

Ludger Oeing-Hanhoff
Freiheit und Solidarität

Zur Kritik des liberalistischen und sozialistischen Freiheitsverständnisses

Alle reden von Solidarität. Wer diesen Sprachgebrauch nicht unkritisch übernehmen und nicht mitreden will, ohne zu wissen, welche Tradition er damit übernimmt und fortführt, dem wird an Aufklärung über die Herkunft dieses Begriffs gelegen sein. Um so dringender ist solche Aufklärung, als wiederholt behauptet wurde, „das Wort Solidarität“ sei „schon immer Bestandteil der christlichen Lehre gewesen“ (RGG, 3. Aufl.). Das stimmt jedoch nicht: „solidaritas“ ist kein Wort des klassischen oder mittelalterlichen Lateins, sondern Kirchenlatein unseres Jahrhunderts.

Zur Begriffsgeschichte

„Ich habe als erster von den Legisten den Terminus Solidarität übernommen, um ihn in die Philosophie einzuführen, d. h. nach mir in die Religion.“ So erklärt der von Marx „genial“ genannte Schellingschüler, der Sozialist P. Leroux. Danach stammt das Wort „Solidarität“ aus der Sprache der Juristen, die in einem schon im 16. Jahrhundert bekannten Rechtsverhältnis, bei dem jeder Schuldner „in solidum“, d. h. auf das Ganze, die Gesamtsumme, haftet, die Mitschuldner „solidarisch“ haftbar nannten. Daß einer für alle und alle für einen verantwortlich sind und einzutreten haben, bleibt der Grundsinn von „Solidarität“.

Leroux, der „die Liebe des Christentums durch die menschliche Solidarität ersetzen“ will, weil sie „ohne Bezug zur menschlichen Freiheit blieb“, verweist mit dieser Erklärung auf sein 1840 erschienenes Werk „De l’humanité“, in dem statt des von der Kirche verkündeten „bösen“ Willkürgottes, der Freiheit unterdrückt und Selbstverleugnung sowie Selbstverachtung fordert, Gott als Schöpfer und als der Menschheit immanentes, alle Menschen verbindendes Leben hingestellt wird. Solidarität ist so universales Lebensgesetz, das endlich Grundlage des sozialen Lebens werden muß.

Vermutlich besteht Leroux’ Anspruch, dem Wort „Solidarität“ über seine rechtliche Bedeutung hinaus einen neuen Sinn gegeben zu haben, zu Recht. Jedenfalls wurde, nachdem auch A. Comte „das innige Gefühl sozialer Solida-

rität“ zu wecken unternommen hatte, „Solidarität“ ein Grundbegriff der französischen Sozialphilosophie des 19. Jahrhunderts. E. Durkheim lehrte, „moralisch“ sei „alles das, was aus Solidarität entspringt“. Wenn man im Sinn Hegels sagen kann, sittlich gut sei alles das, was gegenseitiges Sich-Anerkennen aller Menschen ermöglicht und fördert, und eben darin bestehe die von Willkür unterschiedene Freiheit, dann ist Durkheims Formulierung bedeutsam für das Thema „Freiheit und Solidarität“.

Weltweite Wirkung und Verbreitung, weil als Grundgedanke der christlichen Soziallehre herausgestellt und akzeptiert, fand der Gedanke der Solidarität und das Solidaritätsprinzip durch den zu Beginn unseres Jahrhunderts vor allem von H. Pesch begründeten „*Solidarismus*“, dem es um kritische Vermittlung zwischen Individualismus und Kollektivismus geht. Dabei fehlten der katholischen Sozialphilosophie, die ihre Kategorien von Aristoteles und aus der Scholastik bezog, weithin die begrifflichen Mittel, um die wesentliche, nicht beiläufige (akzidentelle) Bezogenheit des selbständigen Individuums auf Gemeinschaft zu klären. Nach M. Scheler, der sich auch den Begriff der Solidarität zu eigen gemacht hat, ist das Sein der Person „ebenso ursprünglich Fürsichsein als auch Miteinandersein“. Dieses Verhältnis sprengt die aristotelischen Kategorien.

„Solidarität“ ist aber nicht nur ein Grundbegriff der christlichen Soziallehre geworden, sondern spielt auch im Anarchismus eine bedeutende Rolle. P. J. Proudhon, der sich als erster selbst Anarchist nannte, kritisiert freilich L. Blancs Konzept von Produktivgenossenschaften, das „brüderliche Solidarität“ wieder als Rechtsbegriff enthält, und vielleicht nennt er deshalb „Brüderlichkeit“, nicht Solidarität, als das Ziel der permanenten Revolution. P. Kropotkin hingegen stellt nicht nur das „Prinzip gegenseitiger Hilfe“ als Naturgesetz hin, sondern spricht auch ausdrücklich vom „Bewußtsein der Solidarität der Menschen“, das sich einzustellen begägne. Wenn gegenwärtig H. E. Richter institutionenkritisch das „Lernziel Solidarität“ propagiert, ohne den Leitbegriff zu definieren oder geschichtlich zu reflektieren, wird man seinen Begriff von Solidarität wohl dieser Tradition zuordnen dürfen. Für E. Fromm, der wegen seiner negativen Haltung zur Staatsidee auch im Rahmen dieser Tradition genannt werden kann, ist Solidarität eine wesentliche Folge der mystischen Erfahrung, welche die Einheit im Grund der Wirklichkeit erfahren läßt, auch Einheit mit der Menschheit überhaupt gibt und damit das Gefühl der Solidarität zur Folge hat.

Solche Solidarität mit allen Menschen gibt es im *Marxismus-Leninismus* nicht oder noch nicht, solange es noch die Klassenfeinde gibt. Daher steht im kommunistischen Moralkodex „Treue zur Sache des Kommunismus“ an erster Stelle, damit ist „Kollektivgeist“ verbunden, aber es gehört auch „Unversöhnlichkeit gegenüber den Feinden des Kommunismus“ zur Moral und endlich auch „brüderliche Solidarität mit den Werktätigen aller Länder“.

Zwar ist die Meinung verbreitet, auch Marx und Engels hätten schon von „Solidarität“ gesprochen, aber mir ist kein Beleg bekannt. Lenin hat es dann freilich gelegentlich getan. Wo immer man sich heute mit jemandem *gegen* feindliche andere oder Institutionen solidarisiert, wird Lenins Sprachgebrauch fortgeführt.

In der *deutschen Arbeiterbewegung* und in den deutschen Gewerkschaften scheint das Wort „Solidarität“ nicht durch Marx, sondern von F. Lassalle her heimisch geworden zu sein. In seiner 1862 erschienenen Schrift „Das Arbeiterprogramm“, in der gegen Marx mit Hegel Freiheit als höchster Staatszweck hingestellt, der Staat also als „sittliche Ordnung“ verstanden wird, fordert Lassalle, das Prinzip „ungehinderter Betätigung der individuellen Kräfte“ zu ergänzen durch „die Solidarität der Interessen, die Gemeinsamkeit und Gegenseitigkeit in der Entwicklung“. Das gehöre zur „sittlichen Idee“, die der „Arbeiterstand“ vertrete. Schon hier sind also Freiheit und Solidarität als notwendig zusammengehörend gedacht.

Wie selbstverständlich und verbreitet heute der Gebrauch dieses Begriffs ist, kann den folgenden Hinweisen entnommen werden: Das Zweite Vatikanische Konzil hat nicht nur eigens die christliche Auffassung von Solidarität dargelegt, sondern auch betont, daß „der wachsende und unwiderstehliche Sinn für die Solidarität aller Völker“ zu den „charakteristischen Zeichen unserer Zeit“ gehöre. Daß aber auch über die notwendige Solidarität aller Bürger eines Staats Übereinstimmung herrscht, hat die Grundwertediskussion gezeigt: Alle großen Parteien sind sich einig, daß Solidarität wie Freiheit und Gerechtigkeit ein solcher Grundwert ist.

Solidarität als Grundwert

Diese bemerkenswerte Übereinstimmung hinsichtlich der Bedeutung der Solidarität aller Bürger für den Staat kann man als Resultat der Geschichte politischer Ideen verstehen. Die christlichen Parteien vertreten damit ja nur einen Grundbegriff christlicher Soziallehre, und wie die Sozialdemokraten mit ihm nur ihre auf Lassalle zurückgehende Tradition fortführen, so ist es auch den Liberalen recht, in der auch von ihnen reklamierten Tradition politischen Lebens in „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“ letztere durch den säkulareren Begriff „Solidarität“ ersetzt zu sehen.

Aber ein tieferer Grund für diese Übereinstimmung dürfte darin liegen, daß unser Staat nicht mehr der liberale Rechtsstaat des 19. Jahrhunderts ist, der autarken isolierten Individuen ihre Freiheitsrechte nur garantierte und schützte. So bedeutsam es war, daß sich die Bürger gegen die Allmacht des absolutistischen Staats ihre nun verfassungsmäßig abgesicherten Grundrechte erkämpften, so

einseitig ist es, im Staat nur die Institution zu sehen, die durch ihren Schutz den Bürgern das ungehinderte Verfolgen ihrer Privatinteressen ermöglicht.

Diese Staatsauffassung ist inzwischen geschichtlich überholt. Der die Freiheitsrechte der Bürger nur formal garantierende Verfassungsstaat ist zum sozialen Rechtsstaat geworden, der in „Daseinsvorsorge“ (E. Forsthoff) auch die materiale Erfüllung der Grundrechte zur Aufgabe hat, ohne dabei neue Abhängigkeiten zu schaffen. Der soziale Rechtsstaat gestaltet und regelt ja auch selbstmächtig das wirtschaftliche und soziale Leben, ist ohnehin der Hauptverteiler des Sozialprodukts; und indem er z. B. im Notfall jedem Bürger selbst das Existenzminimum durch Sozialhilfe zukommen läßt und dafür die Abgaben der progressiv besteuerten wohlhabenderen Bürger verwendet, praktiziert er faktisch das Solidaritätsprinzip, nach dem im staatlichen und gesellschaftlichen Leben alle füreinander mitverantwortlich sind.

Sofern die Bürger sich mit diesem ihrem Staat identifizieren, ihn als die ihr Leben in Recht und Freiheit ermöglichende Institution anerkennen und ihn damit ihrerseits tragen, haben sie sich wie zur freiheitlichen Verfassung und zur Rechtsordnung auch bereits zur gemeinsamen Daseinsvorsorge für alle und jeden entschieden. Das Prinzip „Solidarität“ ist im sozialen Rechtsstaat grundsätzlich anerkannt und konnte so gemeinsam als Grundwert deklariert werden.

Hans Maier, der den Wandel der Grundrechte im Übergang vom liberalen Verfassungsstaat zum sozialen Rechtsstaat eindringlich beschrieben hat, kommt dabei zu der Forderung nach „einem neuen Freiheitsverständnis“, für das „die Hilfs- und Ergänzungspflicht ... Element der Freiheit selbst“ ist. Dieser Forderung ist zu entsprechen, indem man sich Hegels Freiheitsbegriff, der politisch an der konstitutionellen Monarchie orientiert war, auf dem Boden des sozialen Rechtsstaats zu eigen macht.

Hegels Freiheitsbegriff

Hegel begreift den Rechtsstaat als die von ihm ermöglichte „Wirklichkeit der konkreten Freiheit“. Wie es *politische Freiheit* als Anteil an der Staatsgewalt, die wir in der repräsentativen Demokratie vor allem durch die Wahlen ausüben, nur im freiheitlichen Staat gibt, so setzt jede durchsetzbare Rechtsordnung, die im modernen Staat die Menschenrechte enthält und *bürgerliche Freiheit* ermöglicht, staatliche Gewalt voraus. Ohne eine staatlich ermöglichte Rechtsordnung, also in einem vor-rechtlichen oder noch rechtlosen Naturstand gäbe es aber auch keine *moralisch-sittliche Freiheit* des einzelnen, weil erst die Rechtsordnung von dem ohne sie unausweichlichen „Kampf aller gegen alle“ befreit und erst Raum für Verantwortung und Sittlichkeit gibt. Der Staat ermöglicht sittliche, bürgerliche und politische Freiheit.

Mit diesem Begriff von Sinn und Zweck des Staats sind aber nicht nur die liberalistische Vertragstheorie des Staats, sondern auch alle jene Theorien überholt, die in geringerem als in der Verwirklichung von Freiheit den Zweck des Staats sehen. Es genügt nicht, als diesen Zweck allgemeine Wohlfahrt oder das Gemeinwohl anzusetzen, wenn nicht zugleich die Freiheit aller als Inbegriff des Gemeinwohls herausgestellt wird. Hinter dieser Lehre Hegels zurückbleiben, wie es auch die christliche Sozialphilosophie gemeinhin tut, heißt hinter dem erreichten Stand der geschichtlichen Entwicklung zurückbleiben.

Hegels Freiheitslehre markiert aber auch insofern selber einen Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit, als Hegel erstmals einleuchtend und konsequent zwischen Freiheit und Willkür unterschieden hat. Zwar gibt es auch einen zulässigen Raum der Willkür – ich verletze ja niemandes Rechte, wenn ich mich willkürlich für roten oder weißen Wein entscheide –, aber wenn im menschlichen Leben und Zusammenleben nicht Willkür, sondern Freiheit herrschen soll, muß sich der Wille an Wahrheit, Recht und Gesetz binden. Das bedeutet eine Einschränkung der Willkür, aber, wie Hegel gegen Kant geltend macht, gerade nicht eine Beschränkung, sondern die positive Verwirklichung und Befriedigung der Freiheit. Denn Freiheit ist eigentlich, über Selbstbestimmung hinaus, die noch Willkür sein kann, gegenseitiges Sich-Anerkennen. „Ich bin nur insofern frei“, erklärt Hegel, „als ich die Freiheit anderer setze und durch andere als frei anerkannt bin.“ Wenn der freie Wille nicht nur naturhafte Bedürfnisse wie Essen und Geschlechtstrieb zur Erfüllung bringen, sondern Freiheit verwirklichen will, muß er solche Institutionen der Sittlichkeit, des Rechts und des Staats wollen, die die Freiheit aller vermitteln und ermöglichen.

Im Unterschied zur Willkür, deren Inhalte zufällig und beliebig sind, ist Freiheit daher die Entschlossenheit zur Freiheit, die den Willen einschließt, den Staat als die umfassende Institution der Freiheit zusammen mit allen Freien mitzutragen, d. h. miteinander und füreinander für die Erhaltung und Vermehrung der Freiheit aller zu sorgen. Freiheit schließt wie die Bejahung des Staats als ihrer Möglichkeitsbedingung so auch den Willen zur Solidarität mit allen einander als frei anerkennenden Staatsbürgern ein.

Eine solche gemeinsame Verantwortung aller Bürger für die Bewahrung und vor allem für die Vermehrung der Freiheit aller, wie sie zur repräsentativen Demokratie gehört, hat Hegel zwar nicht gelehrt, aber er hat doch gesehen, daß der Staat, um die gegenseitige Anerkennung der Bürger zu gewährleisten, sich auch gezielt mit sozialen Problemen befassen muß. Gegenseitige Anerkennung, Füreinander-Eintreten, d. h. Solidarität ist in der Familie, dem grundlegenden Ort der Sozialisation, natürlich, aber bleibt partikulär. Die bürgerliche Gesellschaft ist nach Hegel hingegen durch den universalen Egoismus des Gewinnstrebens gekennzeichnet. Aber dieser gesellschaftliche Egoismus der einzelnen muß „aufgehoben“ werden durch den Zusammenhalt aller Bürger, d. h. wenn die

Bürger den Staat tragen, durch ihre Solidarität. Diese den Staat zusammenhaltende Solidarität der Bürger zu bewahren, kann das Abbauen „naturwüchsiger“ gesellschaftlicher Ungleichheiten erfordern. Aber die Beweislast dafür, daß damit das Gemeinwohl nicht geschädigt, sondern gefördert und auf Dauer mehr Gerechtigkeit verwirklicht wird, haben die Befürworter solcher Reformen zu tragen.

Der aus Hegels Freiheitsbegriff entwickelte Gedanke, daß zur Freiheit Solidarität gehört, besagt: Wie der einzelne Freiheit nur erlangt, indem er sie auch den anderen gibt, so kann im Staat als ihrer institutionellen Grundlage Freiheit nur im Miteinander und Füreinander der Freien bewahrt und vermehrt werden. Solidarität ist als notwendiges Moment der Freiheit Prinzip oder Grundwert eines freiheitlichen Staats.

Kritik des liberalistisch-individualistischen Freiheitsverständnisses

Staatliche Freiheit schließt Gleichheit vor dem Gesetz ein; die Gleichheit aller vor dem Gesetz ermöglicht jedoch allein noch nicht Freiheit als gegenseitiges Sich-Anerkennen. Deshalb haben Leroux Solidarität, Proudhon Brüderlichkeit über Gleichheit vor dem Gesetz hinaus zur Verwirklichung der Freiheit gefordert.

Im selben Sinn hat Hegel ein politisches Freiheitsverständnis kritisiert, das mit der Gleichheit vor dem Gesetz das staatliche Leben hinreichend begreifen zu können meint. Denn im staatlichen Zusammenleben, das notwendig Ungleichheit, z. B. zwischen Regierenden und Regierten, einschließt, kommt es gerade auf die ungezwungene Anerkennung konkreter, nicht nur in der Natur, sondern auch in der Bildung, d. h. auch in der Freiheit selbst begründeter Ungleichheiten an. Für die Aufgaben, solche Ungleichheiten anerkennungsfähig zu machen und dabei auch ungerechtfertigte gesellschaftliche Ungleichheiten auszugleichen, ist der liberalistische Freiheitsbegriff unzureichend, der die staatlichen Gesetze als Schutzvorkehrungen für autarke Individuen verstand, die zugleich freilich die Freiheit eines jeden einschränkten, um sie mit der aller anderen verträglich zu machen.

Hegels Kritik geht aber noch weiter: Der individualistische Liberalismus verkennt die Geschichtlichkeit der Freiheit und damit ihre notwendige Bedingtheit durch geschichtliche Institutionen. Die in vielen Menschenrechtsdeklarationen enthaltene Formel, der Mensch sei von Natur aus frei, lehnt Hegel als „einseitig“ ab. Der Mensch ist von Natur aus nur frei, frei zu werden. Wirkliche Freiheit ist aber stets durch geschichtliche Institutionen bedingt.

Diese Einsicht Hegels in die wesentliche Bezogenheit wirklicher Freiheit auf sie ermöglichende Institutionen kann man sich am Vergleich des freien Handelns mit dem vernünftigen Sprechen klarmachen. Wie man nur unter Voraussetzung

einer geschichtlich allgemeinen Sprache sprechen, damit denken lernen und zum Selbstbewußtsein kommen kann, so gelangt man auch nicht zur Freiheit ohne vorgegebene vernünftige Handlungsnormen, deren Inhalt es ist, die Freiheit aller zu vermitteln, und die Hegel deshalb „objektive Freiheit“ nennt. Wären dem Handelnden *nur* unvernünftige Tabus – wie Menschen zu opfern – vorgegeben, denen gegenüber der einzelne nichts gilt und in denen seine Freiheit nicht anerkannt wird, dann gäbe es keine konkrete Freiheit.

Ist Freiheit aber ebenso notwendig durch geschichtlich allgemeine freiheitliche Institutionen von vernünftigen sittlichen und rechtlichen Normen bedingt wie Sprechen und Selbstbewußtsein durch die Institution einer geschichtlich allgemeinen Sprache, dann ergibt sich daraus auch die wesentliche Relationalität des Selbst- oder Ichbewußtseins und der konkreten Freiheit. Wie das Ich durch die Sprache wesentlich auf die Sprachgemeinschaft, auf das Du und ein Wir bezogen ist, so die in der Freiheit sich konstituierende Person auf jene Personen, die anzuerkennen und von denen anerkannt zu sein das Wesen der Freiheit ausmacht.

Freiheit in ihrer wesentlichen Relationalität verstehen heißt nun auch, den griechischen Freiheitsbegriff der Autarkie ablehnen, der im Liberalismus fortlebte. Vollendete Freiheit ist nach diesem griechischen Freiheitsbegriff völliges Sichselbstgenügen, Beisichselbstsein, in sich selbst ruhende Selbstidentität. Ist Freiheit aber wesentlich interpersonal, besteht sie im Einander-Anerkennen und in gewaltloser solidarischer Kommunikation, dann muß sie von ihrem Ursprung und Anfang her als Kommunikationsgeschehen verstanden werden. Wie man im Angesprochenwerden in die Sprachgemeinschaft aufgenommen sein muß, um zum Sprechen und zum verständigen Selbstbewußtsein zu kommen, so muß man auch schon vorgängig zur eigenen Freiheitsentscheidung als frei, als selbstverantwortliche Person interpersonal anerkannt worden sein, man muß also Freiheit geschenkt bekommen haben, um sich auch selbst ins Reich der Freiheit zu erheben und sich als Verantwortung tragende Person zu konstituieren. Die Vollendung so verstandener Freiheit liegt nicht im autarken Selbstsein, sondern in personaler Liebe.

Kritik des sozialistisch-kollektivistischen Freiheitsbegriffs

Während Hegel die in unserer Geschichte erreichte Freiheit auf das Christentum zurückführt, weil es das Bewußtsein von der Freiheit aller Menschen geweckt und verbreitet hat, sah *Marx* „die Kritik der Religion“ als „die Voraussetzung aller Kritik“ an. Zu kritisieren ist aber vor allem die „Einbildung der Freiheit“, die „nur dem Schein nach größte Freiheit“, die in der bürgerlichen Gesellschaft als Wirklichkeit angepriesen wird. Das aber ist nur „die Freiheit des egoistischen Menschen“, jene „individuelle Freiheit ... unabhängig von der Gesellschaft“,

„die Freiheit des Menschen als isolierter Monade“. Scheinfreiheiten aber sind die bürgerlichen Freiheiten deshalb, weil mit ihnen der Mensch gar nicht von der seine Entfremdung ausdrückenden und stabilisierenden „Religion befreit“ wurde, „er erhielt die Religionsfreiheit“; er wurde nicht „von dem Egoismus des Gewerbes befreit, er erhielt die Gewerbefreiheit“; „er wurde nicht vom Eigentum befreit. Er erhielt die Freiheit des Eigentums.“ Der Mensch wurde also nicht von seinem Egoismus und von der Herrschaft von Menschen über Menschen befreit, er erhielt die Scheinfreiheiten des freiheitlichen Staats. Erst der Kommunismus wird „die ganze Freiheit“, die „soziale Freiheit“ aller bringen. Wir müssen Freiheit so definieren, „daß sie als ein nirgends schon Bestehendes bewußt und erkannt wird“; dieses Wort H. Marcuses faßt zusammen, was Marx über die Freiheit gelehrt hat.

Wie es unter der Bedingung der vom Egoismus beherrschten bürgerlichen Gesellschaft noch keine wahre Freiheit gibt, so aber auch noch keine freie Wahrheit. Der egoistische Mensch wird getrieben, auch mit dem, was er als Wahrheit ausgibt, aber in Wirklichkeit Ideologie ist, seine Interessen zu verteidigen. Wie ein Psychopath durch seine Krankheit hat auch das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft durch die Krankheit seiner Gesellschaft notwendig falsches Bewußtsein. Es ist, wie auch Th. W. Adorno meinte, in einem „universalen Verblendungszusammenhang“ verstrickt. Erst „die klassenlose Gesellschaft“ wird „zum ersten Male“ die wahrhaft humane, dialogische „Wahrheitsfindung“ ermöglichen (R. Garaudy). An der einstweilen möglichen, durch die richtige Praxis definierten „Wahrheit“ hat nur teil, wer die revolutionäre Praxis und die sie bestimmende Theorie teilt, weil allein sie zum Reich der Freiheit führt.

Gibt es in der Vorgeschichte des Kommunismus aber noch keine Wahrheit und Freiheit, weil die unwahren und unfreien gesellschaftlichen Verhältnisse sie nicht aufkommen lassen, ist ferner der Mensch stets „das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“, also Funktion und Moment des Kollektivs, dann ist nicht nur die klassenlose Gesellschaft erst in revolutionärer Praxis herzustellen, sondern zugleich damit auch der wahre Mensch. Daher kann Marx, an die Juden gewandt, den Satz schreiben: „Ihr seid (noch) keine Menschen, so wenig als die, an welche ihr appelliert.“ Die Geschichte ist eben „die wahre Naturgeschichte des Menschen“, sie wird erst die „Emanzipation zu Menschen vollziehen.

Marx hat den zukünftigen Kommunismus als den „vollendeten Humanismus“ gepriesen. Einstweilen aber wirklichen Menschen das wahre menschliche Wesen abzusprechen, ist inhuman. Aber ist es nicht konsequent, Menschen dann nicht in ihrer Würde absolut zu respektieren, wenn ihnen die Freiheit abgesprochen wird, die auch in den begrenzten Gestalten ihrer Verwirklichung immer auch etwas Unbedingtes, Absolutes, Göttliches ist?

Metaphysik und Theologie der Freiheit

Freiheit gibt es freilich nicht „für den empirisch-gegenständlichen Blick“ (A. Mitscherlich), sie ist insofern ein „metaphysisches“ Phänomen, das „in die Transzendenz weist“ (P. Matussek). Nach Hegel ist Freiheit als das Unbedingte so sehr „das Göttliche im Menschen“, daß die Erhebung ins Reich der Freiheit angemessen nur als „Wiedergeburt im göttlichen Geist“ zu verstehen ist. An solche vergöttlichte, „deifizierte“ Menschen zu glauben, hat Marx sich angesichts des offenkundigen Egoismus der Menschen geweigert; erst der Kommunismus wird „eine von Göttern bevölkerte Welt“ bringen (R. Garaudy).

Hegel hat selbstverständlich nicht bestritten, daß es im Menschen neben dem Göttlichen seiner Freiheit auch bleibenden Egoismus gibt, der, bleibt er als Gewinnstreben in den Grenzen der Gerechtigkeit, auch Rechtsens ist. Aber er hat doch dadurch seine Lehre kompromittiert, daß er das im Rechtsstaat, in Religion und Philosophie bestehende Reich der Freiheit schon als vollendet erklärt hat; die Gegenwart habe „ihre Barbarei und unrechtliche Willkür und die Wahrheit ihr Jenseits abgelegt“, was im Blick auf Auschwitz einfachhin nicht mehr gesagt werden kann. Hegel „reinigt“ mit dieser seiner Lehre von der schon vollendeten Versöhnung das Christentum von der jüdischen Vorstellung einer erst eschatologischen Vollendung des Gottesreichs.

Marx hat dagegen das vollendete Reich der Freiheit im zukünftigen Kommunismus verheißen, der „die wahrhafte Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen“ sei. Aber so sehr die damit an Hegels These von der schon erfolgten vollkommenen Versöhnung geübte Kritik berechtigt ist, so blind und irrational ist doch der Glaube an eine Versöhnung von Freiheit und Naturnotwendigkeit, an eine „Resurrektion der Natur“ ohne den Glauben an göttliche Allmacht, die allein die geschaffene Natur verklären und mit der sittlichen Freiheit versöhnen könnte.

Demgegenüber begründet Kant in seiner Postulatenlehre, die auch heute noch einleuchten kann, Möglichkeit und Recht eines vernünftigen Glaubens an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Um sittlich zu handeln – so ist dieses Argument zusammenzufassen – muß ich mich frei glauben, d. h. auch glauben, daß ich nicht nur zum Reich der Natur, in dem es keine Freiheit gibt, sondern auch zum intelligiblen Reich der Freiheit gehöre. Um aber auch angesichts der unter schlimmen Umständen gebotenen Aufopferung des natürlichen Lebens – lieber sich erschießen lassen als Unschuldige zu erschießen – wirklich frei handeln zu können, muß ich auch glauben dürfen, daß sittliches Handeln stets und auch bei solcher Aufopferung des natürlichen Lebens der Verwirklichung des höchsten Guts vollendeter Freiheit dient, daß also eine geschichtsjenseitige Vollendung des Reichs der Freiheit zu erhoffen ist, was den Glauben an den allmächtigen Gott einschließt.

Wenn man auch in solcher Weise zentrale Inhalte des *christlichen Glaubens* vom vernünftigen Glauben an sittliche Freiheit her rechtfertigen kann, so verbietet doch die Einsicht in das Wesen der Freiheit als interpersonaler Kommunikation, die traditionelle Theologie einfachhin zu wiederholen. Denn statt Gott auch wechselseitige Kommunikation und Partnerschaft mit seinen freien Geschöpfen zuzusprechen, wurde ebenfalls seine Freiheit im Sinn des griechischen Freiheitsbegriffs nur als absolute Autarkie verstanden: Gott kann zu seiner Vollkommenheit „nichts hinzuerlangen“ (Thomas von Aquin); wir können ihn also nicht eigentlich lieben, wenn Liebe immer auch Schenken ist. So hat Ch. Hartshorne kritisiert. Gottes Freiheit wurde ferner als „Herrschaft“ über „Knechte“ gedacht: Wir können nie „Partner“ Gottes sein (K. Barth). Kann Gott aber in seiner Unveränderlichkeit und restlos vollendeten Wirklichkeit, die jegliche Möglichkeit, Bestimmbarkeit und Hinnahmefähigkeit ausschließt, nicht einmal ein freies Ja oder Nein seiner Geschöpfe ihm gegenüber hinnehmen, weil er dadurch bestimmt und verändert würde, dann muß auch gesagt werden, er könne „in seiner absoluten Souveränität die (endliche) Freiheit als gute oder böse setzen, ohne sie zu zerstören“ (K. Rahner). Weil Freiheit aber Selbstbestimmung ist, die eine solche Fremdbestimmung gerade ausschließt, wird hier offenkundig Widersprüchliches behauptet; schlimmer ist freilich noch, daß Gott damit zugeschrieben wird, er wolle, es willentlich „setzend“, das Böse. Die Kritik von Leroux, christliche Theologie lehre einen „bösen Gott“, scheint immer noch nicht überholt zu sein.

Demgegenüber Gottes Freiheit nicht nur als Autarkie, sondern auch als personale Kommunikation verstehen, heißt Gott als Schöpfer der Natur *und* als Glied im Reich der Freiheit, als ewig, unveränderlich, allmächtig *und* als geschichtlich, hinnahmefähig, ohnmächtig in seiner Herablassung und Entäußerung geworden denken. Sollen diese widersprüchlichen Aussagen wahr sein, muß sich ihre Widersprüchlichkeit „aufheben“ lassen: Gott muß – ähnlich wie Selbstbewußtsein und Freiheit – dialektisch gedacht werden.

Das kann und muß den Christen, vorab den Gebildeten unter ihnen, zugemutet werden, zumal die christliche Botschaft seit je besagt: Gott ist am Kreuz gestorben, aber der ewige Gott ist doch auch nicht gestorben und nie tot gewesen. Die Aufhebung dieser widersprüchlichen Aussagen ist die Trinitätslehre: Nur Gott, der in der Entäußerung menschengewordene Sohn, ist für uns gestorben, der ewige Vater jedoch nicht. Aber Vater, Sohn und der zur Begründung des Reichs der Freiheit gesandte Hl. Geist sind nicht nur verschieden, sondern auch identisch: der eine wahre Gott. So bekennt der christliche Glaube Identität und Verschiedenheit in Gott, was nur zu glauben, ohne zu verstehen, was man glaubt, allerdings die Zumutung wäre, unverständene Sätze nachzureden.

Aber die Trinitätslehre expliziert ja „nur“ die Summe der christlichen Offenbarung: Gott ist die Liebe. Personale Liebe aber ist wechselseitige Selbstmittei-

lung, besteht darin, sich einander völlig zu schenken. Sichschenken kann aber nur, wer sich besitzt und bejaht, sich also grundlegend seiner selbst bewußt ist. Gott aber ist sich seiner bewußt nicht durch eine sprachlich vermittelte leere Ich-Vorstellung, sondern indem er sich unmittelbar vollkommen erkennt und, weil Erkennen Bilden eines Wortes oder Begriffs ist, sein ewiges Wort aussagt. Sich ganz aussagen und sich im ausgesagten Wort völlig darstellen ist aber auch schon eine Selbstmitteilung, in der Gott sich ewig unterscheidet in den sich aussagenden, sich mitteilenden Ursprung, den Vater, und in das mit ihm im mitgeteilten Wesen identische ewige Wort, den Sohn. Vater und Sohn vollziehen das eine göttliche Sein, das wesentlich Erkennen und Wollen ist, aber auch, indem sie sich einander völlig schenken. Aus dieser Selbstmitteilung geht der Hl. Geist hervor, der das eine göttliche Sein in der Weise nicht des erkennenden Ursprungs, nicht des ausgesagten Wortes, sondern als Geschenk hingebender Liebe besitzt und vollzieht. So ist Gott die ewige Liebe, die sich in der zum Selbstbesitz gehörenden Selbsterkenntnis als erkennendes „Ich“ und ausgesagtes „Du“ differenziert und sich durch den Hervorgang des Hl. Geistes aus schenkender Liebe als in- und füreinander lebendes „Wir“ dreier Personen konstituiert.

Der Hl. Geist, innertrinitarisch „Geschenk“, ist aber auch den geistigen Kreaturen „schenkbare Geschenk“ (Augustinus). Durch dieses Geschenk, die Gabe seiner Freiheit, teilt Gott sich seinen vernünftigen Geschöpfen mit und erhebt sie, sich herablassend, sie erhöhend, aus dem Reich der Natur ins Reich der Freiheit, das Christus nach dem Sündenfall wiederhergestellt hat, indem er seinen Geist, den Geist der Freiheit, gesandt hat. In der Freiheit leben heißt demnach im mitgeteilten Hl. Geist leben.

In solcher Weise wird der trinitarische Gott, der in seiner unsere Freiheit begründenden Selbstmitteilung in die Geschichte eingeht und in der Ohnmacht der Liebe „Gott mit uns“ wird, der jedoch als Schöpfer und Vollender der Natur auch ewig und allmächtig bleibt, in wahrer Dialektik als zugleich ewig und geschichtlich, allmächtig und ohnmächtig usw. gedacht. Die Gabe des Geistes verbindet aber die Menschheit nicht nur mit dem allmächtigen Vater, sondern auch alle Glieder des Reichs der Freiheit miteinander. Sie ist das letzte Fundament der mit der Entschiedenheit zur Freiheit mitgewollten Solidarität aller Freien.

Solidarität als Aufgabe

Zwar enthält dieses Verständnis der Freiheit auch eine Kritik an Hegel, der Gottes Erschaffen der Natur und sein Sich-Entäußern identifiziert und daher die Geschichte als Selbstverwirklichung Gottes behauptet hat; aber man wiederholt damit doch auch die wohl tiefste Einsicht Hegels, daß das Christentum

„die Religion der Freiheit“ ist. Das aber ist nicht nur Rechtfertigung, sondern auch Kritik des Christentums, in dem so lange viel von Gehorsam, wenig von Freiheit die Rede war. Zwar wird man mit Hegel in der Reformation eine um der Freiheit eines Christenmenschen willen geübte Selbstkritik des Christentums sehen dürfen, aber wenn Freiheit gegenseitiges Sich-Anerkennen und solidarische Kommunikation ist, dann bedeutet die Kirchentrennung gerade den Verlust wahrer Freiheit, Verlust damit auch an Glaubwürdigkeit, die Religion der Freiheit zu sein.

Aber um wirklich Religion der Freiheit zu sein, muß das Christentum, das langhin Mißtrauen gegen den modernen demokratischen Rechtsstaat hegte, ihn gerade auch in seinem mit der Religionsfreiheit gegebenen weltanschaulichen Pluralismus und in dieser seiner säkularen Gestalt als den geschichtlich angemessenen Ort der auf dem Prinzip Freiheit gegründeten christlichen Religion ansehen und das den Staat tragende Ethos der Anerkennung der Menschenrechte erhalten und religiös fundieren. Zu diesem Ethos gehört aber statt der christlichen Brüderlichkeit, die lange nur den Mitchristen galt, die Solidarität aller Freien, und sicher gibt es Freiheit ja auch außerhalb der Kirche. Daher ist die Verweltlichung der christlichen Brüderlichkeit zur Solidarität, die auch „Schwesterlichkeit“ einschließt, völlig legitim.

In der weltweiten Auseinandersetzung um die wahre Verwirklichung der Freiheit aller steht die Christenheit heute vor der Aufgabe, ihr Christentum glaubwürdig als Religion der Freiheit zu leben und also darzutun, daß die Befreiung zur christlichen Freiheit auch Befreiung zum solidarischen Engagement für die Freiheit aller ist. Wahre Verwirklichung der Freiheit aller verheißt aber auch der Kommunismus. Ob er das Leben weltweit bestimmen wird oder ob schon bestehende politische und bürgerliche Freiheit erhalten, verbreitet und vermehrt wird, dürfte nicht zuletzt davon abhängen, ob die notwendige Verbindung von Freiheit und Solidarität erkannt und im solidarischen Handeln der freien Bürger im Staat und der Staaten untereinander verwirklicht wird.