreich: Simone Weil und Maurice Blondel.

¹ Inzwischen – sagt man – sei das Freiheitspathos der Moderne weithin durch Überdruß, Freiheitsangst und -müdigkeit abgelöst worden; gleichwohl verbitten sich die Zeitgenossen nach wie vor „Einmischungen“ in ihr „Privatleben“, sei es staatlicher-, sei es kirchlicherseits.

² Man vergesse indes nicht große Texte des vorigen Jahrhunderts wie S. Kierkegaards Schriften *Der Begriff Angst*, *Die Krankheit zum Tode* oder F. Dostojewskijs Erzählung vom Großinquisitor sowie Nietzsches Schilderung des „letzten Menschen“.

³ Hegel spricht im Blick hierauf von der Gesellschaft als „geistigem Tierreich“: Phänomenologie Abschnitt V. C. a.

⁴ Darum wäre schon ihre Leugnung selbstwidersprüchlich – wollte sie sich als Diskussions-Behauptung verstehen. Der Voll-Determinierte kann nicht behaupten, sondern nur anzeigen: seinen oder/und einen Gesamtzustand, welche Anzeige für sich weder wahr noch falsch ist, sondern entsprechend. Wahr oder falsch wird erst eine daraus gewonnene (frei behauptende) Deutung, z.B. beim Ablesen einer Uhr oder Waage (deren Ungenauigkeit etwa gewußt werden müßte).

⁵ Ad Lucil VII 65, 8.

I. Freiheit im Horizont des Unendlichen

1. Für das Referat beziehe ich mich auf die dankenswert klare und differenzierte Darstellung von Albert Keller: Philosophie der Freiheit⁶. Deren Schlußthese lautet (321): „Der Bezug auf ein Transzendent-Absolutes ist Fähigkeitsbedingung der Verwirklichung von Freiheit.“

„Bezug“ läßt im Unterschied zu „Beziehung“ die Wechselseitigkeit offen. Alles Weltliche ist ganz und gar vom Absoluten abhängig und zugleich darauf bezogen, zu ihm relativ, unbeschadet der vielfachen innerweltlichen Abhängigkeiten und Bezogenheiten. – „Transzendenz“ meint Überweltlichkeit, nicht mit Außerweltlichkeit zu verwechseln, da sie Immanenz einschließt (Erich Przywara hat vom „In-Über“ gesprochen). – „Absolut“ besagt das Fehlen von Bindungen, Bedingungen, Abhängigkeiten: „Unbedingtheit“. Uneingeschränkt ist diese Unbedingtheit bei „dem Absoluten einfachhin“; innerweltlich begegnet höchstens „relative Unbedingtheit und Absolutheit“, so im Menschen und seiner Freiheit, die zugleich die „Basis kategorischer Pflicht“ sei (324).

„Transzendental-Absolut“ ist das, „was die meisten Philosophen und viele Religionen ‚Gott‘ nennen“ (324f). Wobei es jetzt nicht um dessen Existenz(-Erweis) geht⁷, sondern nur um den Wesens-Bezug unserer Freiheit auf ihn⁸. Dafür nimmt Keller den Vorschlag des Aquinaten auf, „Gott das ‚durch sich subsistierende Sein selbst‘ zu nennen, *ipsium esse per se subsistens*“ (328 – Wie ‚Gott‘ ist ‚Sein‘ weder Prädikator noch Eigennamen im üblichen Sinn). Am Nichtwiderspruchsprinzip demonstrierbar, ist das Sein, wie erstmals Parmenides ausgeführt hat, eines, unendlich, völlig absolut, notwendig, unveränderlich, vollkommen, ganz mit sich identisch und zugleich allumfassend.

2. An dieser Absolutheit hat jedes Seiende irgendwie Anteil (zwar läßt sich nicht einfach sagen, etwas sei notwendig, insoweit es ist, sehr wohl aber: „Es ist notwendig, daß etwas ist, insoweit es ist“ – 331). Insofern ist das Seiende sein Sein; doch ist es nicht *das* Sein, sondern durch dieses, dank ihm; nicht als Teil *des* (unteilbaren) Seins, sondern (in – M. Heidegger – „ontologischer Differenz“) teilhabend an ihm. So zeigt das rein affirmative Sein sich gleichzeitig als Hintergrund von Negation und Differenz – zwischen den Seienden und deren Seinsweisen. Ist Seiendes doch nicht bloß mit seinem Sein identisch, sondern ebenso „untrennbar eins mit Nichtsein“ [332] – Rotes[-sein] ist Nicht-Blaues[-sein] – und darum nicht das Sein. Im Endlichen kann man Sein und Nicht-sein nicht trennen: „Wer von der Röte das Nichtschwarzsein usw. abzieht, dem bleibt nicht das Rotsein oder sonst Sein übrig, sondern gar nichts“ (333). – Darum ist Sein kein abstrakter Begriff – und läßt sich seine „Analogie“ – die wesenhafte Andersheit von endlichem und unendlichem Sein – nicht auf begriffliche Univozität hin „vereinfachen“. Doch nicht alle Bestimmungen sind sein-negierend; „transzendental“ heißen Seinsattribute, die ihm immer, in allem und jeder Seinsweise zukommen: Identität, Notwendigkeit, Erkenn- und Wollbarkeit (letzere in der Tradition als [ontologische] Wahrheit und Gutheit bezeichnet). Damit stehen wir beim unendlichen Horizont unseres Erkennens.

Auch der läßt sich aufs einfachste am Nichtwiderspruchsprinzip zeigen. Ohne dieses wird Reden unmöglich (man unterscheidet sich, sagt Aristoteles, dann nicht von den

⁶ Graz-Wien-Köln 1994. Unter Verzicht auf eine Gesamtdarstellung und -diskussion geht es vor allem um die Thesen (Kapitel) 3 bis 5 und 10.

⁷ Splett, Gotteserfahrung im Denken, Freiburg-München⁴ 1995. Auch die Frage der Wortbedeutung bleibt hier ausgespart. Dafür genügt jetzt der Duden (Keller 327): „1. (o. Pl.; o. Art. außer mit attributiver Bestimmung) ... höchstes übernatürliches Wesen, das als Schöpfer Ursache allen Naturgeschehens ist, das Schicksal der Menschen lenkt, Richter über ihr sittliches Verhalten u. ihr Heilsbringer ist ...“

⁸ ‚Möglichkeitsbedingung‘ sieht Keller als Pleonasmus (während ich es durchaus für sinnvoll hielte, zwischen Wirklichkeits- und Möglichkeitsbedingung zu unterscheiden). So spricht er von „Fähigkeitsbedingung“, im Blick auf die Fähigkeit unserer Freiheit. „Diese These behauptet also, wir wären nicht frei [könnten nicht frei sein], wenn wir nicht auf das Transzendent-Absolute bezogen wären“ (325).

Pflanzen⁹); mit ihm aber greift man auf alles aus. Es gölte nicht mehr, hätte man mit der Möglichkeit seiner Aufhebung, und sei's aus göttlichen Verborgenen her, zu rechnen¹⁰. Es kann aber weder der Erfahrung entstammen noch bewiesen werden (wie auch, ohne es schon einzusetzen?). Es ist ebensowenig bloß eine unumgängliche Handlungsregel; vielmehr leuchtet es ein: vom apriori gegebenen Sein her (und allein von ihm her wird auch der Begriff des Nicht[sein]s möglich). Das Sein ist – in und vor allen historischen Bedingtheiten unseres Wahrnehmens – „der unbedingte, also absolute Horizont unserer Erkenntnis“ (336).

Dieser Horizont ist nun zugleich jener der Freiheit; denn das Sein „ist auch das schlechthin zu Erstrebende. Ihm kann nichts vorgezogen werden, weil es außer ihm nichts gibt“ (336). Innerhalb dieses Bereichs aber hat jegliches Seiende sein Sein und Nichtsein, derart, daß jedem fehlt, was ein anderes hat, und jedes hat, was anderem fehlt. Daraus folgt, daß unter bestimmten Rücksichten sich die Seienden nach bestimmten eindeutigen Wertangstufen ordnen, in Ordnungen, die je für sich festliegen und das Streben entsprechend festlegen. Erst wo ein Streben nicht auf eine bestimmte Rücksicht eingeschränkt ist, erscheint Freiheit. Und solche Uneingeschränktheit bietet allein das allumfassende Sein. Es erlaubt keine Freiheit sich selbst gegenüber, weil keine Alternative zu ihm besteht; denn es ist das reine und alles Gute: „perfectio perfectionum“ (Thomas – 337). Doch eben dadurch macht es gegenüber allem anderen frei.

3. Damit ist die gestellte Aufgabe erfüllt. Freiheit wird aus dem unendlichen Seins-Horizont verständlich – und nur aus ihm. – Zwei Anschlußbemerkungen Kellers seien nicht unterschlagen: 1. heißt demnach vom Menschen reden immer auch vom Sein bzw. Gott zu reden, weil der Bezug darauf den Menschen ausmacht. 2. Sein als „esse omnium“ (im pantheistischen Sinn) enthält auch das unablösbare Nichtsein. Erst dahinter liegt das Sein als Ziel des Menschen. Dieses „esse subsistens“ ist durch das Bisherige „nicht als Person ausgewiesen, gibt aber die kennzeichnenden Eigentümlichkeiten für das wieder, was wir im Deutschen in monotheistischer und christlicher Auffassung ‚Gott‘ nennen“ (338)¹¹.

II. Rückfragen

Wie aber und als was ist nun Freiheit (den Seienden gegenüber) aus ihrem Wesens-Bezug auf das Sein und Gott hin des näheren zu verstehen? Diese Frage entspringt einer doppelten Schwierigkeit, die ich angesichts der referierten Antwort empfinde.

1. Die erste betrifft unsere Freiheit dem Endlichen gegenüber. Überzeugend hat der Aufweis des unendlichen Horizonts deutlich gemacht, daß die freie Person als solche von keinem endlichen Gut genötigt werden kann. Wie aber kommt es in diesem Konzept überhaupt zu einer Wahl? Das Problem hat seinen Ort in der dritten These des Buchs. Dort rückt Keller von der mittelalterlichen Idee einer vorgegebenen Seinsordnung ab, die den Engel schlechthin über den Regenwurm stellte. (Nicht bloß in der Tauglichkeits-Perspektive des Anglers, sondern auch unter der Rücksicht des [Wurm-] Seins als solchen [das dem Engel mangelt] ist der Wurm dem Engel überlegen – 142). Freiheit sieht A. Keller einzig dann gewährleistet, „wenn sie als grenzenlose Freiheit angezielt wird“ (144). Im Dienst solchen Strebens steht das Wissen um die Wahlgegenstände in der Vielfalt ihrer Aspekte. Andererseits kommt auch Keller auf die eingangs genannte Schwierigkeit zu sprechen: die wachsende Belastung durch ein Übermaß an Information, das der Freiheit, statt hilfreich, hinderlich wird. Doch ich vermissen die Ver-

⁹ Met IV 4 (1008 b 10f). Heute etwa: W. Kuhlmann, Reflexive Letztbegründung, Freiburg-München 1985.

¹⁰ Wenn es möglich sein könnte, „vom unbegreiflichen Gott her“ zu sagen, der Leser lese jetzt nicht diese Zeilen, dann wäre es gar nicht mehr möglich, irgend etwas zu sagen (= behaupten).

¹¹ Vielleicht nicht folgenlos für das Freiheitsverständnis ist die hier durchscheinende Idee eines einpersonalen Gottes (vgl. R. Spaemann, Personen, Stuttgart 1996, 36 u. 49). Freiheit und Liebe zeigen sich grundlegend anders im Licht eines relational-trinitarischen Denkens (Splett, Ich und Wir, in: Kath. Bildg. 97 [1996] 444–455; G. Greshake, Der dreieine Gott, Freiburg 1997).

tiefung dieses Problems ins Prinzipielle: Da nicht bloß alle Güter, sondern auch alle Maßstäbe und Perspektiven endlich sind, sind sie alle inkommensurabel mit dem unendlichen Horizont. Gerade dessen Unendlichkeit, welche die Freiheit ermöglicht, scheint sie zur Tatenlosigkeit zu verdammen, und zwar radikaler als die heutige Informationsflut und Traditionslosigkeit. Kommt man in diesem Konzept nicht nur dadurch zum Handeln, daß man sich auf eine Perspektive festlegt? Natürlich nicht auf eine „erster Ordnung“, also der Trieb-Ebene beispielsweise, sondern höherer Ordnung. Geht es auf jener ersten um Güter, so auf den höheren um Wertung(sperspektiv)en; doch gewählt werden muß auch hier – jeweils unter einer bestimmten maßgebenden Rücksicht. Woher aber am Ende die, da doch der grenzenlose Horizont als solcher kein Maß gibt?

Diese Schwierigkeit sehe ich in der mittelalterlichen Seins- wie in der sie modifizierenden Freiheits-Konzeption Kellers. Und hier wie dort spitzt sich m. E. die Problematik in der Frage der Schuld, des Bösen zu. Wie unterscheiden es beide Konzepte vom Irrtum? Und was folgt aus dem Wie dieser Unterscheidung für das Verständnis des Wesens von Freiheit?

2. Das führt zum zweiten ungleich ernsteren Problem. Die Tradition denkt vom „*appetitus naturalis*“ auf das *bonum infinitum* her¹². Als was erscheint das Böse in einem Strebe-Denken? Hans Reiner hat meines Erachtens begründet deutlich gemacht, „daß in einer solchen eudämonistischen Ethik die sittliche Schuld nichts wesentlich anderes als Torheit sein kann, ebenso wie das sittliche gute Handeln hier letzten Endes nichts anderes ist als Weisheit“¹³. Auch Karl Rahner geht auf die „traditionelle Theologie“ ein, derzufolge das Böse „nur *sub ratione boni* gewollt werden“ könne¹⁴. „Der Wille zum Guten ist also überall am Werk, auch dort, wo Böses getan wird.“ Das Böse werde stets nur kategorial gewollt, transzendental geht es in jedem Fall um das Gute, die Glückseligkeit. Wie aber ist es dann möglich, daß eine solche Folgeverweigerung in einen ewigen Selbstwiderspruch und in endgültige Verlorenheit führen kann? – Oder anders: Mag eine Natur-Dynamik, über sich hinausgeführt und dabei scheidend, darin nun „sich selbst zur Strafe werden“ (Conf. I 12, 19): inwiefern zeigt das die eigentliche Dimension der Schuld – die der *Verweigerung von Liebe*?

Thomanisch/thomistisch (oder auch etwa mit Schelling) wird man erwidern: eben als Verweigerung des Darüberhinaus, als Selbstbeschränkung auf das Endliche, das just durch diese Reduktion absolut gesetzt werde. So erklärt Bernhard Welte vom Bösen, daß es „darin besteht, das Endliche unendlich wichtig zu nehmen“¹⁵. – Aber genügt diese Auskunft? Warum verabsolutiert jemand derart das Endliche? Aus irreführender Liebe¹⁶? (Und wer/was führt die in die Irre?) Oder geschieht dies nicht doch – jedenfalls, wenn es schließlich ernst wird – im Gegenteil aus der grundsätzlichen Absage an sie? Woraus dann auch das Wichtignehmen sich, näher besehen, als Vorwand erwiese (ist eigentlich doch „alles, was entsteht, [nur] wert, daß es zugrundegeht“ – Faust 1339f –, gäbe es nicht seine unableitbare Guttheißung durch den Schöpfer [darum stellt es sich auch asiatisch so dar]).

Man muß darum nicht – mit dem Hauptstrang der Tradition – den Fall des Geschöpfs aus seinem Stolz herleiten; ich stimme hier Kierkegaard, Peter Knauer, Eugen Drewermann bei, daß die Versuchungssituation geschaffener Freiheit eher von der Angst her gedacht werden muß¹⁷. Doch im Eingehen auf sie, im Entscheid für Mißtrauen („*oligo-*

¹² Ich nehme hier Anfragen aus einer früheren Abhandlung auf, weil ich sie nach wie vor unbeantwortet finde: *Appetitus naturalis?*, in: ThPh 63 (1988) 519–536 (später Kap. 6 [Grundgesetz Freigebigkeit] in: *Leben als Mit-Sein*, Frankfurt/M. 1990).

¹³ In der Kontroverse mit *S. Pinckaers* in: *Sein und Ethos* (Hrsg. *P. Engelhardt*), Mainz 1963, 228–328, 328.

¹⁴ Verharmlosung der Schuld in der traditionellen Theologie?, in: *Schriften ... X* 145–163, 158.

¹⁵ Zwischen Zeit und Ewigkeit. Abhandlungen und Versuche, Freiburg u. a. 1982, 172 (Nietzsches Idee vom Übermenschen und seine Zweideutigkeit). Vgl. *Keller*, 158f.

¹⁶ Es läßt sich zeigen, daß *Wertes* Formulierung als solche sogar Schöpfung und Erlösung kennzeichnen könnte. – Zu *Wertes* Sicht des Bösen im Kontext seines metaphysik-kritischen Einheitsdenkens überhaupt siehe: *H. Lenz*, *Mut zum Nichts als Weg zu Gott*, Freiburg 1989 (Register).

¹⁷ Weil das pur faktische Maß von Endlichkeit Zweifel an Gottes Liebe und Fürsorge weckt.

pistia“) statt Vertrauen muß noch etwas anderes ins Spiel kommen. Ich meine: ein tief-sitzendes Ressentiment gegenüber dem Schöpfer – in der Weigerung, sich (in den eigenen Grenzen) selbst zu akzeptieren¹⁸.

Damit aber erhalten nun „*privatio*/Mangel“ wie Gegensätzlichkeit zum Guten im „Begriff“ des Bösen eine neue Qualität. Statt einer Variante von Liebe, einer verqueren Form von Bejahung, enthüllen sie sich als wirkliches und unzweideutiges Nein. Keinesfalls darf man das unbegreifliche (aber nicht unverständliche) Sinn-Geheimnis der Freiheit mit dem widersinnigen „*mysterium iniquitatis*“ (2 Thess 2,7) identifizieren, das (statt allein für uns) *in sich* nicht zu verstehen ist, so sehr wir uns „darauf verstehen“.

Unbestreitbar läßt sich auch ein Nein als Bejahungsmodus beschreiben¹⁹. Doch ebenso unbestreitbar gelingt dies erst aufgrund einer Formalisierung, in der alle Inhaltlichkeit und qualitative Differenz verblaßt. Wird ‚gut‘ synonym mit ‚gewollt‘, muß und kann man niemanden zum Guten rufen (höchstens noch ihn an das von ihm „eigentlich Gewollte“ erinnern). Und soll Liebe einzig wissentliches Streben, also Wollen heißen, werden Hohelieder auf sie sinnlos²⁰. Das aber will ich nicht akzeptieren.

3. Keller nun stellt der Seins-Ordnung gerade die Selbst-Dynamik der Freiheit als solcher entgegen. Klärt er aber damit die aufgeworfene Frage? Er warnt zu Recht vor dem „naturalistischen Fehlschluß“ (198); doch vermeidet er selbst ihn? Denn auch bei ihm ist (Vierte These) der Tendenz-Begriff leitend. Allein zur Freiheit bleibe uns keine Wahl (121 ff). Man könne sogar seufzen (122): „O wär ich doch nie geboren!“ – Aber nicht: „O hätte ich nicht zu wählen!“? Zugestanden: ich kann nicht wählen (123); doch kann ich mich nicht eben hierzu nochmals verhalten? Konsequenz wendet sich Keller an dieser Stelle seines Denkwegs gegen die Berufung auf Vorschriften oder Gebote. Freiheit könne (183) „nur das Grundgebot akzeptieren: ‚Sei grenzenlos frei!‘ Doch inwiefern wäre dies ein Gebot? Alles ethisch Gute werde von der Freiheit als Letztziel begründet (224), die Freiheit selbst unterstehe keiner Norm (226). Selbstverständlich läßt Ethik sich nicht theonom begründen (227), in einem „theologischen Positivismus“. Doch dann heißt es (229f – der Text sei ganz zitiert): „Die Freiheit als formales Ziel steht nicht unter einer höheren Norm, da der Mensch zu ihr keine Wahl hat. Er ist ungefragt und somit unbedingt auf sie ausgerichtet, auf dieses Ziel festgelegt. Dies macht seine Personalität aus. Da er keine Wahl hat, läßt sich auch hier und hier allein nicht sinnvoll fragen, warum er dieses Ziel anstreben solle. Die Frage: ‚Warum soll ich als Person auf unbeschränkte Freiheit aus sein?‘ ist so sinnvoll wie die: ‚Warum ist ein Kreis rund?‘“

¹⁸ *Kierkegaard*: Der Begriff Angst; zum Ressentiment: Die Krankheit zum Tode (dazu mein Beitrag in „Entweder/Oder“ [Hrsg. *Splett/H. Frohnhofen*], Frankfurt/M. 1988). *P. Knauer*, Der Glaube kommt vom Hören, Freiburg ⁶1991 (Index: Angst). – *E. Drewermann*: passim. Ihm gegenüber ist zu betonen, daß „die Angst der Personalität“ nicht zuerst oder zuletzt das Sterben meint und so nicht (unser) Tod und Auferstehen das christlich wichtigste Thema sind. Unser Glaube hängt vielmehr aus dem Grund an der Auferweckung Christi (1 Kor 15, 17), weil nur sie – weder Träume noch Märchen – unsere Erlösung von sündhafter Selbstsucht zur Liebe ratifiziert.

¹⁹ Auf die Frage „Sagst du wirklich Nein?“ muß die Erwiderung lauten: „Ja!“ Und darin zeigt sich ein ontologischer Sachverhalt: daß auch das Nein ein Seins- und Selbstvollzug ist. Aber im Ernstfall dient das Ja hier dem Nein – nicht wie im Kindertrotz, wo umgekehrt das Nein dem (sei’s tatsächlichen, sei’s nur vermeintlichen) Nein zum eigenen Ja gilt.

²⁰ Konsequenz spricht *Augustinus* von zwei Liebe(sforme)n: „Kloaken“- oder Gartenwasser (In Ps 31, II 5). Vgl. auch *Civ. Dei* XI 28 (über die zu liebende und zu hassende Liebe). Führt das nicht geradewegs zur Jungianischen Einreihung von Schuld und Bösem unter die Lebens-Polaritäten? Wie andererseits steht es um die zu liebende Liebe, wenn es – *thomanisch* – keinen Grund gäbe, Gott zu lieben, wäre er nicht ein Gut(es) für den Menschen (s. *Sth* II-II 26,13, ad 3)? Ähnlich in einer neuen scholastischen Anthropologie: *C. Valverde*, Der Mensch als Person, Paderborn 1999, wonach wir an den Dingen (142) „ihren Wert für unsere Person wahrnehmen. Wenn wir auf den Wert verzichten könnten, wären die Welt und das Leben ein fades Neutrum für uns.“ Wo bleibt die „sachliche“ Seinsoffenheit des Geistes – und erst recht die hinreißende Selbstvergessenheit wahrer Liebe (in allen drei Formen [ebd. 348f]: als agape in *philia* wie *eros*)?

Hier scheinen mir Distinktionen nötig. Derart ausgerichtet sind wir und unsere Freiheit tatsächlich. Doch diese Ausrichtung selber: *ist* sie bloß (faktisch) oder *soll* sie ihrerseits sein? Nur wenn sie ihrerseits sein soll, verdient sie das Prädikat ‚unbedingt‘, während Keller es schon für ein Ziel vergibt, das (255) „nicht selbst von der Bedingung abhängt, einem weiteren Zweck dienlich zu sein“. Entsprechend Kellers Beispielsätze (ohne daß er auf den Unterschied eingeht): Der Kreis *ist* rund – Person jedoch *ist* nicht bloß (auf Unbeschränktheit) aus, sondern sie soll dies sein. Keller stimmt Sartre zu, daß Freiheit keinem Sinn unterstehe: „Da nämlich Sinn ein Sollen unterstellt, ist Freiheit als oberstes Gesolltes die Grundlage für Sinn wie für dessen Negation, das Absurde. Sie selbst aber steht unter keinem ihr vorausliegenden Sollen“ (230). Inwiefern „unterstellt“ Sinn ein Sollen? (Er bedingt es; aber setzt er es voraus?) Und inwiefern wäre Freiheit ohne vorausgehendes Sollen ein „Gesolltes“ – statt bloß (tautologisch wie der runde Kreis) ein Wollen ihrer selbst?

III. Freiheit unter unbedingtem Anspruch

Vielleicht wird, was diese Rückfragen meinen, erst dadurch ganz deutlich, daß ich positiv zu zeigen versuche, von woher sie sich stellen²¹. Dazu knüpfe ich nochmals an der obigen Frage nach der Schuld an, bei ihrer Kernbestimmung, dem Nein zur Liebe. Nicht um uns auf das dunkle Thema Schuld zu fixieren; es geht vielmehr darum, das Wesen von Freiheit und Liebe und deren Wahrheit ins Licht zu heben.

1. Daß Freiheit nicht das Erst-Letzte sein kann, zeigt sich mir schon darin, daß sich sinnvoll fragen läßt: Warum und wozu frei sein? Nicht aber: Warum und wozu lieben? Formal geht es darum, daß transzendente Reduktion nicht weiter als zu einem Müssen kommt, und sei es schließlich zum Muß der Unterscheidung von Müssen und Sollen²². Doch mir liegt daran, daß diese Unterscheidung ihrerseits nochmals gesollt ist. Das nennt Reinhard Lauth das „Soll des Sollens“ und spricht von Hoheit und Licht²³. „Die Frage ‚Was soll ich tun?‘, die zur Aufstellung von Regeln veranlaßt, zeigt[e] als solche bereits hinlänglich, daß ich mich unter einer unbedingten Sollensverpflichtung erfahre“ (Ludger Honnefelder, 173)? Sie zeigt in der Tat ein Sollen, aber rein als solche keineswegs schon dessen Unbedingtheit. (Warum sollen?)

Friedo Ricken erblickt im Reden von Hoheit und Licht nur überflüssige Metaphern²⁴. Doch schon Aristoteles kennt außer Schmuckmetaphern auch solche, für die es keinen Ersatz gibt²⁵. Hier meinen sie die Unbedingtheit im von mir geschärften und gefüllten Sinn: das Selbstgerechtfertigtsein des Sollens²⁶. – Licht und Hoheitlichkeit kommen nicht der Freiheit als solcher zu, sondern der Liebe, zu der sie gerufen wird. Natürlich soll sie lieben *wollen*; doch dies wollen *soll* sie – und liebend will sie auch ihrerseits *als gesollt*, d. h. als von ihr erwartete Antwort. Das ist nun zu erläutern.

²¹ Wieder sei eine frühere Wortmeldung aufgenommen: „Wenn es Gott nicht gibt, ist alles erlaubt?“ in: Das Absolute in der Ethik (Hrsg. W. Kerber), München 1991, 131–156, dort bereits 157–178 eine Diskussion, die jedoch ein gewisses „Aneinander-vorbei“ zeigt. Der Text selber, leicht überarbeitet dann als Kap. 2 (Warum menschlich sein [sollen]?) in: *Splett*, Spiel-Ernst, Frankfurt/M. 1993.

²² *Honnefelder* in der Diskussion, Anm. 21, 165.

²³ Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie, München-Salzburg 1967, 95: „Das Gutsein hat absolute Hoheit und Herrlichkeit.“

²⁴ Anm. 21: 164.

²⁵ Poetik 1457 b 25–30; siehe E. Jüngel, Metaphorische Wahrheit, in: P. Ricœur/E. Jüngel, Metapher, München 1974, 71–122, 91, sowie L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, § 531 (Schriften, Frankfurt/M. 1960ff, I 452).

²⁶ Nicht schon „theo-logisch“; gemeint ist jene nur dem Sittlichen eignende Unbedingtheit, daß das Gut-sein-sollen und -können der Freiheit keinen weiteren Bedingungen unterliegt – im Unterschied bereits zu sittlich richtigem Verhalten, welches Irrtumfreiheit impliziert, erst recht anderen Handlungsformen. Siehe J. Schuster, Braucht Moral den Glauben?, in: Reflektierter Glaube (Hrsg. H.-L. Ollig/O. J. Wiertz, Festschrift für E. Kunz), Egelsbach 1999, 49–66, bes. 54–56.

A. Keller zugestimmt: Gehorsam schlechthin läßt sich nicht befehlen, „weil ein Befehl bereits die Pflicht zu gehorchen voraussetzt“ (227). Es wird auch kein Gehorsam befohlen, sondern Liebe. – Liebe lasse sich nicht gebieten? „Eine oberflächliche Weisheit!“²⁷ Liebe wird geboten, und zwar gerade von Liebe. Dabei sind mit ‚Liebe‘ natürlich nicht Emotionen gemeint, sondern ein Ja in Tat und Wahrheit: Es soll dich geben; gut, daß es dich gibt²⁸. Insofern zeigt sich (nicht der Liebende, vielmehr eben) die Liebe sogar als die einzige Instanz, die wahrhaft gebietet²⁹: nämlich, zu lieben. Gemeint ist nicht, daß Liebe Gegenliebe beansprucht, womit jede Liebeserklärung zur Erpressung geriete. Schlichte Gerechtigkeit vielmehr fordert, daß Liebe als Liebe erkannt wird. Da aber nur Liebe Liebe als Liebe erkennt (sonst erscheint sie als Zumutung, Aufdringlichkeit, Sich-Einmischen usw.), gebietet Liebe, wo sie begegnet, einfach durch ihr Da-sein Liebe.

Darum ist auch das dem Wollen vorangehende Sollen nicht das erste. Man stelle sich dazu vor, nach einer schweren Verfehlung habe man zur Strafe das Gewissen verloren. Was auf den ersten Blick wie Erleichterung wirkt, zeigt sich dem zweiten als tödlich: man lebte als „geistiges Tier“. Dies aber läßt erkennen: daß wir menschlich sein *sollen*, ist etwas, das wir *dürfen*. So erscheint Liebe gerade in ihrem Gebieten als Liebe. Mit einem herrlichen Wort von Emmanuel Levinas: Gott „erfüllt mich nicht mit Gütern, sondern er drängt mich zur Güte, die besser ist als alle Güter, die man erhalten könnte“³⁰.

Damit zeigt sich als Kern der Liebe statt des Strebens das Sich-Anvertrauen, statt des Wollens Sich-Verlassen, in der Höchstform als Ekstase: Hingerissenheit; statt Suche und Erfüllung selbstvergessenes Empfangen: Resonanz = Entsprechung; und deshalb ist ihr „Paradigma“ nicht, wie im Horizont des Appetitus-Denkens, die Selbstliebe, sondern Antwort.

2. Das erweist schlagend bereits Jean Paul in einer kleinen Abhandlung, die ihm offenbar sehr wichtig war und die Robert Spaemann mit seinem Fénelon-Buch der Verborgenheit entrisen hat³¹. Am Beispiel eines dankbaren Erben verdeutlicht der Dichter, daß unsere Liebe nicht eigentlich erwünschte Dinge meint, sondern, genau genommen, den lebenswürdigen „Seelenzustand“ des andern (219), den liebevollen „Zustand eines fremden Ichs“ (220). „Alle Liebe liebt nur Liebe“ (ebd.)³². Was, in der Tat, verdiente mehr den Titel des Guten als sie? Doch wird das Gute hier nicht angestrebt, sondern erwidert. Und auch das Streben danach, immer besser zu lieben, das Levinas klar als *désir* vom *besoin* unterscheidet, ist nicht als „Selbstverwirklichung“ zu denken, sondern als Antwort (so sehr darin Person und Freiheit wirklich werden). Der Grundvollzug der Existenz ist nicht Eros. „Das Gute ist Gutes *an sich* und nicht in bezug auf das Bedürfnis, dem das Gute mangelt. Im Verhältnis zu den Bedürfnissen ist das Gute ein Luxus. Eben dadurch ist es jenseits des Seins.“³³

Darum glaubt Levinas hier von *creatio ex nihilo* sprechen zu können³⁴. Die aber ist das Gegenteil von Selbsterhaltung oder Selbst-Ergänzungs-Bemühen eines „Absolu-

²⁷ A. Finkielkraut, Die Weisheit der Liebe, Reinbek b. Hamburg 1989, 34.

²⁸ Vgl. J. Pieper, Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre (Werke in acht Bänden [B. Wald] IV), Hamburg 1996, 314–321.

²⁹ F. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, Heidelberg 1954, II 114f.

³⁰ Gott und die Philosophie, in: Gott nennen (Hrsg. B. Casper), Freiburg-München 1981, 81–123, 107.

³¹ R. Spaemann, Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon, Stuttgart 1963, 265ff; Jean Paul, Werke (Miller/Höllerer), München 1970ff, IV 219–223: Es gibt weder eine eigennützige Liebe noch eine Selbstliebe, sondern nur eigennützige Handlungen [Nr. 3 der *Jus de tablette* im Anschluß an das *Leben des Quintus Fixlein*]. Ein erster Entwurf, Einwände seines Lehrers Pfarrer J. S. Völkel samt Jean Pauls Antwort, die Rezension seines Freundes K. F. W. Wernlein hierzu und erneute Antikritik Jean Pauls, in: Sämtl. Werke, Abt. II, München 1974ff, II 663–684. Ausführlicher dazu: Anm. 12.

³² Augustinus, Conf. XI 1, 1: „Amore amoris tui.“ De civ. Dei XI 28: Auch die (rechte) Liebe selbst wird geliebt, sogar besonders.

³³ Levinas, Totalität und Unendlichkeit, Freiburg-München 1987, 146 (Platon, Rep VI 509 b).

³⁴ Humanismus des anderen Menschen, Hamburg 1989, 79³⁷.

ten“; in ihr zeigt sich vielmehr freie Freigebigkeit³⁵. Unbestreitbar gibt es sinnvolle Sorge um und für sich, eigensüchtige Handlungen und egozentrische Phantasien; aber die Liebe als solche ist uneigennützig (mag sie im „natürlichen“ Menschen auch durch egoistische Phantasien gewinnen). Darum kann es zwar Egoismus und so Egoisten geben, aber Selbstliebe nicht: „Da Liebe nur gegen Liebe entbrennt: so müßte die Selbstliebe sich lieben, eh' sie liebte, und die Wirkung brächte die Ursache hervor, welches so viel wäre, als sähe das Auge sein Sehen“ (221)³⁶. – In der Tat, Liebe ist Blick auf den anderen. Und dies in zwei Gestalten: „ästhetisch“ als Hingerissen-sein, Entzücken; ethisch als Leben und Sterben für. (In beider Rücksicht bedenke man Komik und Tragik einer „Liebe“ zu sich; etwas anderes wäre Freundschaft mit sich, Sich-Gut-sein³⁷.)

3. Zu solcher Liebe ist Freiheit gerufen, ja, dieser Ruf ist ihr Leben. Freiheit ist Gerufenheit zur Liebe, zur Freigebigkeit. Es wäre doch sehr zum Verwundern, hätte Gott zwar Welt und Freiheit aus „freier Freigebigkeit“ geschaffen³⁸, würde nun aber seinem Geschöpf allein den Eros „gönnen“ und ihm ausgerechnet das Vermögen zur Freigebigkeit versagen³⁹. Gewiß ist Freigebigkeit höhere Freiheit (Anm. 35); aber sie wird nicht als höhere Freiheit gewollt, auch nicht formal; sondern als *freie Freigebigkeit* ist sie ganz von dem Anruf erfüllt, auf den sie eingeht. Sie ist Antwort auf konkrete Werte (im Entzücken des Eros) oder Nöte (im Einsatz für). Sie ist aber zugleich und zuvor Antwort auf den Anspruch selbst, diesen Werten und Nöten zu entsprechen. Davon ist in der heutigen Freiheits- wie Ethikdiskussion fast nie die Rede; dabei ist es unbestreitbar: Im Disput etwa habe ich nicht bloß den Gegner zu achten, sondern „der Wahrheit die Ehre zu geben“.

Wird die Gewissenserfahrung auf den lebendigen heiligen Gott hin verstanden – wie dies vor allem John Henry Newman erarbeitet hat⁴⁰ –, dann sieht der Gewissenhafte sich nicht nur von Gott und seinem Anruf her („vor dem Herrn“, sagt die Bibel), sondern er richtet sich auch bewußt auf ihn aus. Und dies nicht bloß zusätzlich, obendrein, sondern im Gegenteil grundlegend. Wer hier Weltflucht, oder doch zumindest Lebensfremdheit, argwöhnen wollte, kann dafür sicher „fromme“ Beispiele nennen; er täuscht sich gleichwohl. Den „barmherzigen Samariter“ zum Beispiel treffen Anblick und Hilferuf des Überfallenen unmittelbar; dazu bedarf's keiner himmlischen Stimme. Levinas spricht vom „nackten“, hilfsehenden Antlitz, das mich in Beschlag nimmt, und weigert sich, es als religiöses Symbol, als Weg zu Gott aufzufassen. Er warnt zu Recht. – Aber dürfte der Helfer, wenn er an Gott glaubt, nicht *mit* diesem seinem Gott sich um den Hilflosen kümmern? So meint er es in der Tat. Und das keineswegs „aufgesetzt“ und verstiegen, sondern schlicht aus gelebter Gott-Verbundenheit heraus (für Christen: nach dem Vorbild *des* Samariters, der dies um uns *mit* dem „Vater“ getan hat, vgl. Joh 17)⁴¹. Will sagen, Freiheit handelt nicht bloß gehorsam, sondern im Handeln gehorcht sie: statt im eigenen Namen handelt sie als „gesendet“. Theologisch verweist das auf Ignatius von Loyola und die „vierte Woche“ seiner Exerzitien (dazu besonders E. Przywara); doch bleiben wir in der Philosophie, weil ich behaupte, damit keine christliche Sondermeinung vorzutragen, sondern eine Grundaussage über den Menschen, eine anthropologische Wesensbestimmung. Allerdings wird sie selten angemessen wahrgenommen (d. h. erkannt und gelten gelassen)⁴².

³⁵ Anm. 33: 148 f. W. Kern (MySal II 497): „Damit, daß die Schöpfung Tat Gottes in Freiheit ist, ist im Grunde schon gesagt, daß sie Mitteilung der Liebesherrlichkeit Gottes ist. Die freieste Freiheit ist die liebendste Liebe, das tätigste Schenken ... sie ist Freigebigkeit: libertas – liberalitas. Sie gibt frei (im Doppelsinn des Wortes).“

³⁶ Zwar kann im Spiegel das Auge sich sehen, doch das gesehene Auge besitzt kein Blickfeld – so daß man in der Tat korrekt sagen muß, das Auge sehe nicht sich, sondern nur ein Spiegelbild seiner. (Der Umweg entfällt, wenn man ‚Auge‘ als ‚Blick‘ liest.)

³⁷ Solch ein Dativ steht auch im Urtext beim „zweiten Hauptgebot“ (Lev 19, 18): „Sei dem Nächsten gut wie dir!“

³⁸ Thomas v. Aquin, Sth I 44, 4, ad 1; J. Duns Scotus, De primo princ. IV 10.

³⁹ Ausführlicher: Splett, Denken vor Gott, Frankfurt/M. 1986, Kap. 11 (Gnade).

⁴⁰ Denken vor Gott, Kap. 6 (John Henry Newman: Gewissens-Licht).

⁴¹ Splett, Gotteserfahrung im Antlitz des Anderen?, in: MthZ 45 (1994) 49–62.

⁴² Der Grund hierfür allerdings entzieht sich wohl wieder natürlicher Kenntnis und ist einzig

Eben darin aber finde ich eine Antwort auf meine Rückfragen oben: Der Anruf wandelt die offene Leere der (*Aus-*)Wahl-Situation in die „Stunde“, den gefüllten Augenblick von Entscheidung (Ja oder Nein zum Verlangten)⁴³. Und zugleich zeigt sich das Nein als nicht-sein-sollend, das Ja als Gebot und gebotene Antwort der Liebe. „Die Ethik ist eine Optik ... Gott kennen heißt wissen, was zu tun ist“ (Levinas)⁴⁴. – Für Freiheit als Hörfähigkeit und Antwort-Kraft seien schließlich zwei Zeugen berufen: Maurice Blondel und Simone Weil.

IV. Gehorsam

Hatte Alexis de Tocqueville noch im Gleichheitsstreben die Hauptgefahr für die Freiheit gesehen⁴⁵, so zeigt sich heute, daß – gegenüber dem Freiheitspathos der Moderne – nun der Katzenjammer über die erreichten Freiheiten selbst sie bedroht: Überdruß und Überforderung der Zeitgenossen. Die Diskussionen in Gesellschaft wie Kirche entspringen so zu nicht geringem Teil der Ungleichzeitigkeit der Diskutanten. Damit aber dürfte auch das Gehorsams-Denken der beiden Autoren weniger unzeitgemäß sein als noch vor kurzem (was nicht etwa heißt, Gehorsam liege dem Menschen zu irgendeiner Zeit wirklich nahe⁴⁶).

1. Simone Weil kommt insbesondere über die Schönheit auf den Gehorsam. Dem Schönen eignet – „wie Kant bemerkt, eine Zweckhaftigkeit, die keinen Zweck in sich schließt“⁴⁷. Frage man bei einem Gedicht, warum ein bestimmtes Wort gerade an diesem seinem Platz steht, und es gebe eine Antwort darauf, dann sei das Gedicht nicht ersten Ranges „oder der Leser hat nichts begriffen“ (184). Genauso erübrigen sich solche Fragen der Welt gegenüber. Daraus aber folgt: „Das Fehlen eines Endzweckes ist die Herrschaft der Notwendigkeit“ (185).

Liebe zur Schönheit ist demnach Liebe der Notwendigkeit, also „Verzicht auf den Eigenwillen“ (187). „Die Wirklichkeit des Alls ist für uns nichts anderes als die von irgend etwas getragene Notwendigkeit.“⁴⁸ Diese Notwendigkeit ist uns feindlich, solange wir in der ersten Person denken. Weil unterscheidet drei Bezugsformen zwischen ihr und dem Menschen: dem Tagträumer oder tatsächlich Mächtigen erscheint sie als Sklave, dem Notleidenden als brutaler Herr, im methodischen Handeln von Arbeit und Technik stellt sich eine Art Gleichgewicht her. Aber das ist eine Illusion. Tatsächlich durchherrscht die Notwendigkeit alles. (Und sie ist *das* Kriterium für das Wirkliche⁴⁹.) Diese Notwendigkeit ist schön, „und die Schönheit berührt uns umso lebhafter, je offener die Notwendigkeit etwa in den Faltungen, die die Schwerkraft den Gebirgen oder den Wellen des Wassers einprägt, oder im Lauf der Sterne erscheint. Auch in der reinen Mathematik strahlt die Notwendigkeit von Schönheit“ (Anm. 48: 141).

Woher diese Freude – die durchaus kein Vorrecht von Eliten darstellt, ist Schönheit doch im Gegenteil „der einzige allgemein anerkannte Wert“ (ebd.: 37)? Offenbar daher, daß diese Notwendigkeit, die einmal als brutaler Zwang begegnet, „als anderes Gesicht den Gehorsam gegenüber Gott hat“ (141). – Gottes-Gehorsam ist so das Grundgesetz

theologisch gegeben: im Theologoumenon „Erbsünde“. Vgl. J. G. Fichtes Verweis auf „eine alte ehrwürdige Urkunde“, zu deren Aussagen „alle Philosophie am Ende doch wieder zurückmuß“ Sämtl. Werke (1834–46), Berlin 1971, III 40 (Grundlagen des Naturrechts).

⁴³ *Splett*, Freiheits-Erfahrung, Frankfurt/M. 1986, Kap. 4 (Freiheit und Verbindlichkeit). – Für das Kunstschaffen habe ich dies 1990 im Kunstverein Hannover bei der Ausstellung „Den Menschen der Zukunft“ von Gerhard Merz zur Diskussion gestellt (Freiheit und Notwendigkeit. Reflexionen zur Kunst im Kontext dogmatischer Beliebigkeit, in: MThZ 43 [1992] 173–182).

⁴⁴ Schwierige Freiheit, Frankfurt/M. 1992, 29; 116: „Die Ethik ist eine Sicht des Göttlichen.“

⁴⁵ Über die Demokratie in Amerika, München 1976, etwa 62: es verleide die Menschen, „einer Ungleichheit in der Freiheit die Gleichheit in der Knechtschaft vorzuziehen“.

⁴⁶ Nach Hebr. 5, 8 hat selbst der Sohn ihn unter Leiden lernen müssen.

⁴⁷ Das Unglück und die Gottesliebe, München² 1961, 170.

⁴⁸ Vorchristliche Schau, München-Planegg 1959, 127; Anm. 49: IV 330.

⁴⁹ Cahiers. Aufzeichnungen I–IV, München 1992–98, II 320f.

der Welt. Die Schöpfung gehorcht der Notwendigkeit mit Notwendigkeit. „Dieser Gehorsam der Dinge ist für uns in bezug auf Gott das, was die Durchsichtigkeit des Fensterglases in bezug auf das Licht ist.“⁵⁰ Und auch der Mensch ist als Geschöpf in diesem Sinn unausweichlich gehorsam. Wenn er stolpert und fällt, dann nach den Gesetzen der Schwerkraft, und noch wo er in Arbeit und Technik mit der Natur interagiert und sich ihre Kräfte dienstbar macht, beherrscht er die Natur einzig „parendo“, gehorchend⁵¹. Über dieses unweigerliche Gehorchen hinaus erfährt sich nun aber der Mensch zu gewilltem Gehorsam gerufen. Er hat die „Entscheidung darüber, ob er diesen Gehorsam begehrt oder nicht begehrt“ (Anm. 47: 126).

2. Wie wenig gewillte Hingabe der Freiheit widerspricht, sie vielmehr erfüllt, läßt sich am Spiel erhellen, das wir (nicht erst) seit Schiller als eine Hochgestalt von Freiheit sehen⁵². Darin kehrt sich das Baconsche Verhältnis von Gehorsam und Beherrschung eindrücklich um: den Spielregeln folgt man nicht, um sie zu beherrschen, man beherrscht sie, um sie zu befolgen. So wie „eine Sprache beherrschen“ heißt, daß man dem entspricht, was sie fordert⁵³. Das aber gilt nun von allen Lebensvollzügen. Oder sähen, hörten, röchen und schmeckten wir eigentlich, um uns gegen die derart „ausgekundschaftete“ Umwelt durchzusetzen und uns ihrer zu bemächtigen?⁵⁴ Geht es nicht vielmehr darum, sie „wahrzunehmen“? (Worin, wie angedeutet, nicht „Wahr(heit)“ steckt, sondern „wahren“, warten = hüten.) Also wiederum, doch nunmehr aufrichtig, statt hinterlistig: Dienst. (Während der Durchsetzungswille sich entgrenzender Freiheit schließlich zur Aufhebung der Umwelt und so zur Lebens-Unmöglichkeit führen müßte: „Wer alles durchschaut, sieht nichts mehr.“⁵⁵)

Wir sehen, hören usf. nicht, um zu leben; wir leben vielmehr, um zu sehen, zu hören ... Erst recht lieben wir nicht, um zu leben, sondern umgekehrt. – Leben sagt Beziehung, Verhältnislosigkeit wäre der Tod. Beziehung indes sagt Entsprechung; ent-sprechen heißt antworten; Antwort aber setzt Hören voraus, ja sie ist genau genommen wortgewordenes Gehör: auf Anspruch und Ansprache, die mir zukommt. Was sollte auch einer sagen, dem seinerseits nichts etwas sagt? Gerade gesteigertestes Leben ist Leben-mit. So aber ist es nie stärker als dann, wenn man „schwach wird“⁵⁶.

In diesem Sinn bestimmt unser zweiter Zeuge Maurice Blondel das Leiden als „das Tun des anderen in uns“⁵⁷. Es gibt kein Leben ohne „diesen teuren Schmerz“, ohne solches Tun und Dasein. Und dies nicht bloß faktisch, sondern grundsätzlich: vielleicht läßt es sich anders träumen, aber ernstlich denken nicht. Der Mensch will, hieß es im Teil I, unumgänglich sein Wohl, und die Humanwissenschaften erweisen, daß in der Tat die Normen intellektueller wie willentlicher Vollzüge, die im Lauf der Natur- wie der Kulturgeschichte sich herausgebildet haben, seinem Wohl entsprechen. Darum die Plausibilität des Utilitarismus und evolutionärer Erkenntnis-, Ethik-, Religionstheorien⁵⁸.

⁵⁰ Anm. 47: 127; vgl. Die Einwurzelung, München 1956, 434 oder Anm. 49: IV 256, 321.

⁵¹ F. Bacon, Das Neue Organon I 3, u. 129 (Hamburg [W. Krohn] 1990, 80 u. 270). – Anm. 49, I 65, 80, 129.

⁵² Siehe jetzt meinen Artikel 'Spiel 1. Philosophisch', in: Lexikon der Bioethik III 417–418.

⁵³ „Er beherrscht die deutsche Sprache – das gilt vom Kommiss. Der Künstler ist ein Diener am Wort.“ K. Kraus, Beim Wort genommen. München 1955, 116.

⁵⁴ Z. B. W. Dilthey: „Nahrungstrieb, Geschlechtstrieb, Kinderliebe Abwehr-, Schutz- und Vergeltungstriebe, Bewegungs- und Ruhebedürfnis, die sich daran schließenden sozialen, intellektuellen Gefühle und Volitionen bilden zusammen die Willensmacht des Menschen, welche gleichsam ihre Fangarme ringsumher nach Erfüllung und Befriedigung ausstreckt.“ Ges. Schriften, Stuttgart 1914ff, V 96 (Zur Realität der Außenwelt).

⁵⁵ C. S. Lewis, Die Abschaffung des Menschen, Einsiedeln 1979, 82.

⁵⁶ Sogar das alte Wort „schwächen“ gehört hierher, das gemäß der Urbedeutung zunächst „geringmachen“, also „entehren“, bedeutete, aber auch „schwängern“: Fruchtbarmachen (bar = tragen).

⁵⁷ Die Aktion (R. Scherer), Freiburg-München 1965, 406; das Folgende greift zurück auf Spiel-Ernst (Anm. 21), Kap. 4 (Schwachheit als Gnade und Wohltat des Schmerzes).

⁵⁸ Z. B. Die evolutionäre Erkenntnistheorie (Hrsg. R. Riedel/F. M. Wuketits), Berlin-Hamburg

Blondel aber fragt sich angesichts dessen, woher der Mensch gleichwohl so sehr geneigt sei, gegen sein Wohl zu handeln (401).

Dafür gibt es offenbar nur eine Erklärung: Der Mensch scheint zu spüren, daß er im richtigen Tun doch nicht allein dem eigenen Wünschen und Wollen entspricht, sondern darin dem Geheiß eines anderen Willens gehorcht. Nicht bloß, daß die Vernunft Verzicht auf unmittelbares Begehren verlangt; daß sich gegen vordergründige Willensimpulse unser „eigentliches“ Wollen zu behaupten versucht: dieses „eigentliche Wollen“ (dem – im Unterschied zur Kantschen Pflicht- und Sollenethik – die klassische Sittenlehre als Glückslehre galt) ist seinerseits nicht nur unser eigener Wille – auch nicht bloß – in sich entfaltender Freiheit – der unseres „besseren Ichs“, sondern zugleich und zuvor ein Entsprechen. Selbst wer dessen Maß nur natural faßt, ohne Zugang zu seinem personalen Ursprung, wird im gemäßen Vollzug ein Moment der Absage an den eigenen Willen entdecken (402).

In ungeschützt ausdrücklich religiöser Sprache: „Absolut gut und gewollt ist demnach nur das, was wir nicht von uns aus wollen, sondern was Gott in uns und von uns will“ (404). Das läßt sich aber zunächst auch allgemeiner und formal behaupten: Wer wirklich erkennen will, will nicht erblicken (sich einbilden?), was er möchte, sondern was *ist*; wer wirklich will, der will nicht etwas/jemanden erst herstellen oder zumindest wunschgemäß herrichten (wie Brechts Herr Keuner⁵⁹ – das gölte dann, wenn man *nicht* will, was oder wie etwas/ jemand ist!), sondern er will haben bzw. bejaht, was *ist*. Mit einem Wort: Wer erkennen, haben, gelten lassen will, wer liebt, ist auf anderes ausgerichtet als auf sich. Also muß ihm daran liegen, möglichst wenig selber seiner Ausrichtung im Weg zu stehen, möglichst wenig selbst zu verstellen, wozu hin er unterwegs ist. Je weniger von ihm selber im Spiel ist, umso mehr kann von dem da sein, worum es geht. Wer hören will, muß schweigen; wer erblicken will, kann nicht sich selbst betrachten; wer erfüllt werden möchte, muß – *vacare* (Ps 45, 11 [Vulg.]) – leer sein für.

So entspricht das Leerwerden durchaus dem eigenen wahren Wollen. Andererseits besagt es dennoch ein Opfer, schmerzhaften Verzicht; denn so sehr die Freiheit etwas will: sich und ihr Wollen will sie auch. Überhaupt heißt ja wirklich die Wirklichkeit wollen, von dem ungleich größeren Reichtum der Möglichkeiten Abschied zu nehmen⁶⁰. Das gilt auf Seiten des realen Erkannten/Gewollten; es gilt jedoch vor allem für das Erkennen/Wollen selbst: für seine Strebe-Richtung auf sich selbst und/oder andere(s).

Darum ist das Leid „das Siegel des anderen in uns“ (405). In jedem Fall: bei abweisen-der Egozentrik wäre es der Schmerz des Verlustes des Abgewiesenen, der Einsamkeit; das andere wäre nur im Modus der Abwesenheit in uns. Beim Versuch, uns zu öffnen, ist es der Schmerz des Erobert- und Besetztwerdens durch das „Nicht-Ich“. Dieser zweite, fruchtbarere Schmerz ist die direkte Erfahrung des anderen (nicht bloß die seines Fehlens, womit es/er nur gleichsam aus der Hohlform, nicht an und aus sich erkannt würde). Daß er aber Schmerz ist, besagt zugleich auch eine Erfahrung unser selbst: nämlich der Tatsache, daß wir noch nicht offen genug sind.

Doch obendrein und mehr dürfte der Satz die Wirklichkeit des Anderen meinen, welche sich dem Selbstbezogenen versagt. In diesem Sinn ist zu lernen, daß wir nicht uns, sondern anderes wollen. Und sich dem Schmerz aussetzen, statt ihn zu fliehen, bringt uns dann vom Schmerz der Abwesenheit dieses Anderen zum Gewährwerden seiner selbst, indem „er uns von uns freimacht, um uns dem anderen zu schenken“ (ebd.). Darum kann Blondel von einer „Einheit zwischen der echten Liebe und dem aktiven Leiden“ sprechen und dekretieren: „Lieben heißt somit, das Leiden lieben, weil wir so Freude und Tun eines andern in uns lieben“ (406). Das bedingt freilich schon eine ge-

1987; oder die populäre Unterrichtung über den Vorteil fairer Programme bei Computer-Turnieren durch D. R. Hofstadter, *Metamagicum*, Stuttgart 1988, Kap. 28.

⁵⁹ Ges. Werke in 20 Bdn., Frankfurt/M. 1967, XII, 386.

⁶⁰ Möglich ist stets (ursprünglich, grundsätzlich) *sowohl* das eine wie das andere und endlos weiteres – allerdings jeweils für sich genommen; denn schon möglich ist all dies zwar gleichzeitig, doch nicht *als* gleichzeitig und mitsammen. Vollends wirksam wird dieser Ausschluß aufgrund des *Entweder-oder* im Schritt aus der Möglichkeit in die „Verarmung“ der Realität.

wisse Selbstvergessenheit und Selbstlosigkeit, schenkt indes dann auch ein eigenes Glück. Und zwar durchaus mehrdimensional, von purer „Funktionslust“ über die Freude am endlich (erlangten) Können, am Gekonnten gemeinsamen Werks, am Gegenüber wie am Miteins ... zur gemeinsamen Freude am Grund und Abgrund derart gemeinsamer Freiheit.

So ist das Leiden mehr als bloß Prüfung; es ist „auch die Wirkung und gleichsam die Wirklichkeit der Liebe“ (407). Darum „mögen“ Liebende einander „leiden“. Und weil, wer liebt, mehr als bei sich beim anderen ist, bedeuten ihm Eigensein und -haben eher Verlust als Gewinn. Auch dieser Gedanke mündet in eine Sentenz, und sie leuchtet nach dem Erwogenen ein: „Das Glück liegt nicht in dem, was man hat, sondern in dem, was man entbehrt und worauf man verzichtet“ (407): nämlich in jenem Ungreifbaren am zu Fassenden (dem „Geist“ am „Buchstaben“, der „Gnade“ im „Zeichen“), das ein „Nichts“ ist und uns einzig dann hält, wenn wir es nicht – verdinglichend – festzuhalten versuchen⁶¹.

*

Damit zeigt sich als die äußerste Möglichkeit endlicher Freiheit nicht eigenes Tun, sondern ein Sich- und An-sich-selbst-Geschehen lassen. (Ursprünglicher als Aktiv und Passiv ist das – im Deutschen nur durch dieses „Lassen“ aussagbare – Medium.) Eben dies aber meint Gehorsam⁶². Dann aber wäre der nicht bloß eine vorläufige einmal überholte Verhaltensweise von Freiheit. Gehört zur Wirklichkeitsbegegnung der Tod⁶³, dann hieße nicht bloß hienieden und für einen Schwellenschritt sich selbst⁶⁴ bzw. Gott erblicken sterben (Ex 33, 20). Ist nämlich dieses Sterben ein solches ins Leben⁶⁵: warum sollten wir dann nicht auch jenes neue Leben – statt als schlussendliches Erlangthaben und „Arriviertsein“ – als ein selbstvergessenes Entzücken in vorbehaltlosem Dasein-für erwarten? Und zwar eben im Erfahren end-gültigen Angenommenseins. Ewiges Leben also als ein ewiges Er-sterben?⁶⁶

Solche Ziel-Erwartung würde jetzt schon dessen Licht zurück auf den Weg, auf das Verständnis von Freiheit in unserer irdischen *condition humaine* – nicht bloß überhaupt, sondern gerade auch hier und heute.

⁶¹ „Tra un fiore colto e l'altro donato / Pinesprimibile nulla – Zwischen einer gepflückten Blume und der geschenkten das unausdrückbare Nichts“ (G. Ungaretti, Vita d'un Uomo, ²Milano 1974, 5 [Eterno]). Halt an dem, der sagt: „Halte mich nicht fest!“ (Joh 20, 17): H. U. v. Balthasar, Sich halten – an den Unfaßbaren, in: GuL 52 (1979) 246–258.

⁶² Splett, Der Mensch ist Person, Frankfurt/M. ²1986, Kap. 7 (Gehorchen ist menschlich). Darum schlägt Lauth für die sittliche Evidenz den Ausdruck „Sazienz“ vor (von *sacire, saisir* = ergreifen). Anm. 23: 55; ders., Ethik in ihrer Grundlage aus Prinzipien entfaltet, Stuttgart 1969, 31. Statt daß nur ein Sachverhalt „ersichtlich“ wird, *ergreift* der Anspruch des Guten – den, der sich ergreifen läßt.

⁶³ Z. B. Fichte: „X *sehen* heißt, das Sehen nicht für X halten, also es vernichten, und in dieser Vernichtung eben wird das Sein ein Sehen und entsteht ein Gesehenes schlechthin.“ SW (Anm. 42) X 295 (Wissenschaftslehre von 1804).

⁶⁴ Siehe den Doppelgänger in der Romantik und bei Dostojewskij (dazu I. Fuchs, „Homo Apostata“, München 1988, Teil IV „Die literarische Fiktion des „Doppelgängers“ ...); oder die Rolle des Spiegels bei Jean Cocteau.

⁶⁵ Dafür zu Moses Tod (Dtn 34, 5) die rabbinische Lesart von „auf Gottes Mund (= nach seinem Wort)“ als „durch seinen Kuß“ (z. B. Raschi). M. J. bin Gorion, Die Sagen der Juden, Frankfurt/M. 1962, 537, oder Levinas, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg-München 1992, 388¹. Nicht anders aber bei Fichte, Anm. 63.

⁶⁶ Als jene wahre „Krankheit zum Tode“ (HI 5, 8; Juan de la Cruz: „Oh regalada lлага – wohl-tuende Wunde“ Sämtl. Werke, Einsiedeln II [1983] 192f), deren ipsistisches Zerrbild Kierkegaard so erweckend analysiert.