

KARL KARDINAL LEHMANN

AUSLO- TUNGEN

Lebensgestaltung aus
dem Glauben heute



HERDER

Karl Kardinal Lehmann
Auslotungen

Karl Kardinal Lehmann

Auslotungen

Lebensgestaltung
aus dem Glauben heute

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2016

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Umschlagmotiv: Erwin Elsner/action press

Satz und PDF-E-Book: SatzWeise GmbH, Trier

ISBN (Buch) 978-3-451-30505-4

ISBN (E-Book) 978-3-451-80956-9

Inhalt

Einführung	13
----------------------	----

I. Theologische Fundamente

1. Gott – das bleibende Geheimnis.	
Auslotungen einer Grundfrage	19
I. Das Wort „Gott“	19
II. Was ist ein Geheimnis?	21
III. Zugänge zum Geheimnis	22
IV. Das Geheimnis Gottes	24
V. Geheimnis und Offenbarung	27
VI. Jesus offenbart Gott als Vater	28
VII. „Vater“ als Gottesanrede Jesu	30
VIII. Zur Allmacht Gottes	32
IX. Zum Schluss ein Wort Martin Bubers	33
2. Werte von gestern für die Welt von morgen?	
Von der Innovationskraft großer Traditionen	36
I. Der arbeitende Mensch	36
II. Die Kardinaltugenden: Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maßhalten	38
III. Der bleibende Wert einer Tugendethik	41
3. Freiheit braucht Ethik.	
6. Berliner Rede zur Freiheit am Brandenburger Tor	46
I. Zum Vorverständnis von Freiheit	46
II. Freiheit und ihre Entgegensetzungen	47
III. Gegenwärtige Herausforderungen der Freiheit	48
IV. Das Phänomen der Freiheit: Wesensmitte und Dimensionen	50
V. Der Preis für die Freiheit in der Moderne ist die Ethik	55

Inhalt

VI. Die Grenzen der Freiheit als Stärke	57
VII. Anerkennung als Frucht gelingender Vermittlung von Freiheit und Ethik	58
4. Katholische Kirche in der globalisierten Welt. Zu Chancen und Gefahren der Globalisierung	65
I. Eine ambivalente Entwicklung	65
II. Globalisierung in der Wirtschaft	67
III. Multikulturelle Gesellschaft	69
IV. Globalisierung und Katholizität	71
V. Neuere Entwicklungen in der katholischen Kirche	73
VI. Interreligiöser Dialog	76
VII. Ausblick	77
5. Anthropologische Perspektiven zur Geschlechtergleichheit. Ein Beitrag aus Sicht katholischer Theologie	84
I. Das Modell der Unterordnung und Minderwertigkeit der Frau gegenüber dem Mann	85
II. Das Modell der Polarität von Mann und Frau	86
III. Das Modell einer abstrakten Gleichheit der Geschlechter	87
IV. Die Gender-Forschung als neue Etappe	88
V. Auseinandersetzung auf dem Boden christlicher Anthropologie	91
VI. Abschließende Thesen zur Praxis	94

II. Ortbestimmung von Kirche heute

6. Ambivalenz als Signatur der Moderne und als Herausforderung der Kirche. Ein Beitrag zum Thema „Katholische Kirche und Moderne“	105
I. Säkularisierung	105
II. Moderne	110
III. Ambivalenz	114
IV. Vielfalt menschlicher Existenz	117
V. Kirche unterwegs	120

7. Das Zweite Vatikanische Konzil und seine Wirkungsgeschichte.	
Versuch einer Zusammenschau zum Ende des Konzilsjubiläums	129
I. Konzil im Prozess	129
II. Das Problem von Rezeption und Wirkung	131
III. Differenzierte Analyse der Texte	133
IV. Beispiel für eine Konkretisierung: Kirche und Welt in „Gaudium et spes“	137
V. Vom Hintergrund der Krise in der Weltzuwendung	139
VI. Stadien der Rezeption	141
VII. Blick in die Zukunft	143
8. Die Gemeinsame Synode: Kairos und Rezeptionsprozess.	
Anmerkungen aus der heutigen Situation	154
I. Meine Aufgaben bei der Gemeinsamen Synode	154
II. Der Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils als Voraussetzung	156
III. Erfahrungen, Ergebnisse und Rezeption der nachkonziliaren Synoden	160
9. Die „Zeichen der Zeit“ im Lichte des Evangeliums erkennen und beurteilen.	
Zum Konzilstext „Gaudium et spes“ im Horizont der Ambivalenz der Moderne	169
I. Das Werden der Pastoralkonstitution	169
II. Die Zeichen der Zeit erkennen und beurteilen	173
III. Ambivalenz in der Modernität	175

III. Ökumene und Interreligiöses Gespräch

10. Bleibender schöpferischer Zugewinn.	
Neuer Mut zum gemeinsamen jüdisch-christlichen Menschenbild	185
I. Debatten vergangener Jahrzehnte	185
II. Jüdischer Horizont des Christentums	186
III. Einzelne Grundfragen	187
IV. Ein neues Verhältnis anbahnen	199

11. Chancen und Grenzen des Dialogs zwischen den „abrahamitischen Religionen“ . Grundsatzüberlegungen und ein Exkurs zur Regensburger Rede von Papst Benedikt XVI.	205
I. Erwartungen und Befürchtungen	205
II. Grenzen und Chancen	206
III. Die Frage nach der Vernunft	207
IV. Das Verhältnis der abrahamitischen Religionen zueinander	208
V. Die Gestalt Abrahams und die Bedeutung von Geschichte	210
VI. Das Problem der Gewalt	212
VII. Religion und Staat	213
VIII. Zusammenleben im Alltag	214
Zur Regensburger Rede „Glaube und Vernunft“ von Papst Benedikt XVI. (12.9.2006)	215
12. Die Notwendigkeit des interreligiösen Gesprächs und das eigene Verhältnis von Kirche und Islam. Grundlagen – Entwicklungen – Aufgaben	223
I. Interreligiöser Dialog in den zurückliegenden Jahrzehnten	223
II. Thesen zu den Voraussetzungen des interreligiösen Dialogs	225
III. Kriterien für Religionen in der Gegenwart	227
IV. Friedenssicherung und Wahrheitssuche	229
V. Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils zum Islam	232
VI. Errungenschaften und Hilfen für den Dialog mit dem Islam	235
VII. Impulse aus der Geschichte	239
13. Einheit in Vielfalt leben – warum sich Geduld lohnt. 50 Jahre Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils	245
I. Hinausgeführt ins Weite	245
II. Das Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils	246
III. Stillstand auf dem Weg zueinander?	250
IV. Merkmale des ökumenischen Dialogs	253
V. Gemeinsamkeit und Profilierung – ein Gegensatz?	257
VI. Zur Frage des Reformationjubiläums	260
VII. Impulse für die Zukunft	262

IV. Staat – Kirche – Gesellschaft

14. „Was dagegen über allen Preis erhaben ist, das hat eine Würde.“	
Zur Begründungsnot von Grundwerten	273
I. Kants Alternative von Preis und Würde	273
II. Der Begriff „Wert“	274
III. Die Krise der Werte	276
IV. Exkurs: Wirtschaft und Werte	277
V. Gemeinsame Werte	279
VI. Grundrechte und Glaubensfreiheit	281
VII. Das Problem des Pluralismus	283
VIII. Aufgaben von Staat und Kirche	285
IX. Kirche als Einheit in Vielfalt	287
X. Kirchlicher Dienst an den Grundwerten	289
15. Zum Verhältnis von Staat und Kirche.	
Ein Beitrag zum öffentlichen Diskurs	297
I. Annäherung an Grundmodelle	297
II. Differenzierungen zum Trennungsmodell	299
III. Basis-Elemente: Freiheit und Kooperation	300
IV. Partnerschaft zwischen Kirche und Staat?	303
V. Uneingeschränkter Souveränitäts-Begriff?	304
VI. Die „Not“ des modernen Staates	305
VII. Die unentbehrliche Dimension erlittener Geschichte	307
VIII. Offene Fragen heute	307
IX. Die Staat-Kirche-Ordnung im Blick auf die Europäische Union	311
X. Zur Frage der Staatsleistungen	313
16. Wahrheit und Toleranz.	
Zum Verständnis des Grundrechts auf Religionsfreiheit	321
I. Das neuzeitliche Ringen um die Religionsfreiheit	321
II. Der Durchbruch auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil	323
III. Religionsfreiheit und Neutralitätsbegriff	326
IV. „Positive“ und „negative“ Religionsfreiheit	329
V. Rückblick auf die Leidensgeschichte der Entstehung von Religionsfreiheit	331
VI. Zum Austragen des Streits um Wahrheit und Freiheit: Schmerz der Differenz und Glück des Verstehens	333

17. Das Amt in der Demokratie.	
Skizzenhafte Überlegungen	340
I. Demokratieprinzip und Amtsprinzip	340
II. Das Fundament allgemeiner Wahlen	343
III. Die personale Dimension des Amtes	345
18. Welches Europa wollen wir?	
Grundsätzliche Überlegungen	348
I. Europa in Gefahr?	348
II. An einer Wegscheide	349
III. Europa auf der Suche nach sich selbst	351
IV. Christliche Wurzeln	354
V. Aufgaben der Kirche	356
VI. „Prüft alles, behaltet das Gute“	358

**V. Die Bischofskonferenzen
als neues Instrumentarium der Kirche**

19. Gerechtigkeit und Barmherzigkeit.	
Predigt im Eröffnungsgottesdienst zur Herbst-Vollversammlung 2006 . . .	365
20. Ausgleichende Teilhabe an den Lebensmöglichkeiten der Menschen.	
Über den gar nicht so selbstverständlichen Begriff der „Sozialen Gerechtigkeit“	369
I. Zur Problematik des Begriffs der „Sozialen Gerechtigkeit“ . . .	369
II. Herkunft des Begriffs „Soziale Gerechtigkeit“	371
III. Der Beitrag Bischof Wilhelm Emmanuel von Kettelers	372
IV. Soziale Gerechtigkeit und Tauschgerechtigkeit	378
V. Kirchliche Beiträge zu heutigen Herausforderungen	381
VI. Ausblick	387
21. Der Schatten des „Homo oeconomicus“.	
Zur Notwendigkeit einer integrativen und lebensdienlichen Ethik des Wirtschaftens	394
I. Zum Begriff und seinem Hintergrund	394
II. Die Funktion des Homo oeconomicus-Modells	395
III. Die spannungsvolle Ambivalenz des Modells	397

Inhalt

IV. Diskussionsbedürftige Voraussetzungen des Modells	399
V. Spurwechsel zum Homo oeconomicus humanus	402
22. Zum Gedenken an P. Alfred Delp SJ. Predigt anlässlich seines 100. Geburtstags am 15. September 2007	411
23. Zum Selbstverständnis des Katholischen. Zur theologischen Rede von Kirche	415
I. Die Verwendung von „subsistit in“ in Lumen gentium 8	416
II. Die Bedeutung von „subsistit in“	418
III. Die ökumenische Bedeutung von „subsistit in“	423
IV. Mögliche Missverständnisse	426
V. Die Frage nach der Kirche im ökumenischen Gespräch	428
VI. Was weiter zu beachten wäre	433
24. Vom Dienst am Ganzen. Erste Rechenschaft als Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz (1987–2008)	442
I. Zur Geschichte und Struktur der Bischofskonferenz und zum Amt des Vorsitzenden	442
II. Führungsaufgaben in der Deutschen Bischofskonferenz	444
III. Vorschule zur Übernahme der Aufgabe	445
IV. Allgemeine Aufgaben	448
V. Folgen der wiedergefundenen deutschen Einheit für die Kirche	449
VI. Schwerpunkte des Ausbaus	451
VII. Ein weites Spektrum wichtiger Aktivitäten	454
VIII. Inspiration und Moderation	460
25. Besuch in Yad Vashem. Ansprache anlässlich des Besuches des Ständigen Rates der Deutschen Bischofskonferenz in der Gedenkstätte Yad Vashem (Jerusalem) am 2. März 2007	464
26. Ökumenische Taufanerkennung in Magdeburg. Wort zum Segen bei der Feier der Unterzeichnung zur ökumenischen Taufanerkennung im Vespertagesdienst am 29. April 2007 im Dom zu Magdeburg	467

27. Gegenwärtige Anforderungen des bischöflichen Dienstes.	
Weltweite Gemeinschaft und Sendung, Präsenz in der Öffentlichkeit und Vermittlung zwischen Ortskirche und Rom	469
I. Dienste und Ämter in ihrer Zeit	469
II. Weltweite Gemeinschaft und Sendung	471
III. Präsenz in der Öffentlichkeit	475
IV. Vermittlung zwischen Ortskirche und Rom	480

VI. Was in allem Fortschritt bleibt

28. Was in allem Fortschritt bleibt.	
Humanitas und Caritas in der Medizin	489
I. Die Verführungskraft des Fortschrittsglaubens	489
II. Die Ohnmacht des kranken Menschen	491
III. Herausforderungen des Gesundheitswesens	494
29. Altern in Würde und Selbstständigkeit.	
Überlegungen zum Umgang mit der letzten Lebensphase	498
I. Eigenart der Lebensalter	498
II. Gegenwärtige Entwicklungen im Umgang mit dem Alter	499
III. Biblische Aussagen über das Alter	501
IV. Annahme des Alters	505
30. Ewiges Leben oder ewig leben.	
Worauf sollen wir hoffen?	510
I. Das doppelte Gesicht des „Fortschritts“	510
II. Das „Machbarkeitsdenken“ und seine Grenzen	513
III. „Enhancement“ als Programm	516
IV. Kleiner Exkurs: Voraussetzungen und Implikationen reinen Machbarkeitsstrebens	518
V. „Kontingenz“ und „Geschöpflichkeit“	519
VI. Unstillbare menschliche Sehnsucht nach erfülltem Leben	521
VII. Die grundlegende Antwort der Bibel vom „Ewigen Leben“	524
VIII. „Ewiges Leben“ als verborgene Gegenwart	525
IX. „Ewiges Leben“ als unübertreffbare Erfüllung	527
X. Leben heißt Jesus Christus	529
Personen- und Autorenregister	537

Einführung

In unserer heutigen Welt, die so differenziert und komplex ist, tut Orientierung not. Aber es ist nicht nur die quantitative Fülle von Meinungen und Anregungen, die geordnet werden muss. Es gibt in diesem Dickicht von Überzeugungen auch ein hohes Maß an Manipulation und Ideologie, das es sichtbar zu machen und zu durchschauen gilt. Dies alles bleibt nicht vor den Kirchentüren, Schulen und Hörsälen stehen, sondern dringt auch in unsere kirchlichen Bereiche ein und fordert Aufmerksamkeit. Dabei wollen wir uns nicht von den wahren Aufgaben unseres Glaubens: dem Bekenntnis und der Glaubensunterweisung, dem Gottesdienst mit Gebet und der Feier der Sakramente sowie der Nächstenliebe in der Caritas ablenken lassen. Wir wollen auch keine falsche Rationalisierung des Glaubens und keine „verkopfte“ Kirche, aber es bedarf neben vielen anderen Aufgaben besonders der Aufklärung aus dem Glauben selbst und der geistig-spirituellen Vertiefung unserer Überzeugungen. Darum brauchen wir gerade zur verantwortlichen Führung und Leitung eine verstärkte Reflexion.

Dies geschieht auf vielfache Weise. Zunächst ist es die Aufgabe der Theologie in allen Disziplinen. Im Maß des Möglichen ist auch der wache Christ zur Teilnahme an diesem vielfachen Erhellungsprozess aufgerufen. Alle Personen, die Berufe in der Kirche ausüben, brauchen dafür nicht nur eine gute Ausbildung, sondern müssen sich heute auch einer kontinuierlichen Fortbildung unterziehen. Die Bischöfe brauchen, jeweils einzeln und als Bischofskonferenz, zwar nicht die Vorreiter zu sein, aber sie müssen zugleich mit der persönlichen Vertiefung ihres Glaubens dafür sorgen, dass neue und fruchtbare Einsichten in der Breite der Kirche bekannt und angenommen werden. Dafür gibt es bis in die Erwachsenenbildung hinein viele Ebenen und viele Mittel.

Die Deutsche Bischofskonferenz hat bei jeder Vollversammlung, die zweimal im Jahr stattfindet, schon lange einen Studientag angesetzt, der ohne direkten Handlungsdruck der tieferen Erkenntnis von Problemen sowie Sachverhalten und der verlässlichen Findung von Handlungsmaximen dient. Zu diesen Hilfen gehört auch das schon seit Jahrzehnten in der Herbst-Vollversammlung der Bischöfe übliche Grundsatzreferat des Vorsit-

zenden der Deutschen Bischofskonferenz. Die Themen wählt der Vorsitzende selbst. Die Texte werden in den Verlautbarungen der Deutschen Bischofskonferenz veröffentlicht. Die Kardinäle Julius Döpfner und Joseph Höffner, meine beiden Vorgänger im Vorsitz, haben diese Gelegenheit einer grundsätzlichen Rede sehr ernsthaft aufgegriffen und ausgebaut. Ich selbst habe mich bemüht, diesen guten Brauch fortzusetzen.

Im Jahr 2006 habe ich die Grundsatzreferate der Jahre 1988 bis 2005 in einem umfangreichen Band mit dem Titel „Zuversicht aus dem Glauben“ (Freiburg i. Br. 2006) veröffentlicht. Dabei habe ich vor das jeweilige Referat auch die Predigt im Eröffnungsgottesdienst gestellt, die bewusst im Anschluss an die Heilige Schrift eine grundlegende geistliche Aussage zum Vortragsthema enthält. Eine Zeittafel und ausführlichere Register sollten den geschichtlichen Kontext und die vielen Querverbindungen sichtbar machen. In der Einführung zu jenem Band habe ich meine beiden Vorgänger im Vorsitz gewürdigt.¹

Als ich zu Beginn des Jahres 2008 aus gesundheitlichen Gründen vom Amt eines Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz zurückgetreten bin, waren bereits zwei weitere Vollversammlungen der Jahre 2006 und 2007 mit den Eröffnungsreferaten abgeschlossen, die in dem erwähnten Sammelband aus dem Jahr 2006 natürlich noch nicht enthalten sein konnten. Diese Referate bezogen sich auf die Herkunft und den Sinn des Begriffs „Soziale Gerechtigkeit“ und auf die theologische Rede von Kirche, besonders im Lichte der Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils in *Lumen gentium* (Art. 8). Dazu gehören – wie oben erwähnt – die beiden Predigten. Es war mir ein Anliegen, diese beiden Grundsatzreferate im Anschluss an den Sammelband „Zuversicht aus dem Glauben“ zu veröffentlichen, um den gesamten Reigen der von mir gehaltenen Einführungsreferate von 1988 bis 2007 zu vervollständigen. Dies sind in dem vorliegenden Band die Texte Nr. 20 und 23 mit den Predigten Nr. 19 und 22, die einen unterschiedlichen inhaltlichen Abstand zu den folgenden Referaten haben.

Ich habe den vorliegenden Band über diese beiden umfangreichen Texte hinaus in dreifacher Weise angereichert. Einmal gibt es in Teil V einige kurze Texte, die ich offiziell im Namen der Deutschen Bischofskonferenz vortragen und dokumentieren durfte, nämlich Worte beim Besuch des Ständigen Rates in Israel und speziell in Yad Vashem im Jahr 2007 (Nr. 25) und im Zusammenhang der offiziellen Feier der Ökumenischen Taufanerkennung in Magdeburg 2007 (Nr. 26). Eine zweite Gruppe von Texten bezieht sich auf einen größeren Text für die Zeit meiner Verantwortung als Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz, den ich als „Erste Rechenschaft“ verstanden habe, mit Reflexionen auf das Grundprofil des Vorsitzendenamtes (Nr. 24) und auf

Einführung

die Anforderungen an das Bischofsamt heute (Nr. 27). Der Großteil der Texte, die außerhalb von Teil V diesen Band füllen, bezieht sich auf Grundthemen sehr verschiedener Art, die Voraussetzungen und Folgen meiner Sicht der gegenwärtigen Situation von Kirche und Gesellschaft enthalten und die mich in meiner Amtstätigkeit geleitet haben. Insofern erhellen sie den Hintergrund aller Grundsatzreferate von 1988 bis 2007. Sie sind nur eine – freilich exemplarische – Auswahl von sehr vielen anderen Ausarbeitungen.

Alle Texte wurden nochmals gründlich durchgesehen, mit Zwischenüberschriften versehen und in eine lose Ordnung gebracht. Ich habe aber die Texte grundsätzlich in ihrem jeweiligen Zustand belassen. Der geschichtliche „Sitz im Leben“ und die konkrete Redeweise sollten nicht verwischt werden.

Ich habe darum auch mit wenigen Ausnahmen aus der uferlosen Literatur keine Ergänzungen vorgenommen. Die Änderungen beziehen sich also vorwiegend auf eine Überprüfung und Aktualisierung der bisherigen Anmerkungen und eine sprachliche Durchsicht der Texte.

Bei dieser redaktionellen Endgestaltung des Bandes habe ich von meiner früheren Persönlichen Referentin, Frau Dr. Barbara Nichtweiß, große Hilfe erfahren. Ihre Mitarbeiterin, Frau Gabriela Hart, ist ihr dabei außerordentlich hilfreich zur Seite gestanden, des Weiteren Frau Ute Blankenheim. Ich möchte allen einen ganz herzlichen Dank sagen. Ohne ihren Einsatz wäre der Band nicht zustande gekommen. Vom Verlag Herder bedanke ich mich für die Begleitung der Veröffentlichung besonders bei Herrn Lektor Dr. Stephan Weber.

Mainz, am 23. Februar 2016,
dem Gedenktag des
heiligen Mainzer Bischofs Willigis

Karl Kardinal Lehmann

Anmerkungen

¹ K. Lehmann, Prolog: Erbe und Anspruch, in: Ders., Zuversicht aus dem Glauben. Die Grundsatzreferate des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz mit den Predigten der Eröffnungsgottesdienste, Freiburg i.Br. 2006, 19–62; vgl. außerdem K. Lehmann, Brückenbauer in einer Zeit des Übergangs. Julius Kardinal Döpfner zum Gedenken, Würzburg 2013, 45–48.

I. Theologische Fundamente

Gott – das bleibende Geheimnis

Auslotungen einer Grundfrage¹

Heute reden wir immer wieder von der Wiederkehr der Götter, einer neuen Religiosität, einem Neuerwachen des Menschen in der Sinnsuche. Man könnte viele Buchtitel aneinanderreihen. Aber sehr oft bleibt es bei einer allgemeinen Bestimmung, der Mensch suche eine Erfüllung seines Lebens jenseits dieser irdischen Zeit. Er müsse neu innerwerden, dass er in unserer endlichen Welt nicht von sich aus eine unzerstörbare Antwort auf den Sinn unseres Lebens geben könne. Manchmal bleibt es auch bei einer allgemeinen Suche nach Transzendenz, einem Überschreiten unserer irdischen Verhältnisse. Aber dabei bleibt oft unbestimmt, wohin denn dieses Sichüberschreiten geht. Hat es überhaupt ein Ziel? Kommt die Bewegung irgendwo an, oder gibt es ein ewiges Transzendieren ohne Transzendenz? Man ist versucht, darauf eine Antwort zu geben, indem man die klassischen philosophischen und theologischen Bestimmungen zum Gottesbegriff vertiefend darlegt. Dann antwortet man eher auf die Frage, die auch wichtig ist: Was ist Gott? Dies ist nicht unnützlich, aber so allein wäre die Frage unzureichend gestellt. Es bleibt dann unklar, ob dieser Urgrund eine personale Größe ist oder mehr ein anonymes Neutrum.

Darum ist es sinnvoll, mitten in dieser Fragestellung die Problematik etwas anzuschärfen, wie es vor Jahrzehnten einmal der Dichter Kurt Tucholsky getan hat: „Wer ist das eigentlich – Gott?“ Man kann dies ironisch oder polemisch formulieren, neugierig und interessiert. Ein heute noch lesenswerter Sammelband mit diesem Titel² hat auch die Gegenfrage hervorgerufen: „Wer ist das eigentlich – der Mensch?“ Aber vermutlich braucht es zuerst diese Frage nach Gott, die wir zunächst einmal unter das Stichwort stellen: Wer ist Gott? Dabei wollen wir schlicht mit dem Wort „Gott“ beginnen.

I. Das Wort „Gott“

Es ist ein gewöhnliches Wort, ein Wort unter vielen Wörtern. Es sagt zunächst gar nichts Besonderes über das Gemeinte. Aber es ist nicht so wie ein Zeigefinger, der hinweisen kann auf bekannte Dinge: auf den Baum, auf

den Tisch, auf die Sonne. Darum ist das Wort immer auch ein bisschen leer. So hat es in unserem Alltag auch manchmal einen sehr abgenutzten Sinn. „Mein Gott“, das kann jeder sagen, auch wenn er gar keinen Bezug hat zu diesem Gott. So kann das Wort manchmal eine wirklich schreckliche Konturlosigkeit haben, geradezu nichtssagend sein und wie ein erblindetes Antlitz wirken. Aber in dieser Leere steckt durchaus auch ein kleiner positiver Hinweis. Denn „Gott“ sagt ja auch so viel wie: der Namenlose, der Unsagbare, der Schweigende. Es ist das letzte Wort vor dem *Verstummen*. Dieses Wort hat eine eigene Widerstandskraft und Widerstandsfähigkeit. Auch der, der Gott ablehnt, führt es im Mund. Auch der Atheist muss es benutzen, wenn er sagen will, dass Gott nach seiner Ansicht nicht ist. Dass es dieses Wort gibt und dass es allen diesen Schwächen und Schwierigkeiten trotz, ist eigentlich schon des Nachdenkens wert. Und immer wieder sagen uns gerade auch die Religionsgeschichtler, dass es ein besonderes Wort sei. Auch wenn es in vielen Sprachen ganz anders klingt, so würde doch vieles in einem ähnlichen Sinn zusammenlaufen.

Man hat sich überhaupt gefragt, ob es ein Wort ist wie viele andere Wörter, die ein *Objekt*, ein *Es*, ein *Ding* bezeichnen, oder ob es ein ganz anderes Wort, nämlich ein *Ausruf*, ein *Anruf* sei. Martin Buber hat sehr streng die These vertreten, dieses Wort „Gott“ sei nur ein Vokativ, es sei nur ein Wort, das in der unmittelbaren Anrede gilt, nicht aber ein Wort, bei dem man sagen kann „Er“ oder gar ein neutrales Wort damit in Verbindung bringt. Nur als Anrede existiere es: „Mein Gott“, „Du Gott“. Unsere sonstige Alltagsrede ist ganz anders. Gewiss gibt es im Alten Testament schon Belege, die Buber nicht eindeutig bestätigen. Es wird auch anders gesprochen als nur in diesem Anruf und Ausruf. Aber im Kern hat Buber gerade für die ursprüngliche Rede von Gott, nämlich im Gebet, etwas Entscheidendes getroffen.

Wenn wir genauer verfolgen, was wir eigentlich meinen, wenn wir das Wort „Gott“ aussprechen, dann sehen wir auch in der alltäglichsten Rede noch, dass dieses Wort „Gott“ uns immer dann über die Lippen kommt, wenn wir irgendwie an das *Ganze* unserer Wirklichkeit erinnert werden. „Mein Gott!“, das heißt wenigstens: ich habe etwas Wichtiges vergessen; da ist etwas passiert, was unvorhergesehen war; da ist ja etwas, das alles Gewöhnliche, Geordnete in meinem Leben durcheinander bringt. Indem wir sagen: „Mein Gott“, „Gott“, taucht – nicht immer uns ganz bewusst – dieses Ganze der Wirklichkeit mit diesem Wort auf. Da spüren wir, es gibt nicht nur den Einzelnen, dich und mich, das eine oder andere Ding, sondern es gibt ein Ganzes, in dem wir stehen, in dem wir aber auch nicht einfach gefangen sind, in dem wir nicht einfach versklavt sind an dieses und jenes; vielmehr können wir uns zu diesem Ganzen erheben und tun es, indem wir z. B. das

Wort „Gott“ benutzen. Das Wort „Gott“ weist also auf das Ganze und seinen Grund: Da kommen wir her, da gehen wir hin, Ursprung und Ziel. Darum gehört offenbar dieses Wort „Gott“ so zum Menschsein, dass wir uns selbst gar nicht denken können ohne dieses Wort. Zum Menschen gehört, dass man denkend und worthaft das Ganze von Welt und Mensch vor sich bringt, dass man fragt nach dem Ganzen. Dieses Wort „Gott“ behauptet sich auch noch im Protest gegen es selbst. Auch wenn ich ihn ablehne, auch wenn ich dieses Ganze anders deute, auch wenn ich es mit anderen Namen benenne, so brauche ich es doch in der *Verneinung*.

Das Wort „Gott“ bleibt also in unserer Sprache, man kann es nicht einfach eliminieren, und noch in der Gedankenlosigkeit lebt es ein Stück weit. Jeder Einzelne lebt von der Sprache aller. Wir übernehmen die Sprache, wir machen sie nicht einfach. Wir stricken zwar alle an ihr fort im Gewebe der Worte und Wörter, aber wir sind nicht einfach nur die Schöpfer. Man muss sich also auch von der Sprache etwas sagen lassen. Bei aller kritischen Aufmerksamkeit auf das, was wir hören und selber sagen, brauchen wir auch ein letztes Vertrauen der Sprache gegenüber. Sie hat uns etwas zu sagen. Sie vermittelt uns etwas: manchmal Vertrautes, manchmal auch Neues, das wir noch nicht kennen, Ungewöhnliches, Herausforderndes. Und so gibt es eben auch das Wort „Gott“, in dem das Ganze der Wirklichkeit – ihr Grund und Ziel – in besonderer Weise vor uns kommt. Mindestens als Frage ist es da: „Woher komme ich? Wohin gehe ich? Gibt es da ein Ziel, das man benennen kann?“ Nicht wir schaffen dieses Wort, sondern eher schafft es uns, weil es uns zu Menschen macht. So gibt es eine gewisse Unausweichlichkeit dieses Wortes „Gott“. Und es hält uns auch die Zukunft offen, das Ganze der Wirklichkeit nach vorne. Es verhindert, dass wir unsere Welt einfach abschließen, und es verhindert auch, dass wir glauben, sie in Besitz nehmen zu können, über sie restlos verfügen zu können. Immer gibt es ein unverfügbares, nicht von vornherein bezwingbares Element in unserem Leben.

II. Was ist ein Geheimnis?

Gott ist ein Geheimnis. Das Wort „Geheimnis“ weckt in uns Menschen gerade heute jedoch oft zunächst Verdacht und Misstrauen. Geheimnis ist das, was nicht oder noch nicht bekannt ist. Man muss es durchschauen, man muss es vielleicht sogar entlarven, man muss es enthüllen. Aufklärung duldet in strengem Sinn kein Geheimnis. Alles muss vor den Richter, alles muss vor die ermittelnde Vernunft. Alles muss bis auf den letzten Grund preisgeben, was es ist. So ist das Wort „Geheimnis“ gerade in unserer moderneren, neu-

zeitlichen Sprache immer negativer geworden. Es hat eine Nähe zum Rätsel, es ist etwas, was uns verborgen ist oder schwer zugänglich: etwa der unbekannte Sinn eines Symbols, schwierige Probleme, vielleicht auch eine noch nicht entzifferte Schrift, ein unaufgeklärter Rest jedenfalls. Manchmal scheint er übervernünftig zu sein, weil man gar nicht dahinter kommt, und manchmal auch unvernünftig, weil man glaubt, es könnte reiner Unsinn sein, oder weil man denkt, jemand will sich verbergen, will sich verstecken, hat seine Geheimnisse.

Schaut man in die größeren Lexika der Philosophie, dann taucht das Wort „Geheimnis“ so gut wie nicht auf. Vielleicht „Mysterium/Mysterien“, aber nicht unbedingt im Sinn von Geheimnis. So ist das moderne Denken bis in unser Jahrhundert hinein gegenüber dem Begriff Geheimnis skeptisch und kritisch. Erst mit gewissen philosophischen Wandlungen gibt es hier eine Änderung. Man darf also, spricht man heute von Geheimnis, an diesen Voraussetzungen im Sprachgebrauch nicht einfach vorbeigehen. Man darf das Wort nicht einfach als schlicht voraussetzen. Und es ist selbstverständlich, dass man mit einem so negativ orientierten Verständnis von Geheimnis keine Anwendung auf Gott versuchen kann. Darum ist der Verzicht auf dieses Wort eher verständlich, wie er sich in weiten Teilen der Theologie durchgesetzt hat. Aber das ist nicht alles, was zu diesem Wort zu sagen ist. „Geheimnis“ kann doch nicht bloß oder zuerst ein Erkenntnismangel, eine Beschränkung unserer Einsicht sein, die es zu beseitigen gilt. Wir dürfen auch nicht einfach nur intellektualistisch von Geheimnis sprechen, als ob es einfach das noch nicht Gewusste sei und alle anderen Regungen und Verhaltensweisen des Menschen nichts damit zu tun hätten.

III. Zugänge zum Geheimnis

Wie kann man dann auf neue Weise wieder einen ursprünglichen Zugang gewinnen zu dem, was Geheimnis wirklich heißt? Gerade, wenn es um Gott geht, braucht es offensichtlich die richtige Weise zu denken. Die neuere Zeit hat sehr oft erfolgreich ungewöhnlich fruchtbare Denkweisen hervorgebracht. Aber wir haben manche andere Denkweise daneben und dahinter vielleicht vergessen. Wir sind Meister im *analytischen* Denken, wir können etwas auseinandernehmen, sezieren, zerlegen, zergliedern, entschleiern, „hinterfragen“. Rechnen und Berechnen haben den Vorrang, stellen etwas als ein Objekt vor uns und können es dadurch ein stückweit auch beherrschen; wir bemächtigen uns der Dinge dieser Welt; wir erkennen sehr oft dadurch, dass wir zugleich erobern; dabei wollen wir natürlich alles durch-

schauen: völlige Transparenz, lückenlose Diagnosen. Wir wollen hinter alles kommen.

Das mag für viele Wirklichkeiten unseres Lebens und für den Umgang mit der Realität berechtigt und notwendig sein. Aber dürfen wir mit *aller* Wirklichkeit so umgehen oder geraten wir in Gefahr, dass wir die Wirklichkeit auf *einen* Typ, auf *einen* Stil des Umgangs mit ihr beschränken? Werden wir dadurch nicht ärmer?

Das Denken im 20. Jahrhundert hat diese Frage aufgegriffen, schon früh und durch die ganzen Jahrzehnte hindurch. Einmal in der *Phänomenologie*: Hier wird versucht, in einer neuen Weise zu denken, die sehr nahe am Sehen liegt. Sehen, was ist, nicht einfach begreifen, nicht einfach das Netz der Begriffe darüber werfen, nicht einfach sezieren: ganzheitlich, intuitiv sehen; das andere kommen lassen, nicht dauernd schon vorweg greifen; den Sachen selbst uns zuwenden, unsere Vorurteile einmal aufheben, all das einklammern, was wir schon längst zu wissen meinen. Und dann die Entdeckung der Endlichkeit des Menschen gegenüber einer idealistischen Erhöhung: Wir sind beschränkt, wir sind endlich. Wir durchschauen nicht alles, wir stecken selber immer schon in tiefen Bedingtheiten unseres Lebens. Nicht alles darf nach dem Muster eines *Problems* behandelt werden, des Verifizierbaren. Es gibt Dinge, die uns anders angehen, nicht nur als Objekte und Probleme. Es waren Gabriel Marcel, Karl Jaspers und viele andere, die aufgezeigt haben, dass wir nicht alles als Problem angehen dürfen, was wir in den Griff bekommen, sondern dass es manches gibt, was uns einfach umfängt, was uns als Menschen zentral mitbestimmt, ohne dass wir es durchschauen können und sollen. Sie haben dafür das Wort „Geheimnis“ benutzt, besonders Gabriel Marcel.

Dann war es die Entdeckung des *dialogischen*, des *personalen* Denkens, das sich ganz anderer Kategorien bedient. Personales Kennen strebt nicht einfach nach Durchschauen. Wenn uns jemand einfach nur durchschauen will, werden wir skeptisch und misstrauisch. Personales Kennen will im Grunde auch *anerkennen*, möchte ja sagen, möchte nicht alles von mir aus vereinnahmen, freut sich an der Eigenart des anderen, zieht nicht alles herab sozusagen auf die *eigene* Art und Weise des Strebens, des Denkens und Wollens. Personales Kennen will die in *Liebe* bejahte Eigenart des anderen annehmen und sich daran freuen. Schließlich hat alles, was ist, seine besondere Art und Weise, sich zu geben, wenn man es nicht von außen einfach durch fremde Kategorien schon erdrückt.

So hat Gott seine eigene Sphäre. Man hat dies das *Heilige* genannt, das uns entzogen ist und das wir nicht beherrschen können, das Unverfügbare, oder, wie viele Jahrzehnte unseres Jahrhunderts gesagt worden ist: das ganz

Andere, der ganz Andere, den wir nicht einfach verrechnen können mit dem, was wir aus unserem Alltag kennen; der immer wieder für Überraschungen gut ist. Und gerade die Wiederentdeckung des patristischen und des ursprünglichen mittelalterlichen Denkens hat uns geholfen, besser zu sehen, wie Gott ganz anders ist, in welchem Sinne er ein Geheimnis ist. Das große Buch von Henri de Lubac „Auf den Wegen Gottes“, im Krieg noch erschienen, dann immer wieder neu aufgelegt, hat gezeigt, wie reich die Überlieferung des Denkens, der Philosophie und der Theologie ist, um dieses ganz Andere, Unaussprechliche, Unbegreifliche, Geheimnishafte Gottes auf eigene Weise sagen zu können.

IV. Das Geheimnis Gottes

Daher ergibt sich ein ganz neuer Ansatz, Gott als Geheimnis zu denken, besonders, wenn noch der ganze Ertrag der biblischen Wissenschaften aus vielen Bemühungen eingebracht wird. Wir sehen, dass Gott auf seine Weise weltüberlegen ist – bei aller Zuwendung zur Schöpfung –, dass er eine eigene Souveränität hat gegenüber aller Geschichte und dass diese Geschichtsmächtigkeit Gottes das Geheimnis einer Wahrheit ist, wie nämlich Gott in der Geschichte wirkt: sehr oft verborgen. Dadurch hat sich auch der Begriff „Geheimnis“ wieder anwenden lassen auf Gott selbst. Die Theologie hat dies immer gemacht, die großen Konzilien, und nicht zuletzt das Vaticanum I haben es in aller Deutlichkeit ausgesprochen. Aber man kann nicht übersehen, dass auch in der gewöhnlichen Theologie dieses Wort „Geheimnis“ doch meist eher etwas negativ bestimmt wird: die Grenze unseres Verstehens, das bloß vorläufige Erkennen und Wissen gegenüber einem Letzten.

Es waren dann vor allem Denker, die Anstöße aus der Philosophie des 20. Jahrhunderts aufgenommen haben, um das, was Geheimnis heißt – angereichert durch die große Überlieferung – neu zu denken. Unvergesslich ist, was Erich Przywara dazu beigetragen hat, unvergesslich, was Karl Rahner in drei großen Beiträgen, die in seinen Schriften zur Theologie im vierten Band abgedruckt sind, uns dazu hinterlassen hat: drei Vorlesungen über eine katholische Theologie des Geheimnisses. Plötzlich wird dieses Thema nicht einfach nur in ein paar Nebensätzen abgehandelt, so unbegreiflich ein Geheimnis ist, sondern es ist der rote Faden aller Theologie geworden, der Anfang und Ende durchwirkt und bestimmt. Der personale Mitteilungscharakter gerade auch von *Offenbarung* ist immer deutlicher geworden. Offenbarung und Geheimnis, das widerspricht sich nicht, das gehört ganz eng zusammen. Nur wenn Gott ein Geheimnis ist und bleibt, dann gibt es

auch wirklich Offenbarung, etwas Neues in ihr, etwas Unableitbares, etwas Befreiendes, etwas, was wir nicht einfach schon kennen, etwas Überraschendes.

Darum kam man dann bald viel weiter hinaus über eine nur negative Kennzeichnung von Geheimnis als Grenze. Ja, „Geheimnis“ kam ganz nahe – man sieht es besonders bei Karl Rahner und bei Henri de Lubac – an das Verständnis dessen, was kreatürlicher Geist ist. Geist, kreatürlicher Geist ist ganz nahe an dem, was Gott heißt, und zwar durch einen ursprünglichen Sinn für das Geheimnis. So ist das Geheimnis nicht das bloß Vorläufige, sondern das Ursprüngliche, das Erste, nicht bloß bedauerliche Grenze, sondern göttliche Überfülle. Der Mensch begreift in seiner tiefsten Erkenntnis-kraft – gerade dann, wenn er am meisten zu denken wagt, bis an die Grenze geht –, dass Gott unbegreiflich ist. Geheimnis ist also das, bei dem die Erkenntnis ankommt, wenn sie zur Vollendung gelangt.

Aber sie ist nicht einfach nur Erkenntnis, schon gar nicht im Sinne des analytischen Denkens allein; wenn personale Erkenntnis immer auch Anerkennung ist, *ja* sagt, freie Anerkennung bedeutet, dann wird diese Erkenntnis vollendet, indem sie zur Liebe wird. Anbetung ist letzten Endes nichts anderes als diese *Einheit* der Erkenntnis und der Liebe vor einem unaussprechlichen Geheimnis. Erkenntnis muss Liebe werden, oder sie scheitert an ihrem eigenen Wesen. Unzufrieden bemächtigt sie sich dann dessen, was nicht zu bezwingen ist. Geheimnis dagegen ist eine Positivität ganz eigener Art, ist das Verhältnis zwischen kreatürlichem Geist und Gott und wirklich die Vollendung des Menschen.

Die klassische negative Theologie hat dies schon deutlich gewusst und immer wieder von der Unaussprechlichkeit Gottes gesprochen, von dem Schweigen, das man lernen muss, um ihn zu verstehen. Angelus Silesius sagte es einmal in einem wichtigen Sinnspruch: „Je mehr du Gott erkennst, je mehr wirst du bekennen, dass du je weniger Ihn, was Er ist, kannst nennen“. Aber dennoch ist auch die Warnung wichtig, nicht zu früh Zuflucht zu nehmen zu einer *theologia negativa*, diese nicht gleichzusetzen mit Trägheit des Geistes. Geheimnis hat nichts mit Denkfaulheit zu tun. Gott ist nicht in dem Sinn unaussprechlich, dass er nicht verstehbar wäre, dass er uns nicht eine Überfülle von Licht, von Orientierung schenken würde. Er ist unaussprechlich, weil er stets *über* allem steht, was über ihn ausgesagt werden kann. Er ist wirklich der immer größere Gott. Darum müssen alle unsere Begriffe, erst recht alle unsere Vorstellungen, erst recht alle unsere Vorurteile zerbrochen werden, da sie einen Käfig bilden, in dem wir Gott oft fangen und beherrschen möchten. Gottes Bilder *müssen* immer wieder zerbrochen werden, sonst kommen wir nicht zum wirklichen, zum göttlichen Gott.

Darum ist auch Negativität, wenn wir sagen, was Gott *nicht* ist, nicht einfach Verneinung, sondern es hält sich durch, dass wir eigentlich bejahen. Der menschliche Geist erschöpft sich nicht darin, dass er Revolte ist, Opposition oder Ablehnung, sondern er ist durch alle Negation hindurch, bei der er gleichsam Eierschale nach Eierschale ablegt, Zustimmung. So gibt es in der Logik der negativen Theologie so etwas wie einen ständigen Wechsel zwischen der Rede über das, was Gott *nicht* ist, wie wir ihn uns nicht vorstellen dürfen, und den Aussagen darüber, dass wir *doch* etwas mehr verstehen von dem, wie er ist, dass wir es nicht einfach nur dabei belassen, dass die Worte uns unzureichend erscheinen, sondern dass es Worte sind, die ihn auch durchaus benennen. Und doch sagen gerade eine Theologie und eine Philosophie, die unablässig nach ihm suchen, dass wir dies nicht überschätzen dürfen. Ich erwähne nur Thomas von Aquin, der einmal sagte: „Der ‚Unnennbare‘ ist der schönste aller seiner Namen, denn er setzt ihn von vornherein über alles, was man versuchen könnte, über ihn auszusagen.“

Es gibt viele Beispiele für diese Ambivalenz der Rede über Gott, auch schon in der Heiligen Schrift, Themen, die uns heute wieder beschäftigen. Dürfen wir zu Gott einfach *Vater* sagen? Denken wir diesen Vater nicht oft nach dem Muster menschlicher Vatererfahrungen, wo es auch Despoten, schlimme Patriarchen und Willkür gibt? So darf Gott als Vater nicht gedacht werden. Vater heißt aber auch, dass wir im Ursprung von ihm herkommen, dass wir immer wieder seine Güte und seinen Schutz erfahren, dass wir uns ihm verdanken. Aber „Vater“ dürfen wir – das sagt uns schon die Heilige Schrift – nicht einfach denken in der Weise menschlicher Geschlechter, sondern genauer gesehen hat dieser Gott-Vater auch in der Heiligen Schrift schon Züge des Mütterlichen in sich aufgenommen. Der Weltkatechismus der katholischen Kirche sagt in einem eigenen kleinen Absatz über Gott als Vater, dass Gott auch *mütterliche, frauliche* Züge hat, dass weder das Mannsein noch das Frausein einfach ausreichen, um zu sagen, wer Gott ist und wie er ist; sondern dass wir immer wieder an diesen Krücken menschlicher Worte entlang gehen müssen, um uns mit ihnen aufzuschwingen, um einzelne oft blitzartige Einblicke zu haben in das, was Gott ist, noch mehr, *wer* er ist. Damit wird auch jedes falsche System zunichte, das meint, irgendeine Geschlossenheit erreichen zu können, jedes theologische System, das meint, es käme zu irgendeiner Perfektion.

Thomas von Aquin, in dem Theologie und Heiligkeit eine fast einmalige Synthese und Einheit erreicht haben, ist auch hier ein überragendes Vorbild. Als er sein riesiges Werk – er wurde ja gar nicht so alt – geschrieben hatte, sich in ganz vorbildlicher Weise um Erkenntnis bemüht hatte, da überwältigte ihn für einen Moment so sehr die Überfülle des Lebens im Geheimnis

Gottes, dass er nach diesem Augenblick kaum mehr in der Lage war zu schreiben. Es sei ihm alles vorgekommen wie Spreu, Stroh, was er geschrieben habe, im Vergleich zu dem, was er geschaut habe. Doch auch die Mystik entschleiern nicht Gott, sondern sie führt den wahren Mystiker immer tiefer hinein in diese unendliche Geheimnishaftigkeit Gottes.

V. *Geheimnis und Offenbarung*

Gott bleibt nicht einfach der Schweigende. Es gibt zwar Millionen von Menschen, für die sich Gott als Gott dadurch auszeichnet, dass er immer schweigt. Götter müssen nicht immer reden, sie können auch schweigen, sie brauchen keine Worte. In der Bibel gibt es auch das Schweigen Gottes. Aber Gott kann das Schweigen brechen und tritt aus seiner Herrlichkeit heraus, indem er spricht. Dadurch teilt er sich selbst mit, offenbart sich, gibt uns von dem, was in ihm selber ist. Dies nennen wir dann ganz wörtlich *Offenbarung*. Ohne Geheimnis gibt es – wie schon gesagt – keine Offenbarung. Darum hat Gott auch eine letzte Freiheit, ob und wie er sich in der Offenbarung der Welt zuwendet. *Dass* Gott spricht, *dass* Gott aus seinem seligen Geheimnis heraus sich uns Menschen überhaupt zuwendet, *dass* das heilige Geheimnis in die Nähe von uns Menschen kommt: das ist das Wunder der Offenbarung. Das ist eigentlich *Gnade*.

So ist das Geheimnis das Erste, das Ursprüngliche, nicht einfach eine letzte Grenze. Geheimnis ist für den, der sich ihm anvertraut, der es demütig liebt, der sich ihm angstlos ergibt, wissend und liebend, der einzige Friede. Dieses Geheimnis bleibt auch Geheimnis in der Anschauung Gottes. Es ist nicht einfach so, dass das Geheimnis nur in unsere Erdenzeit hineinpasste und dann brauchte man es nicht mehr. Nein, wir endliche, kreatürliche Menschen erfahren bei aller Unmittelbarkeit des Sehens Gottes von Angesicht zu Angesicht ihn immer als den unendlich Seligen, den unendlich immer wieder Tiefsten. So können wir verstehen, dass das Eintreten in das Allerheiligste, in den Raum Gottes selber zugleich auch ein Umhülltwerden ist mit der göttlichen Dunkelheit, die uns immer wieder neues Licht schenkt und spendet.

Nun gibt es nicht nur *ein* Geheimnis; sondern da Gott sich geoffenbart hat, hat er uns in die Geschichte hinein Geheimnisse seines Lebens und seines Wirkens geschenkt: Mysterien der Offenbarung in die Geschichte hinein. Die Theologie aller Jahrhunderte kennt vor allen Dingen *drei* Grundgeheimnisse: die Dreifaltigkeit Gottes, die Menschwerdung Jesu Christi und die Nähe seiner Gnade. Trinität, Inkarnation und Gnade, das ist eine ganz

besondere Verdichtung des Geheimnisses in den Geheimnissen. Wir können auch sagen: Geheimnisse im Plural gibt es nur, weil es *das* Geheimnis gibt, weil sie es entfalten, gerade so, wie Gott uns sich durch die Offenbarung schenkt. Daher müssen wir wieder alles neu bedenken, dürfen nie die bleibende Grundlage des Geheimnisses Gottes vergessen. Wie reden wir oft von ihm, wie stellen wir uns ihn vor; was für Krämerseelen sind wir oft, wenn wir von Gott reden; was haben wir für falsche Vertraulichkeiten im Umgang mit Gott? *Das heilige Geheimnis* ist uns in Gott gegeben. Wenn es so in unsere Nähe kommt, wie uns der Glaube sagt, dann ist das stets ein Wunder. Darum ist dieses Geheimnis Gottes in der Erfahrung der Menschwerdung Jesu Christi, der Gnade, der Sakramente in einer besonderen Weise anschaulich. Das Wunder besteht immer darin, dass der unbegreifliche Gott sich uns in die Nähe schenkt. So führt die Anschauung Gottes immer tiefer hinein in das Geheimnis Gottes, und dies ist nichts anderes als Seligkeit.

In allen Funktionen und Aufgaben kommt es im Letzten doch vor allem immer wieder darauf an, dass wir zu diesem Geheimnis Gottes finden. Wie oft sind eigentlich die Prioritäten auch unseres kirchlichen Handelns verstellt? Wie oft könnten wir vom Herrn erfahren, dass wir uns wie Marta um gar vieles kümmern, aber zu wenig um dieses eine Notwendige? Darum brauchen wir dringend die heute so oft beschworene Mystagogie, die Hinführung zum bleibenden Geheimnis Gottes. Das bleibt eine unaufhörliche Bewegung, ein stetiger Übergang vom Licht zum Dunkel, vom Wort zum Schweigen und umgekehrt. Je tiefer man Gott versteht, umso mehr weiß man, dass man ihn im Nichtbegreifen mehr verstanden hat. Geheimnisse muss man hüten, pflegen. Das ist das Gegenteil von nur „entdecken“, „entlarven“, „zergliedern“, „zerstückeln“. Das Geheimnis hütet das Gottsein Gottes. Gott bleibt nur er selber im Geheimnis.

VI. Jesus offenbart Gott als Vater

Es bleibt die Aussage: „Ich glaube an Gott, den *Vater*“. Wir sprachen bereits kurz von Gott als Vater in den Religionen. Nun müssen wir noch etwas genauer hinsehen und in die Heilige Schrift schauen. Jesus offenbart in seinem Tun und durch sein Wort in einer neuen Weise Gott als Vater. Zunächst scheint darin nichts Neues zu liegen, denn in der Geschichte der Religionen wird Gott ja oft „Vater“ genannt. Aber schon das Alte Testament, das bekanntlich in der Verwendung der Kategorie „Vater“ auf Gott höchst vorsichtig ist, bringt neue Akzente. Es geht nämlich nicht um Vorstellungen, die mit der physischen Erzeugung des Kosmos oder von Menschen durch einen

göttlichen Schöpfer zusammenhängen. Mit dem Vatersein Gottes ist zunächst einmal das Verhältnis der Erwählung des Volkes Israel durch Jahwe bezeichnet. So heißt das Volk Israel „der erstgeborene Sohn Gottes“ (Ex 4,22f.). Jahwe ist darum Israels Vater (Jer 31,9). „Sohn Gottes“ heißt dann vornehmlich „der erwählte König des Volkes“. Vom künftigen Spross des Davidshauses heißt es z. B. in der alten Nathan-Verheißung: „Ich will ihm Vater sein, und er soll mir Sohn sein“ (2 Sam 7,14; Ps 89,27 ff.). Hier wird also keine physische Sohnschaft ausgesagt, sondern durch Erwählung und Bevollmächtigung von Seiten Gottes erhält der Beauftragte eine bestimmte Rechts- und Machtstellung. Darum heißt er „Sohn“. Dies ist zentral wichtig für die Interpretation des Begriffs „Sohn“ in der neutestamentlichen Christologie. Heute wissen wir um den biblischen Hintergrund dieser Aussagen, der viel entscheidender ist als hellenistische Motive einer Göttergenealogie: Die mythisch orientierte Vorstellung von einer physischen Gottzeugung wurde in Israel radikal abgewandelt in eine auf personaler Erwählung begründete Gottessohnschaft.

Im Judentum wird erst später der Gedanke der Vaterschaft Gottes auf das Verhältnis des einzelnen Frommen zu Gott übertragen. Das Fundament dieser Ausweitung ist aber nicht, wie oft angenommen wird, die Idee einer allgemeinen Vaterschaft Gottes für alle Menschen, sondern es ist sogar eher eine Einschränkung auf den Einzelnen hin, insofern er der Erwählung Gottes durch den Gehorsam des Glaubens entspricht. „Sei den Waisen ein Vater und der Stellvertreter des Mannes für die Witwen, dann wird Gott dich Sohn nennen und dir gnädig sein und dich vom Verderben erretten“ (Sir 4,10). Schließlich zeigt sich dann noch später der Vater-Name Gottes wiederum als Inbegriff einer universalen Hoffnung, die so das ganze Volk umfasst: „Sie werden nach meinem Gebote tun, und ich werde ihr Vater sein, und sie werden meine Kinder sein“ (Jubiläenbuch 1,24).

Jesus bezieht nie das Vater-Sohn-Verhältnis auf das Volk als Ganzes. Er sieht in der Vaterschaft Gottes nichts Selbstverständliches im Sinne einer universal-menschheitlichen Bedeutung. Vaterschaft Gottes gibt es nur im Bereich der Herrschaft Gottes. Gott sorgt freilich nicht nur für die Frommen. Er ist Vater „über Böse und Gute, Gerechte und Ungerechte“ (Mt 5,45; 21,28 ff.). Diese Grenzenlosigkeit der Güte begründet auch die Feindesliebe, die für Jesus in besonderer Weise spezifisch ist: „Liebet eure Feinde und betet für eure Verfolger, damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel seid ...“ (Mt 5,44f.). Gott weiß um unsere Sorgen, bevor wir ihn bitten. Ein ganz entscheidender Zug Gottes als des gütigen Vaters zeigt sich in der Geschichte vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32), welche freilich eher ein Gleichnis vom grenzenlosen Erbarmen Gottes für den Verlorenen ist. Der Vater lässt den

Sohn in Freiheit ziehen, am Ende geht er dem Sohn entgegen, ja sieht ihn schon aus der Ferne, nimmt ihn in bedingungsloser Vergebung auf. Hier scheint ein neues Gottesverständnis auf: Gott als Vater der Verlorenen. Außerdem sind es gerade die Kleinen, die Armen und Verachteten, die Gott schützt. Die Lebensrätsel bleiben bestehen: Das Evangelium wird von den Klugen verworfen; der Sämann arbeitet in vieler Hinsicht vergeblich (vgl. Mk 4, 4 ff.); Leid und Tod können nicht vordergründig verrechnet werden (vgl. Lk 13, 1–5). Der Vater hält jedoch Leben und Sterben der Seinen in der Hand (vgl. Mt 10, 29 ff.). Wer auf diesen Vater unbedingt vertraut, der hat auch die Gewissheit, dass er nicht im Tod bleibt, sondern diesen überwindet (vgl. Mk 12, 27). „Stärker als alle Fragen, Rätsel und Ängste ist das eine Wort Abba. Der Vater weiß.“ (Joachim Jeremias)

Jesus offenbart also in seinem Tun und in seiner Predigt das wahre Antlitz Gottes, der die unter den Menschen aufgerichteten Zäune zwischen den Fernen und den Nächsten, den Freunden und den Feinden, den Schwarzen und den Weißen, den Armen und den Reichen einreißen will. Dies ist nur möglich durch Vergeben ohne Bedingung, Dienen ohne Kalkulation nur auf Erfolg, Verzicht ohne Gegenleistung. So werden gerade die Schwachen, Kranken und Armen zu den besonders Erwählten. Ihr Leben hat vor Gott einen Sinn. Darum darf der Mensch auch nicht mit dem leeren und absurden Leiden paktieren. Die Hoffnung des Vaters weckt den Hunger nach Sinn, das Dürsten nach Gerechtigkeit für alle und den Einsatz für den Frieden der Menschen untereinander. Somit heben sich die Einwände gegen den tyrannischen und despotischen, angsteinjagenden und herrischen „Vatergott“ von selbst auf. Die Menschen haben sich das Bild Gottes oft nach der Erfahrung von gewalttätiger Herrschaft und willkürlicher Züchtigung gestaltet. Jesus zerfetzt – eigentlich ganz nebenbei – diese selbstgemachten Fratzen Gottes. Sie haben nichts zu tun mit dem göttlichen Gott.

VII. „Vater“ als Gottesanrede Jesu

Die soeben versuchte Darlegung ist auch deshalb wichtig, weil man das Vater-Sohn-Verhältnis christlich nicht nur in der Binnenrelation Jesu zu Gott, sondern im größeren Zusammenhang seiner Sendung in die Welt durch den Vater sehen muss. Dennoch muss jetzt das Auge geschärft werden für die Besonderheit dieser Relation.

Diese Eigenart äußert sich vor allem in der Gottesanrede. Alle fünf Traditionsschichten der Evangelien (Logienquelle, Mt-Sondergut, Lk-Sondergut, Markus, Johannes) stimmen einheitlich darin überein, dass Jesus in

sämtlichen Gebeten die Anrede „Vater“ gebraucht hat – mit einer Ausnahme: nämlich Mk 15,34 par. Mt 27,46: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (hier war der Wortlaut durch die Fassung von Ps 22,2 vorgegeben). Es besteht auch ein relativ hoher Konsens darüber, dass hier – ganz unabhängig von der Authentizität der einzelnen Gebete – ursprüngliche Jesusüberlieferung zu greifen ist. Nur vereinzelt gibt es Gegenstimmen. Dies ist umso aufschlussreicher, weil bisher m. W. im antiken Judentum die persönliche Gottesanrede „mein Vater“ nicht nachgewiesen werden konnte, erst im Mittelalter in Süditalien.

Die Ungewöhnlichkeit dieser Gottesanrede wird noch durch das Wort „Abba“ gesteigert. Zwar ist es uns nur bei Mk 14,36 ausdrücklich überliefert: „Abba, Vater, dir ist alles möglich, lass diesen Kelch an mir vorübergehen; doch nicht, was ich will, sondern, was du willst.“ Aus der eigentümlichen Überlieferung der Vateranrede in der synoptischen Tradition und aus dem paulinischen Zeugnis des frühchristlichen Gebetsrufes „Abba, Vater“ (Röm 8,15; Gal 4,6) darf man vorsichtig schließen, dass Jesus sich auch in den übrigen Gebeten dieses „Abba“ als Anrede Gottes bediente. Der Befund lässt sich also nicht übersehen: Während bisher für das Judentum nicht nachgewiesen werden konnte, dass Gott die Anrede „Abba“ zugesprochen wurde, hat Jesus wohl in seinen Gebeten Gott immer so angedet.

Betrachtet man die genauere Bedeutung von „Abba“, dann wird die Zurückhaltung des Judentums auch inhaltlich verständlich. Abba ist seinem Ursprung nach eine Lallform, es gehört zu den ersten Plapperlauten des Kindes in der Wiege. So wie unser „Papa“ jedoch nicht auf die Kleinkindersprache beschränkt ist, wurde auch Abba zur Zeit Jesu in einem weiteren Sinne verwendet, nämlich einmal auch von erwachsenen Kindern, dann gegenüber einer älteren Person, die besonderen Respekt verdient, z. B. einem Rabbi, einem Meister gegenüber. Wenn man diese Verwurzelung von Abba bedenkt, dann erkennt man den letzten Grund der Scheu im Judentum, Gott auf diese Weise anzureden: „Abba“ war vor allem die Sprache der Kinder und des Alltags, sodass bei der jüdischen Sensibilität für die Ferne und Unvergleichlichkeit Gottes dieser Wortgebrauch nicht nur dreist und zudringlich, sondern wohl auch ehrfurchtslos und anstößig erschienen wäre.

Was bedeutet es nun, wenn Jesus selbst – und zwar im Unterschied zu den Jüngern nur er allein – den Vater mit „Abba“ anredet? Die Neuheit und Einmaligkeit dieser Gottesanrede weist auf das besondere Verhältnis zu seinem Vater: Es zeugt von einer solchen Vertrautheit und Nähe, von einer solchen Intimität und Innigkeit der Beziehung, wie wir sie sonst nicht kennen. Zugleich schwingt ein vertrauendes Sich-Geborgen-Wissen mit, das jedoch nicht mit gewöhnlicher Vertraulichkeit verwechselt werden darf. In

aller Nähe bekunden sich Abstand und Respekt, Gehorsam und Ergebung. Man denke vor allem an das schon zitierte Wort bei Mk 14, 36: „Abba, Vater, dir ist alles möglich, lass diesen Kelch an mir vorübergehen; doch nicht, was ich will, sondern was du willst!“

VIII. Zur Allmacht Gottes

Es wird gut sein, noch eine Aussage zu betrachten, nämlich das uns vom Credo her vertraute Bekenntnis zur Allmacht Gottes. Sie steht ja in einem engen Zusammenhang mit der Vateraussage und erläutert damit in gewisser Weise das Gottesverständnis. Die Allmacht als Eigenschaft Gottes erscheint schon im Glaubensbekenntnis des frühesten Christentums als Inbegriff aller göttlichen Vollkommenheiten. „Allmächtiger“ begegnet von Anfang bis heute als Anrede Gottes und erhält sogar die Bedeutung eines göttlichen Namens. Damit sind in einem Wort Gottes Erkennen, Wollen und Tun umfasst.

Mit Allmacht ist unbegrenzte Herrschaft gemeint. Zahlreiche Bilder illustrieren Gottes unendliches Können: die Kraft seines Wortes, seines Armes und seines Geistes. Bei Ijob heißt es zusammenfassend: „Ich habe erkannt, dass du alles vermagst; kein Vorhaben ist dir verwehrt.“ (42, 2) Das Wort „Allmacht“ umfasst so auch das Schöpfungshandeln Gottes. Ihm verdankt alles, was ist, das Dasein. Es geht dabei nicht nur um das Hervorbringen von Neuem, sondern alles hat nur Bestand durch seine Kraft.

Es ist nicht zufällig, dass das Bekenntnis zum allmächtigen Gott eine tragende Säule des Credo bildet. Ohne die Eigenschaft „allmächtig“ verlöre das Wort Gott jeden Sinn. Gott hat nicht nur etwas mit der bestehenden Wirklichkeit zu tun – zum Beispiel mit der Natur oder mit einer moralischen Herausforderung, etwa Friede für alle –, sondern er vermag alles, was er will und was sinnvoll ist. Gott hat alle Möglichkeiten. Er ist das Maß aller echten Möglichkeit.

Schon immer gab es heimlichen oder lauten Protest gegen den Glauben an die Allmacht Gottes. Das himmelschreiende Unrecht und alles Fürchterliche in der Welt strafen scheinbar das Wort vom Allmächtigen Lügen. Die Rede über Gott und die Erfahrung der Wirklichkeit prallten an dieser Stelle immer schon so heftig aufeinander wie sonst nicht. Die Erfahrung von Auschwitz hat für viele jede Rede von der Allmacht Gottes geradezu gelähmt. Die Welt ist voller Klagen.

Man darf Gottes Allmacht nicht als Steigerung weltlicher Herrschaft denken. Unsere Erfahrungen mit Unterdrückung und Überwältigung dürfen nicht Ausgangspunkt und Maß für das Denken von Gottes Allmacht sein. Er

steht über den Gegensätzen von Macht und Ohnmacht. Allmacht hat nichts mit Beliebigkeit und Willkür zu tun. Allmacht darf man nur von der Einzigartigkeit Gottes her denken. Es bleibt dennoch ein schwieriges Wort. Die Rede von der Allmacht Gottes muss damit fertig werden, dass der wahre Messias ein armer Mensch war, der nicht einmal in der Lage war, sein Kreuz allein zu schleppen. Gottes Allmacht ist nicht den Geschöpfen entgegengesetzt oder gar feindlich. Gott will die Geschöpfe und bejaht sie unendlich. Seine Allmacht erdrückt uns nicht, sondern gewährt uns Raum, Selbstständigkeit und Freiheit. So zeigt die Schöpfung, dass Gott seine „Macht“ mit uns teilen will. Er gebraucht sein Können dazu, ganz ungezwungen Zeugen seiner Güte in der Welt zu schaffen.

Gottes Allmacht ist die Macht seiner Liebe. Die Menschwerdung Jesu von Nazareth ist der höchste Ausdruck solcher Macht. Jesus hat in seinem Leben und Sterben diese grenzenlose Kraft der Liebe leibhaftig erwiesen. Eine solche Liebe erleidet und erträgt alles. Der Allmächtige geht in die Ohnmacht eines Menschen ein, der schutzlos den Gewalten dieser Welt ausgeliefert war. Schwäche wird zur Stärke. Eine Liebe, die selbst den Tod nicht scheut, ist auch stärker als dieser selbst. Am Ende ist nur die frei geschenkte Liebe allmächtig. Darum gibt es auch die inständige Bitte, Gott möge alles wenden. Daher betet auch Jesus in äußerster Bedrängnis: „Vater, alles ist dir möglich“ (Mk 14,36).

Wir sind mit Recht skeptisch, wenn uns das Wort von der Macht begegnet. Nur wenn wir Allmacht gut biblisch mit Liebe verbinden, können die harten Einwände ihre Macht verlieren. Die Theologie unseres Jahrhunderts hat die Einwände der Zeitgenossen im Ohr und gibt sich redlich Mühe. Am Ende wird die Antwort jedoch nur dem Beter voll einleuchten, gerade dann, wenn er in der Not schreit und klagt.

IX. Zum Schluss ein Wort Martin Bubers

Es gibt einen Text, der in ganz besonderer Weise vor das Geheimnis Gottes führt. Er stammt von Martin Buber und ist ein begnadetes Wort über das, was Gott heißt. Dieses Wort aus dem Buch „Gottesfinsternis“ aus dem Jahr 1953 möchte ich als kleine, abschließende Besinnung an das Ende dieses Beitrags stellen, nicht bloß im Auszug, sondern ein klein wenig verlängert. Es ist auch heute noch gut, auf diesen weisen Denker zu hören. Zum Wort „Gott“ sagt er:

„Ja ... es ist das beladenste aller Menschenworte. Keines ist so besudelt, so zerfetzt worden. Gerade deshalb darf ich darauf nicht verzichten. Die Geschlechter der Menschen haben

die Last ihres geängstigten Lebens auf dieses Wort gewälzt und es zu Boden gedrückt; es liegt im Staub und trägt ihrer aller Last. Die Geschlechter der Menschen mit ihren Religionsparteigungen haben das Wort zerrissen; sie haben dafür getötet und sind dafür gestorben; es trägt ihrer aller Fingerspur und ihrer aller Blut. Wo fände ich ein Wort, das ihm gleiche, um das Höchste zu bezeichnen! Nähme ich den reinsten funkelndsten Begriff aus der innersten Schatzkammer der Philosophen, ich könnte darin doch nur ein unverbindliches Gedankenbild einfangen, nicht aber die Gegenwart dessen, den die Geschlechter der Menschen mit ihrem ungeheuren Leben und Sterben verehrt und erniedrigt haben. Ihn meine ich ja, den die höllengepeinigten, himmelstürmenden Geschlechter der Menschen meinen. Gewiss, sie zeichnen Fratzen und schreiben ‚Gott‘ darunter; sie morden einander und sagen ‚in Gottes Namen‘. Aber wenn aller Wahn und Trug zerfällt, wenn sie ihm gegenüber stehen im einsamsten Dunkel und nicht mehr ‚Er, Er‘ sagen, sondern ‚Du, Du‘ seufzen, ‚Du‘ schreien, sie alle das Eine, und wenn sie dann hinzufügen ‚Gott‘, ist es nicht der wirkliche Gott, den sie alle anrufen, der Eine Lebendige, der Gott der Menschenkinder?! Ist nicht er es, der sie hört? Der sie – erhört? Und ist nicht eben dadurch das Wort ‚Gott‘, das Wort des Anrufs, das zum *Namen* gewordene Wort, in allen Menschensprachen geweiht für alle Zeiten? Wir müssen die achten, die es verpöhen, weil sie sich gegen das Unrecht und den Unfug auflehnen, die sich so gern auf die Ermächtigung durch ‚Gott‘ berufen; aber wir dürfen es nicht preisgeben. Wie gut lässt es sich verstehen, dass manche vorschlagen, eine Zeit über von den ‚letzten Dingen‘ zu schweigen, damit die missbrauchten Worte erlöst werden! Aber so sind sie nicht zu erlösen. Wir können das Wort ‚Gott‘ nicht reinwaschen, und wir können es nicht ganz machen; aber wir können es, befleckt und zerfetzt wie es ist, vom Boden erheben und aufrichten über einer Stunde großer Sorge“.

Literaturhinweise

- Martin *Buber*, Werke, Bd. I, München/Heidelberg 1962 (dort bes. 503 ff.; 509 ff.; 1109 ff.); Zitat am Ende des Beitrags: 509 f.
- Karl *Jaspers*, Der philosophische Glaube, München 1948 u. ö. (Fischer Taschenbuch 1958 u. ö.).
- Armin *Kreiner*, Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen, Freiburg i. Br. 2006.
- Karl *Lehmann*, Kirchliche Dogmatik und biblisches Gottesbild, in: Joseph Ratzinger (Hg.), Die Frage nach Gott (Quaestiones disputatae 56), Freiburg i. Br. 1972, 116–140, ⁴1977; diverse Übersetzungen.
- Karl *Lehmann*, Gott und Macht. Ein religionsphilosophischer Versuch, in: Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht, hg. von Reinhard G. Kratz und Hermann Spieckermann, Tübingen 2008, 264–290.
- Henri *de Lubac*, Auf den Wegen Gottes, Freiburg 1992 (vgl. dazu auch Martin *Lenk*, Von der Gotteserkenntnis. Natürliche Theologie im Werk Henri de Lubacs, Frankfurt 1993).
- Gabriel *Marcel*, Sein und Haben, Paderborn ³1980.
- Hermann Josef *Pottmeyer*, Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft, Freiburg 1968, 364 ff.

Gott – das bleibende Geheimnis

Erich *Przywara*, Gottgeheimnis der Welt (München 1923), in: Ders., Religionsphilosophische Schriften (Schriften II), Einsiedeln 1982, 123 ff.

Karl *Rahner*, Vorlesungen über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: Schriften zur Theologie, Bd. IV, Einsiedeln 1964, 51–99 (jetzt in: Sämtliche Werke, Bd. 12, Freiburg i. Br. 2005, 101–135).

Robert *Spaemann*, Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und der Aberglaube der Moderne, Stuttgart 42007.

Jürgen *Werbick*, Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre, Freiburg i. Br. 2007.

Anmerkungen

¹ Beitrag zum 75. Geburtstag von Walter Kardinal Kasper, in: G. Augustin und K. Krämer (Hg.), Gott – denken und bezeugen. Festschrift für Walter Kardinal Kasper, Freiburg i. Br. 2008, 129–146; auch als Sonderdruck. – Spanisch: Dios, el misterio permanente, in: G. Augustin (ed.), El problema de Dios, hoy, Santander 2012, 73–94.

² Wer ist das eigentlich, Gott? Nach einer Sendereihe des Süddeutschen Rundfunks hg. von H. J. Schultz, München 1969, 41985.

Werte von gestern für die Welt von morgen?

Von der Innovationskraft großer Traditionen¹

Ich gehe von der Überzeugung aus, dass es Werte gibt, die zwar in ihrem Ursprung sehr alt, aber dennoch für unsere Gegenwart bedeutsam sind. Sie haben oft eine verkannte schöpferische Erneuerungskraft. Ich beschränke mich auf ein wichtiges Exempel in der Wirtschafts- und Arbeitswelt und betone dabei die Bedeutung dieser Werte für die Führung von Unternehmen und besonders für eine werteorientierte Personalführung.

I. Der arbeitende Mensch

„Durch die Arbeit muss sich der Mensch sein tägliches Brot besorgen, und nur so kann er beständig zum Fortschritt von Wissenschaft und Technik sowie zur kulturellen und moralischen Hebung der Gesellschaft beitragen, in Lebensgemeinschaft mit seinen Brüdern und Schwestern. Hier geht es um jede Arbeit, die der Mensch verrichtet, unabhängig von ihrer Art und den Umständen“². Mit diesen Worten hat Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika „*Laborem exercens*“ die Bedeutung der Arbeit für den Menschen umschrieben. Mir scheint dies zu Beginn für eine Besinnung auf die Werteorientierung von hoher Bedeutung. Wir dürfen die Arbeit nicht nur von den Erfordernissen der Unternehmen, vom Funktionieren der Arbeitsprozesse, vom Wert des „Humankapitals“, vom Nutzen der Arbeitsleistung für andere her denken. Dies sind gewiss nützliche und auch notwendige Gesichtspunkte.³ Zunächst aber müssen wir die Arbeit von dem her denken, der sie erbringt, vom Menschen her. Papst Johannes Paul II. hat in „*Laborem exercens*“ die Bedeutung der Arbeit für den Menschen folgendermaßen beschrieben: Der Mensch ist „seit dem Anfang zur Arbeit berufen. Die Arbeit ist eines der Kennzeichen, die den Menschen von den anderen Geschöpfen unterscheiden“.⁴

Vor diesem Hintergrund ist Arbeit nie eine Ware wie jede andere. Die Kirche hat so immer den Vorrang der Arbeit vor dem Kapital⁵ betont. Deshalb ist der Umgang mit den Menschen in einem Unternehmen immer von besonderer Bedeutung und stellt für das Personalmanagement eine besonde-

re Herausforderung dar. Der ihnen angemessene Umgang mit den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, die Wahrnehmung ihrer Bedürfnisse und Sorgen in Zeiten des Wandels, ihre Fortentwicklung und Motivation sind zentrale Aufgaben des Managements, das den Mitarbeitern eines Unternehmens und ihrer Würde gerecht zu werden verpflichtet ist. Gleichwohl kann das Personalmanagement nie losgelöst betrachtet werden von den Zielen des Unternehmens insgesamt und den Verpflichtungen, denen sich das Management gegenüber sieht. Schließlich ist es ja gerade im Sinne und Dienste des Mitarbeiters, wenn das Unternehmen die bestehenden Arbeitsplätze sichern und neue schaffen kann. Deshalb scheint es mir notwendig, den Blick etwas zu weiten und über die Notwendigkeit von Werten im Handeln des Unternehmers⁶ und Managers insgesamt nachzudenken.

Nicht wenige meinen, eine an Marktprinzipien orientierte Wirtschaft könne auf ethische Belange keine Rücksicht nehmen, weil freiwillige „moralische“ Handlungen der Marktlogik widersprechen und ein ethisch handelnder Unternehmer an den Gesetzen des Marktes scheitern müsse.⁷ Wenn diese Auffassung zutreffend wäre, dann dürften Fragen der sozialen und ökologischen Unternehmensführung keine Rolle spielen, ja sie müssten als gefährlich für den unternehmerischen Erfolg angesehen werden. Und auch die Kirche, welche die Eigengesetzlichkeiten der verschiedenen weltlichen Sachbereiche, besonders auch der Wirtschaft, anerkennt, hätte dann zu Fragen des richtigen Managements und damit zu den notwendigen Fähigkeiten für die Wahrnehmung von Führungsaufgaben in Unternehmen nichts zu sagen. Ihre Äußerungen wären jedem Sachbereich unangemessen und für die gegenwärtigen Herausforderungen ohne Bedeutung.

Dagegen steht die Wahrnehmung, dass sich viele Unternehmen unter dem Begriff der „Corporate Social Responsibility“ verstärkt einer Unternehmensführung zuwenden, die sich innerbetrieblich und zum betrieblichen Umfeld hin als sozial und ökologisch verantwortungsvoll versteht und so die Stakeholder-Interessen auch aus Gründen der Legitimität stärker in den Blickpunkt rückt. Immer größere öffentliche Aufmerksamkeit hat in letzter Zeit das moralische Handeln von Führungskräften in Politik und Wirtschaft erfahren.⁸ Es scheint, als seien Teile der Bevölkerung bei der Suche nach Vorbildern wieder bei Unternehmensführern und Staatslenkern angekommen, nachdem mediale „Superstars“ nicht hinreichend überzeugen konnten. Gleichzeitig lässt sich beobachten, dass unter den Führungskräften selbst eine verstärkte Suche nach Sinn und Moral begonnen hat. Heute gilt vor dem Hintergrund eines Qualitäts- und Innovationswettbewerbs vieler Unternehmen vielfach eine sozial verantwortete Ausprägung von Führungskompetenz als zentrale Anforderung an Topmanager. Das sogenannte

„Humankapital“ – der Mensch mit seinen Begabungen und Fertigkeiten – gewinnt als „Produktionsfaktor“ immer mehr an Bedeutung. Unternehmensmanager müssen vor allem die Fähigkeit entwickeln, Teams erfolgreich zu führen und jeden einzelnen Mitarbeiter für das Unternehmen zu gewinnen. Soziale Kompetenz wird wieder nachgefragt, moralisches Handeln nicht mehr als kostenintensiver Wettbewerbsnachteil, sondern vielmehr als grundlegender Erfolgsfaktor unternehmerischen Handelns verstanden. Ohne eine Sensibilität für die Interessen verschiedenartiger gesellschaftlicher Anspruchsgruppen sind gesellschaftliche Akzeptanz und Legitimität, die für Unternehmen angesichts globaler Kommunikations- und Marktstrukturen immer wichtiger werden, nicht zu gewinnen. Die Strategie „make a quick buck and go“ ist wohl keine Strategie für Unternehmer des 21. Jahrhunderts.

*II. Die Kardinaltugenden:
Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maßhalten*

Welche moralischen Werte sollte nun eine Führungspersönlichkeit verkörpern? Die Tradition der Tugenden⁹, die aus dem antiken Denken stammt¹⁰, aber auch in der Tradition der Kirche seit langem eine Heimat gefunden hat, hebt die vier Grundhaltungen „prudentia“, „iustitia“, „fortitudo“, „temperantia“ hervor: das sind die Klugheit, die Gerechtigkeit, die Tapferkeit und das Maß. Diese Haltungen, die als Kardinaltugenden – vom Lateinischen „cardo“, das heißt Türangel – bezeichnet werden, womit auf ihre Zusammengehörigkeit wie auf ihre tragende Funktion für alle anderen Tugenden hingewiesen wird, werden seit Jahrhunderten als hilfreiche Orientierungen für eine gute Lebensführung angesehen.

Im christlichen Verständnis, insbesondere bei Augustinus, aber auch bei anderen Kirchenvätern, werden die Kardinaltugenden als Erscheinungsformen der Liebe Gottes gedeutet. Thomas von Aquin, der große Denker des Mittelalters, entfaltet seine ganze Ethik als Tugendethik und behandelt nach den theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe (vgl. 1 Kor 13) die einzelnen Kardinaltugenden, welche die Grundlage seiner gesamten materiellen Ethik bilden.¹¹ Können diese traditionsreichen Grundhaltungen nicht auch für die Suche nach einem tragfähigen Konzept einer guten Unternehmensführung herangezogen werden? Es waren gerade deutsche Philosophen wie Max Scheler¹², Otto Friedrich Bollnow¹³, Josef Pieper¹⁴ und in unserer Gegenwart Otfried Höffe¹⁵, die die Tugenden, die lange Zeit eher dem Witz und dem Kabarett ausgesetzt waren, rehabilitierten. In jüngster Zeit sind es besonders grundlegende Arbeiten aus dem angelsächsischen Bereich¹⁶ und

auch aus dem so genannten Kommunitarismus¹⁷, die die Tugendethik neu zur Geltung brachten.

Oberste und erste Kardinaltugend ist die *Klugheit*. Sie mit bloßer Intelligenz gleichzusetzen, wäre unzutreffend. Klugheit besteht vielmehr in der Fähigkeit, vernünftig zu handeln. Augustinus nennt die Klugheit „die Liebe, die das, was uns hilft in unserem Streben nach Gott, von dem, was uns daran hindert, unterscheiden kann“¹⁸. Dieser Gedanke erinnert an den Apostel Paulus, der darum betet, dass die „Liebe immer noch reicher an Einsicht und Verständnis“ (Phil 1,9) werde. Der Klugheit entsprechen das von Vernunft gelenkte Urteil und die Fähigkeit, das Richtige vom Falschen zu unterscheiden. Klugheit ist anders als Intelligenz, aber auch anders als Schläue. Sie befähigt den Menschen, sich ein Bild von den Folgen seines Handelns zu machen. Erfahrungs- und Sachwissen sind hierbei unerlässlich, weil dieses ein verantwortliches Entscheiden erst ermöglicht. Ethische Intuition reicht nicht aus. Verantwortlich handeln kann letztlich derjenige, der das nötige Wissen erworben hat und die rechte Unterscheidungsgabe besitzt.

Für Führungspersönlichkeiten in Unternehmen bedeutet dies zunächst einmal die Aufforderung, ihre Sachkunde und ihr Erfahrungswissen in den Arbeitsprozess einzubringen. Aber mehr als das: sollen sie doch nicht allein gebildet, sondern klug sein. Der Unternehmensführer muss von vornherein voraus bedenken, welche Folgen seine Entscheidungen haben werden: für das Unternehmen, für die Gesellschaft, für die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter. Eine kluge Unternehmensführung folgt weder allein Sachzwängen noch handelt sie allein aus dem Bauch heraus. Sie zielt nicht auf den kurzfristigen Effekt, sondern auf den langfristigen Erfolg und die nachhaltige Wirksamkeit. So müssen Sachkompetenz ebenso wie ein Wertegerüst gemeinsam den Rahmen der Entscheidungsfindung bilden.

Die feste und beständige Grundhaltung, jedem das Seine zu geben, entspricht der Kardinaltugend der *Gerechtigkeit*.¹⁹ Gerechtigkeit ist insbesondere sozialetisch bedeutsam. Gerechtigkeit als ausgleichende Gerechtigkeit sichert die Ansprüche bei Rechtsgeschäften, die verteilende Gerechtigkeit sichert den Rechtsanspruch des Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft, und die gesetzliche Gerechtigkeit betont umgekehrt den Rechtsanspruch der Gemeinschaft gegenüber dem Einzelnen. Aus diesen Gerechtigkeitsdimensionen folgt auch die soziale Gerechtigkeit, der in heutiger Zeit besondere Bedeutung beigemessen wird. Sozial gerecht ist, was dem Gemeinwohl dient, ungeachtet dessen, ob es gesetzlich verankert ist oder nicht.

Jedem das Seine zu geben bedeutet auch, die Interessen eines Jeden in Betracht zu ziehen. Ich denke hier daran, auch ferner liegende Stakeholder-

Interessen, seien es die der von Umweltverschmutzung Betroffenen oder vom Welthandel Ausgeschlossenen, zu berücksichtigen, um nur zwei Beispiele zu geben. So folgt auch das Bemühen, der sozialen Verantwortung des Unternehmens zu entsprechen, wie es das Konzept der „Corporate Social Responsibility“ vorsieht, letztlich diesem Gerechtigkeitsgedanken.²⁰

Die Tugend der *Tapferkeit* meint letztlich die Standhaftigkeit, dort zu widerstehen, wo es das Gewissen gebietet. Die Tapferkeit befähigt den Menschen dazu, zu sich und zu dem zu stehen, was seine Überzeugung ist, allen Umständen zum Trotz. Eine zeitgenössische Ausprägung der Tapferkeit ist die Zivilcourage. Gemeint ist damit der Mut, für die eigenen, wohl begründeten Überzeugungen öffentlich einzutreten und sich nicht blindlings dem Urteil anderer anzuschließen.²¹

Wie ist aus diesem Blickwinkel zu beurteilen, wenn z. B. vor allem Kapitalgesellschaften, die an der Börse – dem US-amerikanischen Muster folgend – zunehmend nach der Güte der Quartalsberichte beurteilt werden, ohne Rücksicht auf die Belange der Mitarbeiter und möglicherweise auch ohne Rücksicht auf die längerfristigen Marktaussichten des Unternehmens teilweise zu spät und dann auch kopflos rationalisiert und umstrukturiert werden. Wäre nicht derjenige Unternehmensführer tapfer zu nennen, der auf den nur kurzfristigen Erfolg an den Börsen (beispielsweise durch Entlassungen) verzichtet, auch wenn der Druck der Anleger und Analysten immens ist, und statt dessen in Technologie und Qualität investiert und damit längerfristig Marktanteile und auch Arbeitsplätze sichert? In den letzten Jahren haben besonders Beispiele aus dem Automobilbereich breite öffentliche Beachtung gefunden, bei denen zu fragen ist, ob hier alle Top-Manager klug und tapfer gehandelt haben.

Schließlich ist das *Maßhalten* eine Kardinaltugend. Es gehört viel Selbstbeherrschung dazu, das rechte Maß zu halten, und es scheint gegen die eigenen Wünsche und die eigene Person zu stehen. In Wirklichkeit aber geht es um die dem Menschen zugute kommende Abkehr von einer Wunscherfüllung, die kein Maß kennt. So wird das Maßhalten zu einer Überlebenskunst der Menschheit. Es hilft sowohl bei der individuellen Bewältigung eines falschen Konsumismus²² wie bei der Herstellung sozialer Gerechtigkeit weltweit.

Im Maßhalten kommt die soziale und ökologische Verantwortung des Unternehmensführers zum Ausdruck. Ein schonender Umgang mit den Ressourcen und Kapazitäten der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, die Rücksicht auf deren individuelle Leistungsfähigkeit und persönlichen Lebensumstände können Ausdruck eines maßvollen Verhaltens von Führungspersonal sein. Auch hinsichtlich der Belange der Schöpfung und der gerech-

ten Verteilung der Güter weltweit wird verantwortliches Handeln nicht ohne Verzicht auskommen können.²³ Vielleicht die schwierigste Übung des Mäßigen aber stellt sich demjenigen, der selbst direkt oder auch indirekt über seinen Lohn entscheiden kann. Mit Blick auf einige in jüngster Zeit öffentlich gewordene Beispiele scheint das rechte Maß bei manchen aus dem Blickfeld geraten zu sein.

Die Kardinaltugenden können einen Orientierungsrahmen für eine sozial und ökologisch verantwortungsvolle Unternehmensführung bieten. In ihrem Zusammenwirken sind sie ein Vermächtnis der reichen Tradition²⁴ innerhalb und außerhalb der Kirche an diejenigen, die nach Kriterien für ein Management suchen, das den Interessen des Unternehmens und denen seiner Mitarbeiter gerecht wird. Der Kirchenvater Augustinus hat das im vierten Jahrhundert nach Christus so formuliert: „Ein gutes Leben ist nichts anderes, als Gott aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele und aus ganzem Sinn zu lieben. Man bewahrt ihm (durch die Mäßigung) eine ganze Liebe, die kein Unglück erschüttern kann (was Sache der Tapferkeit ist), die einzig ihm gehorcht (das ist die Gerechtigkeit) und die wachsam ist, um alle Dinge zu besehen aus Angst, man könnte sich von der List und Lüge überraschen lassen (und das ist die Klugheit)“²⁵.

III. Der bleibende Wert einer Tugendethik

Natürlich kann man diese tradierten Überlegungen nicht einfach im selben Maßstab übertragen auf unsere heutige Situation. Sie entstammen ja selbst einer sozio-kulturellen Konstellation, die nicht einfach die heutige ist und die deswegen auf ihre Bedingungen kritisch reflektiert werden muss. Aber auf der anderen Seite darf man die gleichbleibenden Impulse, welche trotz aller sozio-kulturellen Konditionierung die konkrete Lage auch überschreiten, nicht übersehen. Es gibt eben eine legitime Frage nach der „Natur“ und dem „Wesen“ des Menschen, auch wenn die Abhebung von den variablen Umständen nicht so einfach ist²⁶, wie man sich dies zuweilen vorstellte.

In diesem Zusammenhang haben die Evangelische Kirche in Deutschland und die Katholische Kirche unseres Landes, vertreten durch die Deutsche Bischofskonferenz, in einem gemeinsamen Text eine Tugendethik für den heute in demokratischen Strukturen wirkenden Politiker skizziert, und zwar durchaus im Rahmen der klassischen Lehre der Kardinaltugenden.²⁷ Ich kann hier nur auf den Text selbst verweisen.²⁸

Dies muss man sich auch angesichts der gegenwärtigen Situation unseres Finanzsystems und der wirtschaftlichen Lage bewusst halten. Es scheint mir

vor allem, dass man die Wahrheit dieser Tugendethik gleichsam auch von den negativen Perspektiven und Elementen der heutigen Situation her erkennen kann. Dabei geht es nicht an, irgendwelche Pauschalurteile zu fällen; was früher über den Vorbildcharakter mancher Wirtschaftsführer gesagt worden ist, darf nicht wegen negativer Entwicklungen und einzelner Missbräuche verkannt und übersehen werden. Aber es zeigt sich doch in großem Stil, dass man die ausgleichende, korrigierende und austarierende Funktion der kurz dargestellten Tugendethik in manchen Bereichen unseres Finanz-, Banken- und Wirtschaftssystems ignoriert hat. Das ethische Versagen mancher Systeme resultiert ja aus einer Missachtung sittlicher Grundhaltungen und Kriterien. Dies ist nicht zufällig, denn es gab trotz aller Ansätze zu einer Wirtschaftsethik vor allem in einigen Tendenzen eines zügellosen Wirtschaftsliberalismus, der im Grunde auch die Marktwirtschaft verkennt, eine nicht selten ziemlich ärgerliche Ablehnung jeder ethischen Betrachtung. Nur so konnten Anschauungen und Verhaltensweisen entstehen, die zu einer globalen Krise führten: die Glorifizierung eines fast unbeschränkten Gewinnmaximierungsprinzips, die Dominanz der Kapitalpriorisierung, höchst problematische Anreizsysteme für Führungskräfte, Kreditvergaben an kreditunfähige Menschen. Manchmal wurden auch durchaus sichtbar werdende und angebotene Steuerungschancen durch ein wirklich menschengerechtes Wirtschaften an den Rand geschoben.²⁹

Dies zeigt, wie wichtig jetzt und in Zukunft das Angebot eines „ethischen Managements“ ist und wie sehr die Werte im Personalmanagement, ganz besonders aber im Bildungsverständnis neu zur Geltung gebracht werden. Die klassische Tugendlehre, wie sie auch in der Katholischen Soziallehre zum Ausdruck kommt, gibt für das Einüben einer neuen Verantwortung viele Stützen und Hilfen. Was geschehen ist, darf nicht einfach fatalistisch oder wie ein Naturgesetz hingenommen werden. Ein produktiver Nebeneffekt der Krise könnte die Einsicht sein, dass Führung ohne Ethos ein Widerspruch in sich selbst ist.

Anmerkungen

¹ Impulsreferat bei der Bundeskonferenz der Wirtschaftsjunioren am 2. September 2011 in der Rheingoldhalle in Mainz; bisher unveröffentlicht.

² Enzyklika „Laborem Exercens“ von Papst Johannes Paul II. über die menschliche Arbeit. Zum neunzigsten Jahrestag der Enzyklika „Rerum Novarum“ (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 32), Bonn 1981, 3. Zur Enzyklika und zur Wertung der menschlichen Arbeit vor allem durch die Soziallehre vgl. P. Knorn, Arbeit und Menschenwürde. Kontinuität und Wandel im Verständnis der menschlichen Arbeit in den

kirchlichen Lehrschreiben von *Rerum Novarum* bis *Centesimus Annus*, Leipzig 1996, zu „*Laborem Exercens*“ bes. 131–161 (Lit.).

³ Vgl. dazu und zum gesamten Thema meine umfangreiche Ausarbeitung: *Der Schatten des „Homo oeconomicus“*. Zur Notwendigkeit einer integrativen und lebensdienlichen Ethik des Wirtschaftens (2008); im vorliegenden Band S. 394–410.

⁴ Vgl. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 32.

⁵ K. Lehmann, *On the Primacy of labour over capital*, in: *The Pontifical Academy of Social Sciences, The Meaning of the Priority of Labour*, Vatican 2004, 24–26. – Ich erlaube mir, in diesem relativ kurzen Beitrag mehrere eigene Publikationen anzuführen, in denen manche Aspekte ausführlicher dargestellt werden und in denen weiterführende Literatur zu finden ist.

⁶ Vgl. vor allem K. Lehmann, *Die Verantwortung des Unternehmers im Licht der Katholischen Soziallehre*, in: Ders., *Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten. Reflexionen und Positionen*, Freiburg i. Br. 1993, 422–436 (diverse weitere Abdrucke von erweiterten und aktualisierten Fassungen sowie Auszügen).

⁷ K. Lehmann, *Notwendiger Wandel der Sozialen Marktwirtschaft? Reflexionen aus der Sicht der katholischen Kirche*. Vortrag bei den Ludwig-Erhard-Lectures am 13. Juni 2002 in Berlin, hg. von der Initiative Neue soziale Marktwirtschaft, Köln 2002 (diverse weitere Abdrucke).

⁸ Vgl. neben anderen K. Lehmann, *Wegweiser für die Wirtschaft*. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz und Bischof von Mainz, Kardinal Karl Lehmann, über den Vorteil ethischen Handelns für Unternehmer, in: *Capital. Das Wirtschaftsmagazin*, 43 (2004), Nr. 16 vom 22. 7.–4. 8. 2004, Hamburg, 58. Vgl. auch Ders., *Wegweiser der Wirtschaft*. Über den Vorteil ethischen Handelns für Unternehmer und den Beitrag der Kirchen, in: *Student Business Magazin*, Ausgabe Winter 2004/2005, Sankt Gallen (CH) 2005, 22–24.

⁹ Vgl. in aller Kürze O. Höffe (Hg.), *Lexikon der Ethik*, München ⁵1997, 306–309 (Lit.); K. Stock, *Tugend*, in: *Evangelisches Soziallexikon*. Neuausgabe, hg. von M. Honecker u. a., Stuttgart 2001, 1621–1624; P. Stemmer, R. Schönberger, O. Höffe und Ch. Rapp, *Art. Tugend I–III*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Basel 1998, 1532–1570. Ausgewählte Texte der klassischen Tradition finden sich bei O. Höffe, *Lesebuch zur Ethik*. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart, München 1998, 80 ff., 85 ff., 92 ff.; R. Spaemann, *Ethik-Lesebuch*, München 1987, 25 ff., 307 ff. Etwas breiter gefasst ist die Auswahl von U. Wickert, *Das Buch der Tugenden*, Hamburg 1995; R. Malkowski (Hg.), *Von Tugenden und Lastern*, Frankfurt 1987; vgl. auch A. W. Müller, *Was taugt die Tugend? Elemente einer Ethik des guten Lebens*, Stuttgart 1998; K. P. Rippe und P. Schaber (Hg.), *Tugend-Ethik*, Stuttgart 1998 (eine ausgezeichnete Einführung); D. Mieth, *Die neuen Tugenden*, München 1984. L. Kerstiens, *Verbindliche Perspektiven menschlichen Handelns*, Stuttgart 1983, 65 ff., 197 ff.; E. Schockenhoff, *Theologie der Freiheit*, Freiburg i. Br. 2007; O. Höffe, *Lebenskunst und Moral. Oder macht Tugend glücklich?*, München 2007, 126 ff.; J. Fellsches, *Tugend* sowie D. Borchers, *Tugendethik*, in: H. J. Sandkühler (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie III*, Hamburg 2010, 2781–2784, 2784–2790 (umfangreiche Lit.).

¹⁰ Vgl. besonders zu Aristoteles, *Die nikomachische Ethik*, hg. von O. Höffe, Berlin 1995; O. Höffe (Hg.), *Aristoteles-Lexikon*, Stuttgart 2005, Stichwort „*arete*“, 76–80.

¹¹ Dazu grundsätzlich J. Pieper, *Über das christliche Menschenbild*, München ⁵1952,

11 ff., 17 ff. Zur theologischen Trias vgl. Th. Söding, *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus – Eine exegetische Studie* (Stuttgarter Bibelstudien 150), Stuttgart 1992.

¹² Zur Rehabilitierung der Tugend, in: *Gesammelte Werke*, Bd. III: *Vom Umsturz der Werte*, Bern ⁴1955 (Erstveröffentlichung 1913), 13–33.

¹³ *Wesen und Wandel der Tugenden*, Frankfurt ²1975. Diese Schriften sind jetzt gesammelt zugänglich in der Ausgabe der „Werke“ als Bd. IV: *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre*, Hamburg 1996 (mit einem wichtigen Nachwort des Herausgebers B. Wald). Vgl. auch die Gesamtbibliografie mit Register in Bd. VIII, Hamburg 2004. Zur Sache vgl. auch H. Fechtrup u. a. (Hg.), *Nachdenken über Tugenden*, Bd. III der Dokumentation der Josef Pieper Stiftung, Münster 1997 (darin J. Pieper über die Entstehung seiner sieben Tugendschriften).

¹⁴ *Werke in acht Bänden*, Bd. 4: *Schriften zur Philosophie, Anthropologie und Ethik. Das Menschenbild der Tugendlehre*, Hamburg 1996; *Das Viergespann*, München 1964 u. ö.; Jetzt auch unter dem Titel: *Über die Tugenden*. Mit einem Vorwort von J. Rau, München 2004.

¹⁵ Vgl. vor allem die in Anm. 9 genannten Werke.

¹⁶ Vgl. nur A. MacIntyre, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt 1987. Zur Information auch K. P. Rippe und P. Schaber, *Tugendethik* (wie Anm. 9), 7 ff., 217 ff. (Lit.). Im Übrigen vgl. zur evangelischen Tradition K. Stock, *Grundlegung der protestantischen Tugendlehre*, Göttingen 1995 (Lit.).

¹⁷ Vgl. dazu A. Honneth (Hg.), *Kommunitarismus*, Frankfurt 1993; V. Weber, *Tugendethik und Kommunitarismus*, Würzburg 2002 (Lit.), 94 ff., 102 ff., 124 ff., 142 ff.; M. Walzer, *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*, Frankfurt 1996, 171 ff.; vgl. besonders Ch. Taylor, *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*, Frankfurt 2001, ²2002.

¹⁸ *Summa Theologica II II q. 47, art. 1.* – Vgl. dazu W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Hamburg ²1980, 40 ff., 157 ff., 215 ff., 227 ff.; E. Schockenhoff, *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Mainz 1987.

¹⁹ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologica II II q. 58, art. 1.* Zur ersten Einführung O. Höffe, *Gerechtigkeit*, München 2001, 30 ff.; J. Rawls, *Gerechtigkeit als Fairness*, Frankfurt 2003, 183 ff.; H. Lüthy, *Tugend und Menschenrechte*, Zürich 1989.

²⁰ Ausführlicher zum Thema vgl. K. Lehmann, *Ausgleichende Teilhabe an den Lebensmöglichkeiten der Menschen. Über den gar nicht so selbstverständlichen Begriff der Sozialen Gerechtigkeit* (Eröffnungsreferat bei der Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz im September 2006); im vorliegenden Band S. 369–393.

²¹ Vgl. K. Lehmann, *Zivilcourage als christliche Tugend und Formen des Widerstands*, Gedächtnisvorlesung Weiße-Rose am 21. Januar 2010 in der Ludwig-Maximilians-Universität in München, in: *Fluchtpunkt Fundamentalismus? Gegenwartsdiagnosen katholischer Moral*, hg. von St. Goertz, R. B. Hein und K. Klöcker, Freiburg i. Br. 2013, 381–401.

²² Vgl. H. Rumbach-Thome, *Kirchliche Konsumkritik und Grundzüge einer Christlichen Ethik des Konsums*, Inauguraldissertation zur Erlangung der Würde eines Doktors der Theologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum, Internetveröffentlichung: <http://www-brs.ub.ruhr-uni-bochum.de/netahtml/HSS/Diss/RumbachThomeHeike/diss.pdf>.

²³ Vgl. dazu K. Lehmann, Zusammenhalt und Gerechtigkeit, Solidarität und Verantwortung zwischen den Generationen, in: Ders., Zuversicht aus dem Glauben. Die Grundsatzreferate des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz mit den Predigten der Eröffnungsgottesdienste, Freiburg i. Br. 2006, 440–471.

²⁴ Vgl. auch F. Ricken, Allgemeine Ethik, Stuttgart 2003, 225–238, 240 f.; Ders., Gemeinschaft – Tugend – Glück. Platon und Aristoteles über das gute Leben, Stuttgart 2004, 7 ff., 59 ff., 64 f., 74, 115 ff., 127 ff.

²⁵ Augustinus, De Moribus Ecclesiae Catholicae 1, 25, 46.

²⁶ Dazu K. Lehmann, Das christliche Menschenbild und die Grenzen der Wissenschaft, in: W. Frühwald (Hg.), Blaupause des Menschen. Streitgespräche über die beschleunigte Evolution, Berlin 2009, 143–176 (die Erstaufgabe erschien unter dem Titel „Das Design des Menschen“, Göttingen 2004); Ders., Gibt es ein christliches Menschenbild, in: Ecce Homo! Menschenbild – Menschenbilder, hg. von W. Vossenkuhl, Stuttgart 2009, 121–139.

²⁷ Vgl. den Text: Demokratie braucht Tugenden. Gemeinsames Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur Zukunft unseres demokratischen Gemeinwesens (Gemeinsame Texte Nr. 19), Hannover/Bonn 2006.

²⁸ Vgl. zur Erläuterung K. Lehmann, Geleitwort bei der Vorstellung (s. Anm. 27), gemeinsam mit Bischof Wolfgang Huber, in: Demokratie braucht Tugenden. Gemeinsames Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur Zukunft unseres demokratischen Gemeinwesens, hg. vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Gemeinsame Texte Nr. 19), Hannover/Bonn 2006, 5–7; Pressestatement ebenfalls dokumentiert in: KNA Dokumente Nr. 1 / Januar 2007, Bonn, 8–9.

²⁹ Zur grundlegenden Betrachtung vgl. K. Lehmann, Wirtschaft und Ethik. Überlegungen zum unternehmerischen Handeln aus Sicht der Kath. Soziallehre, Vortrag in der Veranstaltungsreihe „Standpunkte. Schott Forum zu Fragen der Zeit“ am 27. Mai 2010 in Mainz. Diesen Vortrag habe ich bereits in etwas anderer Form gehalten bei der Verleihung des Wirtschafts-Ethik-Preises in Pforzheim: Der Schatten des „homo oeconomicus“. Zur Notwendigkeit einer integrativen und lebensdienlichen Ethik des Wirtschaftens; vgl. im vorliegenden Band S. 394–410.

Freiheit braucht Ethik

6. Berliner Rede zur Freiheit am Brandenburger Tor¹

Eine Rede unmittelbar neben dem Brandenburger Tor stellt einen hohen Anspruch. Dabei weiß ich mich dankbar mit den fünf Rednern vor mir und ihren Ausführungen verbunden.

I. Zum Vorverständnis von Freiheit

Jeder hat eine konkrete Vorstellung von Freiheit. Dies soll nicht heißen, dass es nicht einen gemeinsamen Sinn von und für Freiheit gibt. Aber die Vorstellungen sind so verschieden wie die Lebensanschauungen der Menschen. Es ist darum auch eine intellektuelle Anstrengung, zu einem gemeinsamen Begriff der Freiheit zu gelangen, der eine überzeugende Aussagekraft hat und so etwas wie ein Auffangbecken für die einzelnen Optionen darstellt.

Die Freiheit ist vor allem ein Schlüsselbegriff der europäischen Neuzeit. Sie unterscheidet sich von anderen Epochen vielleicht gerade durch den Rang, den die Freiheit in ihrem Verlauf gewonnen hat. Ihr Verständnis ist freilich nicht einfach. Ich will wenigstens einige Mehrdeutigkeiten erwähnen.² Es gibt zunächst einmal Freiheit im emanzipatorischen Sinn, der vor allem auf die Unabhängigkeit bzw. die „Freiheit wovon“ zielt. Man wendet sich besonders gegen alle Zwänge, ob physisch, sozial oder auch geistig-moralisch. Diesem Verständnis steht ein mehr konstruktiver Begriff von Freiheit als Selbstbestimmung gegenüber. Es ist also eher die „Freiheit wozu“. Eine andere Mehrdeutigkeit betrifft die unterschiedlichen Bereiche, z.B. den Markt, zivil- und öffentlich-rechtliche Verhältnisse. Die personale Freiheit eines natürlichen Subjektes ist etwas anderes als die rechtliche und politische Freiheit. Manchmal ist die Freiheit auch als eine bereits gegebene Wirklichkeit verstanden, z.B. in einem Gemeinwesen die Gruppe der „Freien“; viele sehen aber im Stichwort Freiheit eine Forderung, einen Aufruf, einen Anspruch (z.B. auf Rechtsschutz), ja ein regelrechtes Fanal in Richtung einer Revolution. Darin liegt ein „Potenzial zu einer Universalisierung, die das Privileg gewisser Gruppen bricht und die Freiheit zum Merkmal jedes Menschen werden lässt. Als Vorrecht jetzt aller Menschen verliert es seine dis-

kriminatorsische Kraft: Mit der Abschaffung der Sklaverei wird jeder Mensch zu einem freien Rechtssubjekt.“³

Schließlich gibt es Stufen in der Realisierung von Freiheit. Manchmal verfügen einige bereits über die Freiheit. Andere müssen erst befreit werden. Dabei gibt es keine geradlinige Evolution von den wenigen zu den vielen. Vielmehr gibt es Rückschritte und Fortschritte, Brüche und Revolutionen. Freilich sind auch den Menschen in verschiedenen Situationen Stufen der Freiheit zu eigen, z. B. dem Kind in anderer Weise als dem Erwachsenen, dem Armen anders als dem Reichen, dem Kranken weniger als dem Gesunden. „Ferner hat jemand desto mehr Freiheit, je mehr er aufgrund von Intelligenz und Erfahrung Handlungsmöglichkeiten sieht und je mehr aufgrund von Temperament und Charakter die Möglichkeiten auch zu ergreifen vermag. Weiterhin ist man um so befreiter, je weniger Zwänge die Gesellschaft und der Staat ausüben.“⁴ Man sollte auch eine letzte Bedeutung von Freiheit nicht verschweigen, die es seit den Griechen gibt. Nach Aristoteles ist frei, wer, statt an seinem Vermögen zu hängen, geizig zu sein oder es aber auch zu verschwenden, mit den äußeren Gütern und Ressourcen souverän umgeht, was sich dann auch durch Großzügigkeit und Freigebigkeit äußert. Dies ist ja der ursprüngliche Sinn von *liberalitas*, Liberalität.

II. Freiheit und ihre Entgegensetzungen

Es ist deutlich, dass bereits in der Antike das Verständnis der Freiheit mit verschiedenen Entgegensetzungen verbunden ist. Man wehrt sich gegen verschiedene Ketten, an die man gebunden ist oder wird. Damit sind Zwänge und Notwendigkeiten, „Schicksal“ und Zufall gemeint, aber auch Aberglaube und andere bestimmende Faktoren können die Freiheit behindern und erschweren. Dabei muss man sich hüten, rasch auf die sogenannte „innere Freiheit“ auszuweichen, wenn viele äußere Hindernisse das Freisein beeinträchtigen. Diese Reduktion auf die inwendige Freiheit erfolgt vor allem dann, wenn eine Gemeinschaft, wie z. B. die antike Polis, keine ausreichende Freiheit mehr gewähren kann.

In manchen Phasen der europäischen Geschichte wird diese Freiheit so verstanden, dass sie die Vollmacht ist, aus sich selbst zu handeln. Dadurch wird der Entscheidungscharakter freiheitlichen Handelns schärfer hervorgehoben. Die Freiheit bezieht sich im neuzeitlichen Denken vor allem auf das Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt und meint die negative und positive Ermöglichung, „zu tun, was er will“. Dieses Handeln unterscheidet sich vom unwillkürlichen Verhalten und bezeichnet in einem sehr präzisen

Sinne ein „Wollen-Können“. So ist der Mensch selbst Ursprung seines konkreten So-und-nicht-anders-Wollens.⁵

Nun muss man gewiss auch stets bedenken, dass der Mensch in der Spannung steht zwischen dem, was er erstrebt sowie bewirken möchte, und dem, was ihm real möglich ist. Es ist eigentlich eine Täuschung, wenn man die Freiheit allein für sich sieht und sie ganz abtrennt von Notwendigkeiten außer ihr. Die Freiheit beginnt nicht dort, wo die Notwendigkeit aufhört. Freiheit kann nicht in radikaler Absetzung von der Notwendigkeit definiert werden. Sie hat immer einen Bezug dazu und muss sich damit auseinandersetzen. „Nur die gründliche Verkenntung des Wesens der Freiheit kann so denken. Sie besteht und lebt, ganz im Gegenteil, im Sichmessen mit der Notwendigkeit – gewiss *auch* in dem, was sie ihr zuguterletzt abgewonnen hat und dann mit eigenem Inhalt erfüllen kann, aber mehr noch und *zuerst* im Abgewinnen selber mit all seiner Mühe und immer nur halbem Erfolg. *Die Abscheidung vom Reich der Notwendigkeit entzieht der Freiheit ihren Gegenstand*, sie wird ohne ihn genauso nichtig wie Kraft ohne Widerstand.“⁶

Wir brauchen aber auch den Bezug zur Natur als einer von uns unabhängigen Voraussetzung eines jeden Freiheitsgeschehens. Eine radikale Emanzipation von unserer Natur ist überhaupt nicht möglich. „Wir sind nicht nur, wer wir sein wollen, sondern auch, was wir immer schon sind. Wir können als Menschen nicht anders, als immer auch unsere Natur zu haben – in Freiheit ... Das bedeutet, jeder Versuch, ohne Bezug auf die Natur – in radikaler Emanzipation vom Natürlichen – frei zu sein, verkennt nicht nur das, was Freiheit eigentlich ist, sondern führt auch zu einem Rückfall in das bloß Naturwüchsige. Der Akt der Freiheit wird, wenn Freiheit absolut gesetzt wird, zu einem Akt bloßer Natur. Diesen Bezug der Freiheit auf die Natur nicht zu sehen, bedeutet daher letztlich, Freiheit zu negieren. Alles wird dann nichtig oder – je nach Perspektive – gleichgültig, Ausdruck oder Gegenstand der Willkür oder beliebigen Macht.“⁷ Nichts anderes sagen Theodor W. Adorno und Max Horkheimer: „In dem Augenblick, in dem der Mensch das Bewusstsein seiner selbst als Natur sich abschneidet, werden alle die Zwecke, für die er sich am Leben erhält, der gesellschaftliche Fortschritt, die Steigerung aller materiellen und geistigen Kräfte, ja Bewusstsein selber, nichtig.“⁸

III. Gegenwärtige Herausforderungen der Freiheit

Damit sind wir in der Lage, verschiedene Herausforderungen der Überzeugung aufzugreifen, dass der Mensch frei sei. Dies sind hauptsächlich die

Absolutsetzung der Freiheit, die Beschränkung von Freiheit und die deterministisch motivierte Leugnung der Freiheit.

Ein Beispiel der *ersten* Herausforderung, der Absolutsetzung der Freiheit, finden wir im frühen Denken von Jean-Paul Sartre.⁹ Freiheit ist für ihn nicht eine Eigenschaft des Menschen, sondern gleichbedeutend mit Existenz. Der Mensch muss sich immer wieder schaffen. Er ist nichts anderes als das, zu dem man sich selbst geschaffen hat. Er ist ein Produkt seines eigenen Tuns. Der Mensch wird nur durch das Handeln bestimmt: „In Wirklichkeit kann der Mensch nur handeln; seine Gedanken sind Entwürfe und Verpflichtungen, seine Gefühle Unternehmungen; er ist nichts anderes als sein Leben, und sein Leben ist die Einheit seiner Verhaltensweisen.“¹⁰ Es gibt keine Natur des Menschen, es gibt kein Wesen, das diesem Handeln vorausliegt. Die Existenz ist der Essenz vorgeordnet, also umgekehrt wie in der Tradition, die die Essenz der Existenz voraussetzt. Der Mensch ist nach Sartre immer frei, weil er wählen kann, ob er sein Schicksal resigniert hinnimmt oder sich dagegen auflehnt.¹¹

Die Wirklichkeit erscheint somit nur als mögliches Objekt des menschlichen Eingreifens und als Resultat des menschlichen Handelns. Wir haben schon darauf hingewiesen, dass der Mensch sich nicht einfach der Auseinandersetzung mit so etwas wie Notwendigkeit entziehen kann, dass er auch immer wieder die Natur voraussetzen muss, in die alle Vernunft verflochten ist; schließlich wird noch zu zeigen sein, wie auch eine radikale Emanzipation aus der Gemeinschaft mit anderen nicht möglich ist. Wir stehen immer schon in einem Verhältnis der Verantwortung zu anderen Menschen, die eben nicht nur die „Hölle“ für uns sind, wie Sartre meinte.¹²

Eine *zweite* Herausforderung für das Verständnis von Freiheit ist die Beschränkung, die sie immer wieder erfährt. Wir haben dies schon früher im Blick auf das Verhältnis zur „Notwendigkeit“ und zur „Natur“ erörtert. Die Beschränkung fällt aber besonders ins Gewicht, wenn wir auf das Gebiet der Politik schauen. Die Freiheit wird gerade auf dem politisch-gesellschaftlichen Feld durch eine vielfache Bedrohung in Frage gestellt und bedrängt. Der Terrorismus seit dem 11. September 2001 und die folgenden politischen Entscheidungen haben z.B. das Spannungsverhältnis zwischen Sicherheit und Freiheit verschärft. Um der Sicherheit willen muss die Freiheit der Bürger beschränkt werden.¹³ Die größere Sicherheit kann oft nur auf Kosten der Freiheit des einzelnen Menschen erreicht werden (vgl. auch die Auseinandersetzungen über die „informationelle Selbstbestimmung“). Diese Spannung gehört wohl zu jeder Betrachtung der Freiheit im Horizont der sozialen und politischen Situation der Menschen. Sie hat einen klassischen Ausdruck gefunden in der Formulierung von Jean-Jacques Rousseau: „Der Mensch ist

frei geboren, und überall liegt er in Ketten.“¹⁴ Dies schafft im Verständnis der Freiheit im Blick auf die gesellschaftliche Situation ein unübersehbares Pathos, geradezu einen Aufruf zur revolutionären Auflehnung.

Eine *dritte* Herausforderung besonders für das heutige Bedenken der Freiheit bezieht sich hinsichtlich ihrer Herkunft auf die immer wieder im Lauf der Neuzeit geäußerte Überzeugung, dass besonders die menschliche Willensfreiheit in Wirklichkeit nur sehr eingeschränkt oder gar nicht existiere, sondern durch und durch determiniert sei.¹⁵ In den letzten Jahren ist diese Ansicht vor allem durch einige Vertreter der Neurowissenschaften und besonders der Hirnforschung vertreten worden.¹⁶ Hier kann dieses Problem nicht eingehend behandelt werden. Als Beispiel sollen die gewiss extremen, aber nicht singulären Äußerungen von Wolfgang Prinz dienen: „Die Idee eines freien menschlichen Willens ist mit wissenschaftlichen Überlegungen prinzipiell nicht zu vereinbaren ... Ich halte das Ich für ein soziales Konstrukt.“¹⁷ Wir seien jedenfalls nicht die freien autonomen Subjekte, für die wir uns halten. Die Willensfreiheit sei letztlich eine Illusion. Selbstverständlich gibt es neben dieser extremen Position viele Zwischentöne. Gewiss haben die Neurowissenschaften unser Menschenbild verändert und erweitert. Die Komplexität des Zusammenspiels der rund hundert Milliarden Nervenzellen ist jedoch viel größer, als dass man sie mit einem einzigen Begriff, z. B. der Illusion, genügend umschreiben könnte. Jedenfalls gibt es Experimente, z. B. von Benjamin Libet und Alvaro Pascual-Leone, die zeigen, dass es für komplexe Handlungen, die aus einem vielstufigen Abwägungsprozess entstehen, durchaus eine Annahme von Willens- oder Handlungsfreiheit gibt.¹⁸ Ich weise im Übrigen darauf hin, dass extreme Anschauungen auch für andere menschliche Grunderfahrungen Konsequenzen haben, z. B. für Verantwortung, Scham, Schuld und letztlich Menschenwürde. Dass dies Konsequenzen hat für unser Rechts- und Moralsystem, sei nur erwähnt.¹⁹ Es gibt gewiss nicht nur einen einzigen Zugang des Menschen zu sich selbst. Mindestens gibt es eine Objekt- und eine Subjektperspektive. In jedem Fall stehen wir immer wieder vor einer vieldimensionalen Wirklichkeit des Menschen.

IV. Das Phänomen der Freiheit: Wesensmitte und Dimensionen

Nachdem die Herausforderungen für ein heutiges Verständnis der Freiheit wenigstens angedeutet worden sind, besteht nun die Notwendigkeit einer eingehenderen Reflexion auf das Phänomen der Freiheit. Dabei muss man sich der bereits am Anfang genannten Schwierigkeiten bewusst bleiben. Man

kann Freiheit nicht unmittelbar aufweisen. Sie ist ein Reflexionsbegriff, der eher verschiedene Einsichten und Erkenntnisse zusammenfasst. Wir sind auch gewohnt, bei der Dominanz naturwissenschaftlicher Erkenntnis etwas allein durch den Rückgang auf Ursachen zu erklären. Die Tat der Freiheit lässt sich aber mit einem solchen Denken nicht erfassen.

Was menschliche Freiheit ist, kann man wohl nur verstehen, wenn man ihr ihre ganz bestimmte Struktur belässt. Im Grunde gehen wir oft noch von einem allmächtigen Verständnis von Freiheit aus, wie es sich vielleicht am deutlichsten bei J.-P. Sartre zeigte. Dahinter steht ein Begriff von Subjektivität, die viele Bedingtheiten der menschlichen Existenz abgestreift hat. Deshalb ist es wichtig, die Endlichkeit menschlicher Freiheit hervorzuheben. Theologisch sprechen wir von Kreatürlichkeit.²⁰ Die verschiedenen Dimensionen der menschlichen Freiheit lassen sich auf diesem Weg besser erfassen. Sie sollen nun wenigstens stichwortartig entfaltet werden.

Der Mensch zählt in der zeitgenössischen Anthropologie als ein – biologisch verstanden – „Mängelwesen“, das nicht so instinktsicher gelenkt wird wie viele Tiere. Es ist jedoch ein Vorteil, dass der Mensch nicht in eine begrenzte Umwelt hineingebannt ist, sondern dass er über das angestammte Milieu hinaus eine Orientierung besitzt. In diesem Sinne ist die Weltoffenheit des Menschen eine wichtige Voraussetzung seiner Freiheit.²¹ Er kann einen Spielraum von alternativen Möglichkeiten des Verhaltens erkennen und eine davon auswählen. Der Mensch kann die Ziele und Wege seines Lebens ohne äußeren Zwang entwickeln und kann bewusst und freiwillig etwas wollen oder nicht wollen. Die eigenen Kräfte erlauben es eben, das auszuführen, was er will. Diese Öffnung des Menschen über seine Umwelt hinaus und das Transzendieren über sie zeigen nicht nur die Stellung des Menschen im Gesamt aller Dinge, sondern sind auch eine Voraussetzung des Menschseins, darin die Freiheit wurzelt. In diesem grundlegenden Sinn gehören ganz besonders die Möglichkeiten der Wahl und der Entscheidung zu den herausragenden Qualifikationen des Menschen. Dabei durchläuft seine Freiheit gewiss ein sehr differenziertes System von Stufen, angefangen von noch relativ spontanen Handlungen bis zu tiefen Bindungen, die ein ganzes Leben prägen können.

Diese Offenheit des Menschen reicht durch seine Anlage auch in den Bereich des Unendlichen. Insofern ist jedem Freiheitsakt ein unbedingtes Moment eingestiftet.²² Aber wir können als endliche Menschen nie nur oder in absoluter Weise frei sein. Der Akt der Freiheit ist ein Vollzug, der immer schon in einem Verhältnis zur Mit- und Umwelt steht. Endliche Freiheit ist auf diese Faktoren des Lebens überhaupt verwiesen. Sie ist deshalb immer auch von einem Verhältnis, einer Beziehung zu dem, was ist, geprägt. Wir

haben dies im Blick auf so etwas wie „Notwendigkeit“ und „Natur“ bereits gesehen. Diese Perspektive zeigt uns auch deutlich, dass der Mensch seine Freiheit nicht bloß vom schöpferischen Entwerfenkönnen her verstehen darf; er steht auch nicht nur in der Natur, sondern immer schon in einer Geschichte, aus der er kommt („Herkunft“) und die er bei aller Zukünftigkeit seines Lebens und Wirkens, freilich in verschiedener Weise, mitnimmt. Die Philosophie des 20. Jahrhunderts hat gegenüber allen idealistischen Versuchen, sich wie ein absolutes Wesen zu gebärden, diese „Befindlichkeit“ und Verwurzelung in Natur und Geschichte als Signatur menschlicher Endlichkeit neu entdeckt.²³

Wir können uns nicht einfach aus der Gemeinschaft mit anderen Menschen emanzipieren. Dies gilt schon in einem sehr realen und buchstäblichen Sinn. Fast immer ist ein anderer Mensch in unserer Nähe, nebenan, nimmt einen festen Platz ein. Damit begrenzt er uns auch. Dies ist aber nicht nur so gemeint, dass wir an einer beliebigen Ausdehnung unserer Existenz mit ihren Möglichkeiten begrenzt sind. Das Verhältnis zu anderen Menschen ist nicht einfach neutral. Auch in dieser Hinsicht hat das Denken in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine tiefgreifende Neuentdeckung des Anderen, des Du und des biblisch verstandenen Nächsten vollzogen. Gerade die Dialogik des jüdischen Denkens hat hier zu einer Wende in unserer Einstellung geführt.²⁴ Wir haben zum Anderen stets auch die Verpflichtung der Verantwortung. Besonders Emmanuel Lévinas mahnt immer an diese grundlegende Verpflichtung, die wir dem Anderen gegenüber haben. „Der Empfang des Anderen, der Anfang des sittlichen Bewusstseins ist es, der meine Freiheit in Frage stellt ... Das sittliche Bewusstsein empfängt den Anderen ... Die Moral beginnt, wenn sich die Freiheit, statt sich durch sich selbst zu rechtfertigen, als willkürlich und gewalttätig empfindet.“²⁵

Dies hat auch zur Konsequenz, dass wir in unserer Lebenswelt denselben Raum der Freiheit miteinander teilen, was mit der Leiblichkeit des Menschen zusammenhängt. Unsere Freiheit vollzieht sich im Medium raumzeitlicher Wirklichkeiten. Damit wird ein „innerer“ Akt ein leibhaftiger, der dem Eingriff von außen offensteht. Es ist damit auch der eine offene Raum gegeben, in dem Subjekt und Welt, Subjekt und Subjekt kommunizieren. „Freiheit vollzieht sich unbeschadet ihrer ursprünglichen Subjektivität in einem gemeinsamen Raum der Einheit geschichtlicher Subjekte. (...) Jede Freiheitstat des einen verändert daher die vorgegebenen objektiven Möglichkeiten der Freiheitstat des Nächsten, erweitert, verändert, begrenzt den Freiheitsraum des Anderen, und zwar im voraus zu dessen freier Setzung.“²⁶ Dieser Freiheitsraum ist sowohl in individueller als auch in kollektiver Hinsicht geschichtlich variabel und in einer kontinuierlichen geschichtlichen

Bewegung. „Zwar soll jeder in diesem einen Raum wirklich einen Raum seiner Freiheit haben, aber Größe und Eigentümlichkeit dieses Freiheitsraumes, der dem Einzelnen eingeräumt wird, sind in einer dauernden geschichtlichen Veränderung begriffen und können nie ein für allemal festgelegt werden. Es gibt keine Instanz in der Welt, die diesen Raum autonom und dauernd und ganz verplanen könnte. Die unverfügbare Pluralität handelnder Subjekte impliziert auch eine allerletzte Unplanbarkeit des Freiheitsraumes, schon darum, weil selbst in einem allertotalitärsten System wenigstens ein Subjekt planend sein müsste und nicht adäquat geplant sein kann.“²⁷

Freiheit ist also nicht allein die Eigenschaft eines individuellen Subjekts, das ausschließlich allein für sich bestehen und begriffen werden könnte. Ein Mensch allein kann nicht frei sein. „Freiheit ist nur dort möglich, wo Freiheit sich anderer Freiheit öffnet ... Das Kommerzium der Freiheit ist transzendental früher als das Subjekt, und im Begriff des Subjekts ist der Begriff der Intersubjektivität als der transzendental-logisch frühere Begriff schon enthalten.“²⁸ Dadurch ist nicht nur die eigene Freiheit präsent, sondern auch die andere Freiheit wird bejaht. Freiheit begründet sich auch dadurch, dass sie eine solche andere Freiheit bejaht. Darin liegt natürlich der bekannte Imperativ Kants begründet: „Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“²⁹ Oder mit anderen Worten: „Es ist nicht genug, dass wir unserem Willen, es sei aus welchem Grunde, Freiheit zuschreiben, wenn wir nicht ebendieselbe auch allen vernünftigen Wesen beizulegen hinreichenden Grund haben.“³⁰ Dies setzt einen engen Zusammenhang zwischen Freiheit und Sittlichkeit voraus. Das Grundgesetz jeder Gemeinschaft ist in diesem Sinne die Anerkennung der Freiheit eines jeden in ihr. Darin gründen die Prinzipien der Solidarität und der Subsidiarität, aber auch jede Staatsverfassung. „Doch das Kommerzium der Freiheit geschieht nicht im geschichtslosen Raum einer totalen oder jenseitigen Welt, sondern im geschichtlichem Raum einer öffentlichen und allgemeinen Rechtsordnung, die die Freien ebenso schaffen wie sie ihrer bedürfen.“³¹ Wenn man die Teilung dieses einen Freiheitsraumes nicht beachtet, gewinnt man keinen Sinn für die notwendige Kommunikation in diesem Raum. Deshalb ist Freiheit eben auch ein „Kommunikationsbegriff“.³² Ohne diese Eigenschaft wird Freiheit maßlos, erscheint als Fluch, als Last und eben auch als Überforderung.

Dies zeigt noch auf ein weiteres Element endlicher Freiheit. Es ist nicht zufällig, dass die Freiheiten – bewusst im Plural – lange Zeit den Begriff der Freiheit in der eher abstrakten Form des Singular überlagern. Sie sind ein Ausdruck dafür, wie die Freiheit sich konkret, geschichtlich und in Be-

ziehungen realisiert. Konkrete Freiheiten können dann allerdings auch nicht Freiheit schlechthin, also die transzendente Freiheit erschöpfen. „Konkrete Freiheiten sind ambivalent; einerseits sind sie die Konkretionen oder die Objektivierungen wirklicher Freiheit, andererseits sind diese ihre Konkretionen unter Bedingungen gestellt. Insofern der wirklichen Freiheit aber ein transzendentes Moment der Unbedingtheit innewohnt, ist eine konkrete Freiheit immer erfüllte und unerfüllte Offenheit zugleich. Diese Ambivalenz ist strukturell bedingt; d. h. sie ist geschichtlich nicht aufhebbar. Darum ist der Staat, der die totale Befreiung des Menschen zu bringen vorgibt, ebenso schlecht wie jener, der die geschichtliche Befreiung des Menschen verhindert oder rückgängig macht; die wirkliche Freiheit des Menschen wird die Ambivalenz von unbedingtem Sich-Öffnen und endlich erfüllendem Gehalt nicht überspielen können. Jedwede wirkliche Freiheit enthält die Dimension, durch die sie über ihre eigene Konkretion hinaus offen ist und über sich hinausweist; diese Defizienz charakterisiert sie als endliche Freiheit. Gleichwohl wohnt jedem Akt der Freiheit die Bejahung der eigenen Unbedingtheit inne. Darin liegt ein Anspruch und ein Vorgriff auf vollkommene Freiheit. Solcher Anspruch und Vorgriff bedeuten, jedwedes Sich-Öffnen der Freiheit auf Freiheit hin in seiner geschichtlichen Konkretion zugleich festzuhalten und loszulassen.“³³

Damit ist auch deutlich geworden, dass Freiheit, mindestens aus einer solchen Sicht, nicht einfach identisch ist mit einem landläufigen Individualismus. Gewiss ist dieses Verständnis der Freiheit, das hier zu entfalten versucht wurde, identisch mit Subjekthaftigkeit, Kreativität, Selbstbestimmung und auch personaler Unverwechselbarkeit, mit Mut zu Neuem und zu unangepasster Wachheit. Aber es widerspricht nicht einer grundlegenden Solidarität, einem Teilen der Lebenschancen, einer Ordnung und Bindung, die die eigenen Interessen und Bedürfnisse relativiert. Es darf nicht vergessen werden, dass jede Inanspruchnahme und Erweiterung des Freiheitsraumes für den einen unvermeidlich die Begrenzung des Freiheitsraumes eines Einzelnen oder auch vieler zur Konsequenz hat. Entscheidend ist aber, dass man den einen endlichen Freiheitsraum sinnvoll und gerecht unter allen verteilt. „Das wahre Problem besteht darin, dass die Forderung nach Freiheit, die reale Forderung nach größerem Freiheitsraum ist, selber unvermeidlich auch eine Bedrohung der Freiheit des anderen, eine Verringerung von dessen Freiheitsraum impliziert. Ein liberalistischer Liberalismus will dies nicht sehen. Er tut so, als ob ein Kampf für Freiheit reine Bemühung um Befreiung von Fesseln sei. In Wahrheit aber ist z. B. die Freiheit der Propaganda einer bestimmten Idee und Haltung in der Öffentlichkeit unweigerlich eine Bestimmung, Veränderung, Verengung meines Freiheitsraumes ... Die libertinisti-

sche Freiheit jedes, für jedwedes die Freiheitssituation aller in Anspruch zu nehmen, wirkt wie eine Art geheimer Gehirnwäsche, von anonymen Mächten vorgenommen, die zwar die Freiheit nicht notwendig aufhebt, aber den Freiheitsraum verändert und einengt im voraus zur freien verantwortlichen Entscheidung des Einzelnen ... Ein libertinistischer individualistischer Liberalismus ist, ob er es weiß oder will oder nicht, die implizite Leugnung des Freiheitsraumes der anderen.“³⁴

V. Der Preis für die Freiheit in der Moderne ist die Ethik

Wir haben von der Veränderung und dem Wandel des Freiheitsraumes gesprochen. Dies verlangt eine weitere Darlegung. Er hat sich erheblich erweitert z. B. durch die Folgen der technisch-zivilisatorischen Errungenschaften, die Emanzipation der Geschlechter, den Abbau der gleichen verpflichtenden Strukturen des gesellschaftlichen Lebens, der dazu gehörenden Tabus und auch der gültigen Gepflogenheiten. Reisen in die ganze Welt und die Präsenz der Medien allüberall beschleunigen diesen Prozess.³⁵

Ob diese Erweiterung des Freiheitsraumes damit auch schon gleichsam von selbst einen echten Zuwachs an Unabhängigkeit und Selbstbestimmung bedeutet, steht auf einem anderen Blatt. Wir haben zwar z. B. mehr Auswahlmöglichkeiten, aber es ist dabei auch vieles vorgegeben. Unser Freiheitspielraum ist durch anonyme Mächte, eine gigantische Werbeindustrie und viele subtile Verführungen infiziert, die bewusst heimlich auch das Reich des Unbewussten in uns zu bestimmen versuchen. Unkontrolliert wird die öffentliche Meinung gelenkt, es werden raffiniert Vormeinungen produziert, Konsumbedürfnisse geweckt, die oft gar nicht einem wirklichen Bedarf entsprechen. Es gibt auch populistische Inszenierungen in der Politik, die eine gewaltige Macht freisetzen, wenn sie entfesselt werden.³⁶ Es wird dadurch auch eine Stimmung erzeugt, aus der heraus Menschen dazu aufgestachelt werden, egoistisch eigene Anliegen durchzusetzen, ohne an die Folgen für das Gemeinwesen zu denken. Private Interessen im Nahbereich finden dabei besondere Aufmerksamkeit. Politische Bildung, Medienpädagogik und Verbraucherberatung wollen Hilfen geben, um solche Verschleierungen aufzudecken.

Es gibt also eine eigentümliche Verflechtung der Erweiterung und der Einengung des Freiheitsraumes. „Beide ... stehen so in einem seltsam-rätselhaften Abhängigkeitsverhältnis, weil die Ursachen der Erweiterung des Freiheitsraumes (Rationalität, Technik, Automation und Entwicklung der Sozialität des Menschen) auch ebenso viele Möglichkeiten, ja Faktizitäten bieten,