

Jörg Splett

Flucht vor dem Risiko der Freiheit

Philosophisches zum Aberglauben

Beginnen wir gleich mit einer Definition. Nicht des Aberglaubens – auf dessen Bestimmung sollen unsere Reflexionen hinauslaufen –, aber der Freiheit, von der her wir ihn bestimmen wollen. Freiheit wird hier verstanden als Vermögen der Selbstbestimmung. Das meint zunächst Möglichkeiten: wer sich selbst bestimmen kann, ist noch nicht festgestellt; es spricht aber auch eine Notwendigkeit aus: was nicht bestimmt ist, ist nicht. Zur Wirklichkeit gehört Gestalt, Bestimmtheit, Kontur. Möglich ist vieles, auch einander Widersprechendes; wirklich kann stets nur eine von zwei gegensätzlichen Möglichkeiten werden. Freiheit bedeutet also die Möglichkeit und die Notwendigkeit der Selbstverwirklichung in Entscheidung und Wahl.

In einem ersten Schritt müssen wir die Momente und die Struktur dieses Geschehens ein Stück weit verdeutlichen, damit klar wird, was für ein Risiko sich hier zeigt und zu welchen Fluchtweisen es versucht.

Dialektik der Freiheit

Selbstverwirklichung ist nämlich ein vielfach dialektisches Geschehen. Dialektisch: das heißt von einer inneren Gegensätzlichkeit, die über schlichte Polarität entscheidend hinausgeht, indem hier die „Pole“ nicht bloß einander unauflösbar gegenüberstehen, sondern zugleich einer den anderen in sich selbst enthält, und zwar nicht beiläufig, vielmehr als seine innerste Wahrheit.

1. Das zeigt sich schon in dem Wort „Selbstverwirklichung“ als solchem; deutlicher in seiner Imperativform: „Werde, der du bist“ (Pindar). Was ist, soll doch erst noch werden; und werden soll nicht irgend etwas, sondern eben, was ist. Dynamisiert sich aber derart die scheinbar problemlose Identität des $A = A$, dann zeigt sich zugleich die Möglichkeit ihrer Zerstörung. Wenn ich erst werden soll, der ich bin, dann kann ich mich offenbar auch verlieren, indem ich nicht dies(er), sondern ein anderes (oder ein anderer) werde – oder indem ich nicht (also nichts?) werde.

2. Aber wer bin ich? Offenbar nicht einfach der, der ich (faktisch) werde, sondern eben jener, der ich werden *soll*. Damit ist ein weiteres dialektisches Moment zur Sprache gekommen. Wo *Werde-Notwendigkeit* herrscht – oder purer Zufall (was nichts anderes heißt als bislang unerkannte Notwendigkeit) – gibt es keine Freiheit. Andererseits

wäre unbestimmtes Werden kein Werden. Wenn Selbstbestimmung also ihrerseits nicht unbestimmt sein darf, jedes Müssen aber (ob von außen oder innen stammend) Unfreiheit besagt, dann gibt es Freiheit einzig vor und aus einem Du-sollst. Das Sollen ist präzise nichts anderes als eine Bestimmung, die auf Freiheit zielt. („Ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen ist einerlei.“¹) In positiver Selbstbestimmung will Freiheit also, indem sie sich und dies ihr Wollen will, und zwar als solches, zugleich und zuvor, was sie *soll*, und zwar nicht minder als solches. (Erkennen z. B. will, indem es Erkennen sein will, erkennen wollen, was ist, statt wessen Existenz es vielleicht möchte.)

3. Gesetz aber kann es, wie Sprache, nicht für einen strikt Einigen geben. Selbst wenn es nur für ihn gelten sollte, beinhaltet es zumindest eine zeitliche Kontinuität. Die aber kann dem Selbst nur angesichts eines anderen Selbst zukommen. (Gestalt sagt Kontur; Kontur sagt Grenze; Grenze ist stets die Grenze von mindestens zweien, und von zweien in derselben Dimension.) Damit zeigt sich die Dialektik der Interpersonalität, deren moderne Diskussion ihren Grundtext wohl im Herr-Knecht-Kapitel von Hegels Phänomenologie des Geistes besitzt. Danach kann sich Freiheit einzig so bestimmen, daß sie akzeptiert, von anderen (mit)bestimmt zu werden. Und sowenig wie bisher handelt es sich hier um eine bloße Voraussetzung oder Bedingung. Unsere „Rollen“ sind mehr als Kostüme. Denn wer wäre ich abgesehen von jeglichem Gegenüber, wer und was wäre ein Ich, insofern es niemandes Du ist?

4. Ich und Du schließlich, dies das vierte und für unser Thema hauptsächliche Moment, können nur in der Weise *als* Ich und Du (d. h. als Freiheitswesen, Personen) füreinander dasein, daß sie nicht rein als solche, sondern als *bestimmte* Personen, in konkreter Greifbarkeit, als Individuen da sind. Das Ich, die unsichtbare Seele, wird im Leib sichtbar. Freiheit verhält sich zu sich selbst und zu anderer Freiheit notwendig in bestimmten Einzelsvollzügen, und dies so, daß jeder Einzelsvollzug sich und zugleich die handelnde Freiheit im ganzen meint und ausdrückt. Freiheit als Selbstbestimmung verwirklicht sich also so, daß sie 1. wird, was sie ist, 2. wird und will, was sie sein soll, dies 3., indem sie nicht *allein* wird und will, sondern in Mit- und Gegeneinander mit anderem Werden und Wollen, und 4. so, daß sie selber *wird*, indem sie anderes *macht*.

Freiheit verwirklicht sich darin und so, daß sie und wie sie anderes verwirklicht. Nicht nur wird der Maler dies einzig dadurch, daß er Bilder malt; auch gut oder böse, nächstenliebend, glücklich usf. wird ein Mensch gerade und nur so, daß er nicht etwa sich gut oder böse, nächstenliebend, glücklich und so weiter macht bzw. machen will, sondern daß er bestimmtes Gutes oder Böses tut, dem andern hier und jetzt zur Hand geht, daß er jeweils bis zum Selbstvergessen „bei der Sache“ (oder beim anderen) ist – und eben dadurch glücklich wird.

Mit einem Wort: die Dialektik der Freiheit liegt darin, daß ihre Wahrheit nicht einfach sie selbst, sondern vielmehr der/das andere ist. Sie hat ihre Identität nicht, sie muß

¹ I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Riga 1786) 98.

sie erst gewinnen. Sie ist es, die mit sich identisch werden muß, sonst wäre es nicht ihre Identität; und doch kann sie dies nicht „an und für sich“, sondern allein am andern und für andere(s), ja dank des anderen. So wird der Liebende nur dann mit sich identisch, wenn er nicht sich, sondern den anderen liebt – und damit nicht genug: der andere muß seine Liebe erwidern *und* beider Worte und Antworten müssen sich finden.

Ein Datum nun, in dem als im anderen ihrer eine Wirklichkeit da und gegenwärtig ist, sich gegenwärtig setzt und so erst vollends wirksam-wirklich wird, heißt anthropologisch wie religionsphilosophisch *Symbol*. Freiheit, die in Wort und Tat sich ausspricht und verwirklicht, verwirklicht sich so in Real-Symbolen, sie symbolisiert sich und ihr Wollen. Daß wir mit all dem nicht weit von unserem Thema sind, mag eine Aufzeichnung des Novalis belegen: „Auf Verwechslung des Symbols mit dem Symbolisierten – auf ihrer Identisierung . . . – kurz auf Verwechslungen von Subjekt und Objekt beruht der ganze Aberglaube und Irrtum aller Zeiten und Völker und Individuen.“² Die Dialektik der Freiheit hat uns zur Bedenklichkeit des Symbols geführt.

Bedenklichkeit des Symbols

Indem Freiheit in ihren Worten und Taten nicht nur diese, sondern zugleich sich selbst aussagt und auswirkt, besagen ihre Symbole stets mehr, als sie sagen – sagen sie also stets weniger, als sie bedeuten. Darum gilt von ihnen ein Lieblingssatz Paul Ricoeurs: Das Symbol gibt zu denken. Dies aber in mehrfachem Sinn.

1. Zunächst öffnet sich im Symbol die Spannung von Eigen-Sinn und Bedeutung (so hat ein Geschenk seinen eigenen Wert, vom Preis bis zu Kalorien- oder ästhetischen Werten, und seine Bedeutung als *Gabe*). Diese Spannung besitzt keine bindende Maßskala. Darum bemüht man sich, sie zu eliminieren, entweder so, daß man das Symbol zum bloßen Zeichen reduziert: in den Sprachen der Wissenschaft, die das Wort zum Term oder gar zum „Symbol“ der formalen Logik vereindeutigen, oder so, daß man die Bedeutung auf den Sinn, das Gemeinte auf das Gesagte beschränkt: in der Festlegung juristischer Formen. Vor Gericht ist demnach der im Recht, der es belegen kann; vor dem Standesbeamten bzw. dem Priester begründet das wechselseitige Ja (mit entsprechenden Zusatzerklärungen) die Ehe, unabhängig von dem, was einer (oder auch jeder der beiden) sich dabei zuinnerst denkt.

2. Läßt sich so die Kluft zwischen Wort und Gedanke in gewissen Grenzen schließen, versagen doch alle solche Bemühungen vor der Spannung zwischen Gedanke und Hintergedanke. Daß, um beim Beispiel der Ehe zu bleiben, das bindende Ja ein solches der Liebe, nicht der Selbstsucht sei, kann keine Formpflichterfüllung garantieren. Die Gültigkeit eines gespendeten oder empfangenen Sakraments sichert nicht seine Fruchtbarkeit. Und in dieser Unsicherheit stehen wir nicht bloß bezüglich des anderen, sondern

² Werke, Briefe, Dokumente (E. Wasmuth; Heidelberg 1957) Fragmente II, 93.

auch für uns selbst, steht doch jede mögliche Gewissenserforschung unter der Frage, ob sie die Wahrheit wirklich zu Wort kommen lasse oder sie nicht dennoch „niederhalte“. 1 Kor 4,4: „Ich bin mir zwar keiner Schuld bewußt, aber damit bin ich noch nicht gerechtfertigt. Der mich richtet, ist der Herr.“

Nochmals in biblischer Sprache: In das Herz des Menschen sieht nur Gott (1 Sam 16,7); wir sind gehalten, nach den „Früchten“ zu fragen (Mt 7,16). Aber welches sind 1. die Früchte, von denen man hier auf den Baum schließen kann, da er sehr verschiedene trägt? Und wäre dies geklärt, welche Sicherheit 2. gibt dieser Schluß, wenn einerseits nicht nur der „Baum“ für seine Früchte verantwortlich ist und andererseits er nicht einfach trägt, was er muß, sondern was er will?

3. Es dürfte deutlich geworden sein, in welchem Sinn man vom Risiko der Freiheit sprechen muß. Einmal ist sie das Risiko ihrer selbst. Nicht erst die Philosophie der Existenz hat darum Angst und Sorge als Grundbestimmungen eines Wesens bedacht, das sich selbst überantwortet ist und statt der Führung durch natürlichen Instinkt der eigenen Vernunft in Freiheit folgen soll. Sodann riskiert Freiheit sich, insofern sie sich unausweichlich auf anderes und andere verlassen muß. Der „Tücke des Objekts“ mag sie begegnen können, oder sich doch zumindest innerlich („stoisch“) davon emanzipieren; wie indessen gegenüber den *Subjekten*?

Ideologische Flucht

Diese Situation provoziert zu drei Grundweisen der Flucht aus solcher Ungewißheit. Anders gesagt, zu drei Versuchen faktischer Leugnung von Freiheit im Symbolgeschehen.

1. Der erste Fluchtversuch, ich nenne ihn die Ideologie der Immanenz, stellt so etwas wie den Begriff dessen dar, was man im allgemeinen mit Aberglauben bezeichnet. Man verabsolutiert hier die Wort- oder Sinn-Dimension des Symbols. Dies ist ja das Wesen von Magie: sie ist der Wille zur Bestimmung von *Freiheit* (im Unterschied zu wie immer verstandener „Naturwissenschaft“), doch zu ihrer *unmittelbar naturalen* (nicht bloß leibhaft vermittelten) Bestimmung; also der Wille zur Naturalisierung von Freiheit.

Durch bestimmte Worte und Riten versucht Freiheit hier sich selbst wie den andern zu „binden“. Das Symbol soll hier nicht bloß die formale Gültigkeit, sondern auch das inhaltliche Ja und Amen (das Heil) garantieren. So zielt Liebeszauber einerseits nicht bloß auf körperliche Hingabe oder seelische Hörigkeit, sondern durchaus auf die (Gegen)Liebe des Geliebten, dies aber andererseits strikt unwiderstehlich. Die vielfachen Formen, mehr oder weniger ausgeprägt, solcher Magisierung im religiösen Bereich sind geläufig. Wichtiger ist eine Stellungnahme zu den Versuchen, Religion und Kult, insbesondere Institution und Sakrament, überhaupt als magischen Selbstverlust zu interpretieren.

2. Die Gefahr der Magisierung besteht man nämlich nicht dadurch, daß man ihr

einfach zu entfliehen versucht. Nicht minder verfehlt ist so der zweite Versuch faktischer „Entsymbolisierung“: in einer Ideologie der „Transmanenz“ den Glauben nach seinem reinen Wesen und Vollzug der Religion entgegensetzen, also gewissermaßen sich gegen die Wort-Dimension des Symbols für ein Denken und Wollen in Schweigen zu entscheiden. Indem man den Symbolbezug als solchen für abergläubisch erklärt, nimmt man in Wahrheit dem Symbolisierten seinen Rang.

Indem man z. B. die Sichtbarkeit von Seele und Ich im Leib bestreitet, macht man sie zum „Gespenst in der Maschine“ (Ryle); indem man Gott die Möglichkeit der Erscheinung in Welt abspricht, verbannt man ihn in eine Über- oder Hinterwelt. Während das Wesen solcher Wirklichkeiten wie Freiheit oder Person eben darin besteht, das Sichtbar-Greifbare umfassen und durchwirken zu können, um so nicht nur in sich, sondern zugleich im andern ihrer da zu sein, werden sie in dieser Konzeption zu gleichwertigen Teildaten herabgesetzt. Das heißt, wir stehen sozusagen vor einem Aberglauben in Umkehrung oder im Negativ. War in der Magisierung Freiheit machtlos gegenüber dem sie bindenden Naturalen, so ist hier die Freiheit machtlos gegenüber dem zu entbindenden Naturalen. Dort bannten Wort und Name das Heilige, hier verbannen sie es. Dort wurde das Absolute verendlicht, hier wird es in der Weise verunendlicht, daß das Endliche ihm gegenüber ebenso geschützt ist. Dort war man Gottes sicher, hier ist man es vor ihm³.

3. In der Tat bezeugt die Fülle der Worte und Namen nun nicht bloß den Selbststand zu sich ermächtigter Endlichkeit und Freiheit, auch nicht bloß die legitime Spannung zwischen eigengesetzlichen Bereichen. Faktisch sind die Symbole stets auch von dem Übergriff und Widerspruch der Schuld gezeichnet. (Christlich-theologisch: Ist das „Wort des Lebens“ uns „im Fleisch erschienen“, spricht sich sein Geist in einem „neuen Gebot“ aus, dann droht die Möglichkeit und kommt es auch immer wieder dazu, daß man Jesus nur „nach dem Fleisch kennt“ und sein Gebot statt beim Wort buchstäblich nimmt.) Daher ist das Umgreifende, der Geist, *in einem* die Wirklichkeit, das Recht und das Gericht der zahlreichen Formen, die es symbolisieren. Damit zeigt sich als dritte sublimste Versuchung die Ideologie der Transzendenz, die das „Gericht“ über die Formen verabsolutiert. In einem Programm zeitloser Offenheit sollen Immanenz und Transmanenz dadurch überwunden werden, daß allein der Überstieg, stets neuer Aufbruch gilt.

Damit werden alle Symbole für gleich gültig erklärt, und das heißt konsequent: für gleichgültig. Sie sind zwar unentbehrlich, aber ihr einziger Sinn liegt darin, als Basis des Absprungs zu dienen. Was diese Sicht unterschlägt, ist der Ernst gelebter und zu lebender Geschichte. Im Konzept solcher „Treue zu sich selbst“ wird nicht bloß die Treue zum andern und zu einer übernommenen Sache vergessen, sondern in der Blindheit für den Anspruch des gegebenen Worts entgleitet sogar das Selbst, das sich hier treu bleiben soll. Im Erotischen heißt das Ideal Don Juan, und man muß nicht Kierke-

³ Vgl. Hegel: „*securi adversus deum*“. Begriff der Religion (G. Lasson, 1925; Nachdruck Hamburg 1966) 5.

gaardianer sein, um an dieser Gestalt die Charakteristika der Freiheitsangst überhaupt zu gewinnen.

Dazu ist vor allem eine Klarstellung nötig: wir handeln vom Freiheitsverhältnis. Hinsichtlich bloßer Weltanschauung wäre ein objektiver Relativismus im Recht; denn ein unendliches Ganzes kann prinzipiell nur in verschiedenen einander ergänzenden Aspekten zu Gesicht kommen, und diese Ansichten sind grundsätzlich gleichen Rangs, mögen sie sich auch zum Teil nach Reichtum, Tiefe und Differenziertheit werten lassen. Die absolut beste Weltanschauung gäbe es dann ebensowenig, wie es etwa die schlechthin schönste, beste Frau geben kann.

Für den Liebenden aber, der sich entschied, ist seine Frau nicht die schönste und beste, sondern die einzige, seine Frau – zuletzt nicht mehr (obwohl all dies mitgespielt hat) aufgrund vergleichbarer Quantitäten und Qualitäten, sondern im Ineinanderblick auf das unvergleichliche Du. Und ebenso legt der Glaubende sich nicht die Welt in Chiffren aus, von denen er dann tatsächlich nur widersinnigerweise statuieren könnte, sie gälten schlechthin. Er bezeugt vielmehr einen vernommenen Namen, ein Antlitz, das sich ihm gezeigt hat: er gibt Zeugnis vom Wort einer Freiheit. Freiheit aber kann unter ihren vielen möglichen und wirklichen Worten *eines* zu *dem* Wort erklären. Darum sterben die Märtyrer solchen Glaubens nicht töricht für Sätze, sondern in der Treue zu erfahrener Begegnung⁴.

Und dies macht sie nicht unfrei, sondern vollendet im Gegenteil ihre Freiheit. Freiheit setzt sich zwar frei und freiwillig in dem jeweiligen Symbol, aber sie setzt sich *wirklich* in solcher Setzung, und wirklich *sich*. Der „Name“, den sie so erhält, ist der ihre und kann nicht einfach wieder abgetan werden. Er soll und will dies auch gar nicht; denn Freiheit will nicht je neue Wahl, sondern langt nach ihrer endgültigen Gestalt aus. In ihren Entscheidungen geht es ihr eigentlich nicht um diese, sondern um das und den, dem sie gelten. So zielen die Entscheidungen der Freiheit auf ihre Entschiedenheit hin, in der sie ihre End-Gültigkeit erreicht.

Die Ideologie der Transzendenz kann in solcher Festlegung nur abergläubische Schwäche erblicken. Aber ist ihr Weg in die schlechte Unendlichkeit (Hegel) des je Neuen wirklich erobernder Aufbruch und nicht eher Flucht (statt „Platzangst“ Klaustrophobie)? Hier bannen Worte weder noch verbannen sie; aber deshalb – kommen wir auf Don Juan zurück –, weil sie sich damit begnügen, hier und jetzt zu bezaubern. Die Worte sagen, was sie meinen, und meinen das, was sie sagen: eben jetzt und nur für jetzt. So aber kann man sie, entweder, bloß auf dieses Jetzt geblickt, als Glaube oder, von gestern und morgen her blickend, als Unglaube kennzeichnen. Die eigentümliche Reduktionsform des Aberglaubens scheint hier auszufallen. Doch ist in Wahrheit nicht gerade Don Juan im allgemeinen abergläubisch? In generöser Selbstdistanz und Selbstironie, gleichsam spielerisch und doch nicht einfach unernst – also gewissermaßen gläubig und ungläubig zumal, und eben so der Prototyp des Abergläubischen?

⁴ Vgl. J. Splett, Reden aus Glauben. Zum christlichen Sprechen von Gott (Frankfurt 1973) 48–67 (Zeugnis, das sich festlegt).

Ideologie und Aberglaube

In der Tat ist – bei aller philosophischen „Konsequenzmacherei“ – zwischen Ideologie und Aberglaube zu unterscheiden. Gerade das aber „gibt zu denken“:

1. Die Unterscheidung von „Ideologie“ und Aberglauben zugestanden, stellt sich dennoch die Frage nach der Grenze zwischen beiden. Wenn Aberglaube gebotenes Handeln verhindert, mit vielleicht ernsteren Folgen, wenn Erfüllungsangst aufgrund von negativen Horoskopaussagen oder ähnlichem zu Schäden führt . . .⁵ Inwieweit können scheinbar leichte Fäden fester binden als ideologische Fesseln?

2. Dann aber muß man nicht minder in der Gegenrichtung fragen. Grundsätzliche Absage an die Ideologien von Immanenz, Transmanenz und Transzendenz schützt als solche nicht schon davor, ihnen partiell zu verfallen. Wenn Religionskritik pauschal von Aberglauben spricht, entbindet das den Gläubigen nicht von der Pflicht steter Selbstprüfung hinsichtlich abergläubischer Elemente seines Glaubensvollzugs (die Schrift nennt dies Kleinglauben, „oligopistia“).

3. Ausgehend von einer realistischen Sicht der „condition humaine“ ist sogar vor aller Einzelprüfung für gewiß zu halten, daß die erwogenen Formen der Unfreiheit auch den faktisch gelebten Glauben an die schon geschehene Befreiung zur Freiheit zeichnen. Daß also auch und gerade dieser Glaube der Kritik und Selbstkritik bedarf. Allerdings untersteht eben diese Kritik nochmals ihrerseits dem Ideologieverdacht, ja sagen wir: der Ideologiegewißheit. Das heißt, es gibt tatsächlich keine Aberglaubenskritik, die rein aus Glauben, nicht ihrerseits auch aus entgegengesetzt verkürzender Unfreiheit entspringe.

4. Damit soll diese Kritik jedoch nicht etwa mundtot gemacht werden. Es soll nur deutlich werden, daß hier die zum Steinewerfen aufgefordert sind, die selbst im Glashaus sitzen. Oder weniger aggressiv: daß man vor des anderen Tür zu kehren habe, obwohl es vor der eigenen nicht sauber ist. Diese Einsicht dürfte jedoch den Stil von Kritik und Selbstkritik entscheidend prägen.

5. Zuletzt stellt sich folgende Frage an jeden: Aberglaube als Versuch, in ein Freiheitsverhältnis „Sicherheiten“ einzubauen, bleibt grundsätzlich (wenigstens) zweideutig. Spricht sich in ihm ein Wille zu freiem Freiheitsverhältnis aus, der sich nur – noch – nicht recht „traut“? Ist er also Glaube, der noch unterwegs ist zu sich? Oder drückt er umgekehrt die angstvoll-selbstsüchtige Weigerung vor dem Wagnis der Freiheit und Liebe aus: Unglaube, der noch nicht wagt, sich zu sich zu bekennen?

Insofern ist Aberglaube in der Tat kein Thema philosophischer (Auf-)Klärung. Die Konsequenzmacherei des Philosophen ist ihm gegenüber im Unrecht. Doch stellen eben diese Konsequenzen den Aberglauben vor eine Entscheidung, die nicht mehr Sache der Philosophie ist.

⁵ Vgl. V. E. Frankl, *Der Mensch auf der Suche nach Sinn. Zur Rehumanisierung der Psychotherapie* (Herderbücherei 430) 54: „Ist der Wunsch der sprichwörtliche Vater des Gedankens, so die Angst die Mutter des Geschehens.“