

Philosophie der Freiheit*

Von Luigi PAREYSON (Turin)

1.

Man kann nicht sagen, daß, als vor sechzig Jahren Heideggers Antrittsvorlesung „Was ist Metaphysik?“ erschien, die damalige Situation ein leichtes Verständnis gestattet hätte. Sie stellte das Problem des Nichts; doch für die damals herrschenden Philosophien, für den Idealismus in Italien, den Bergsonismus in Frankreich und die Phänomenologie in Deutschland, war das Nichts kein Problem, sondern kaum mehr als das Glied einer logischen Entgegensetzung. Obgleich ich, wie ich gestehen muß, von der Schrift, als ich sie in den dreißiger Jahren studierte, einen sehr enthusiastierenden Eindruck empfing, war ich von einem gründlichen Verständnis noch weit entfernt. Selbst Heidegger war sich der erneuernden Kraft seiner Schrift möglicherweise nicht völlig bewußt. In der Tat fühlte er das Bedürfnis, mehrfach auf sie zurückzukommen. Heute, nach so vielen Jahren, kann man sie, glaube ich, als einen entscheidenden Schritt auf dem Wege der Verwirklichung der Philosophie der Freiheit, die das wahre Programm der modernen Philosophie von Descartes bis Fichte war, ansehen. Diesem Programm entgegen stand eine zunehmende Verengung des Bereichs der Freiheit auf das Gebiet der Moral und eine unvollständige Ablösung ihres Begriffs von dem der Notwendigkeit, so daß es nicht realisiert, sondern verfehlt wurde. Doch eben, als die neuzeitliche Philosophie zu ihrem Abschluß kam, wurde das Problem in vielverheißender Weise von neuem gestellt, und zwar von Schelling. Ich bin überzeugt, daß sich aus der unterschwelligen, aber eindeutigen Entwicklungslinie, die Heidegger mit Schelling verknüpft, wichtige Aufschlüsse ergeben. Auch wird das eigentliche Problem der Freiheit nur dann gestellt, wenn man sie nicht, wie es die neuzeitliche Philosophie ohne fruchtbares Ergebnis getan hatte, auf die Notwendigkeit bezieht, sondern auf das Nichts, das Heidegger so treffend thematisiert hat.

Heidegger hat erneut die fundamentale Frage in den Vordergrund gerückt: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ – eine Frage, die zuerst Leibniz gestellt hat. Dieser aber, der die größere Einfachheit des Nichts gegenüber der höheren Vollkommenheit des Seins erkannte, blieb in seiner Lösung mit der Aufstellung des Prinzips des zureichenden Grundes auf einer strikt metaphysischen Ebene. Heideggers Fragestellung ist der Einstellung der heutigen Zeit weit angemessener, die die Erfahrung des Nihilismus gemacht hat, für die

* Ins Deutsche übersetzt von Reinhard Lauth.

Faszination des Nichts empfänglich und von Existenzangst durchdrungen ist. Insofern kommt Heidegger mehr von Schelling her, der diese „letzte verzweifelungsvolle Frage“ als die Grundfrage betrachtete. Zwei Ideen Kants sind es, die Schelling zu diesem Punkt geführt haben: das Erhabene, das man ganz besonders bei der Betrachtung des Sternenhimmels erlebt (der schon Pascal bei der Vorstellung der unendlichen Räume mit Schrecken erfüllte), und der „Abgrund der Vernunft“, wie Kant ihn nannte, jener Schwindel, der uns ergreift, wenn wir vor dem Unendlichen verweilen, die Betäubung, die uns erfaßt, wenn wir an der Schwelle der Ewigkeit stehen, der Schwindel am Rande des Schlundes, der sich auftut, wenn man sich Gott vorstellt, wie er sich die beunruhigende Frage stellt: „Alles kommt von mir, aber woher komme ich?“

Hegel blieb für all das unempfindlich. Seine Gleichsetzung des Vernünftigen und des Wirklichen ließ für den Abgrund keinen Platz. Der absolute Idealismus, der auf dem Begriff des notwendigen Seins, dieser Säule des neuzeitlichen metaphysischen Rationalismus, fußt, behält für das Nichts und die Freiheit nicht einmal einen Spalt offen. Was Wunder, daß der Anblick des gestirnten Himmels Hegel völlig kalt ließ. Die Sterne schienen ihm der „Aussatz des Himmels“ und Kants Zeilen über das Erhabene unerträglich „Tiraden“. So zog auch jene außergewöhnliche Seite, auf der Kant vom „Abgrund der Vernunft“ schreibt, nie seine Aufmerksamkeit auf sich, eine Seite, die bei einem so rationalen und behutsamen, sagen wir es frei heraus, bei einem so trockenen und farblosen Schriftsteller doch etwas Ungewöhnliches darstellt.

Verglichen mit diesem harten und kompakten Rationalismus dürfte der Ausblick Schellings und Heideggers der heutigen geistigen Einstellung näherstehen, die für die dunklen und beunruhigenden Seiten der Existenz so sehr aufgeschlossen ist. Freilich muß man Schelling erst von allen Resten der Bemühung, die Idee der Notwendigkeit zu berücksichtigen, und Heidegger von der dornigen Problematik, die Beziehung zwischen dem Nichts, dem Sein und dem Seienden zu klären, gelöst haben. Dann erst erreicht uns von dem ersten her das distinkte Echo der Freiheit in dem, was sie eigentlich ist, und vom letzteren her die unverfälschte und ursprüngliche Vorstellung des Nichts.

Um den reinen Begriff der Freiheit wiederzugewinnen, ist es angezeigt, sich erneut mit den drei Kategorien der Modalität zu befassen, d. i., wie bekannt, die der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit. Die bedeutendste von diesen ist zweifellos die Wirklichkeit. Die Möglichkeit ist nur der von der Wirklichkeit abgelöste und ihr hinterstellte Schatten der Wirklichkeit; und die Notwendigkeit ist eine Wirklichkeit, die so hartnäckig an sich festhält, daß sie in sich vermauert bleibt. Die Wirklichkeit hingegen ist gelöst und leicht, sowohl von Vorgefühlen als auch von innerer Schwere frei, weder von der Möglichkeit vorausverkündet noch durch die Notwendigkeit bedingt. Zum einen bricht sie, wo sie auftritt, aller Voraussicht zuvorkommend, herein, zum anderen hat sie keinen bestimmten Grund ihres Seins, und kein Gewicht, das an ihr hängt, fixiert sie. Es genügt nicht, von der Wirklichkeit zu sagen, daß sie kontingent ist, was ja noch einen Rückverweis auf die Notwendigkeit und vor allem auf die Möglichkeit einschließt. Von der Wirklichkeit bloß als reiner Wirklichkeit kann man nicht sagen,

daß sie ist, weil sie möglich war, auch nicht, daß und warum sie *nicht nicht sein kann*, sondern nur, daß sie frei ist, weil sie ist. Sie ist absolut grundlos und unbegründet. Sie hängt gänzlich an der Freiheit, die kein Grund, sondern ein Abgrund ist, oder vielmehr ein Grund, der sich ständig als Grund negiert.

Insofern die Wirklichkeit an der Freiheit hängt, kann sie in ihrer Grundlosigkeit bzw. ihrer Ungegründetheit erkannt werden. Vom Gesichtspunkt ihrer Grundlosigkeit erscheint sie als ein *Überschuß*, als wahres Geschenk, das sie einer großzügigen Freigiebigkeit verdankt, als ein Mehr, das bewundernswert ist. Wer dies an ihr sieht, macht sich zum Zeugen der Schöpfung und nimmt teil an der Bewunderung, die Gott selbst für sein soeben vollbrachtes Werk bezeugt hat und die der Psalmist zu bezeugen nicht aufhört: Tu es Deus qui facis mirabilia. Durch ihre Unbegründetheit zeigt uns andererseits die Wirklichkeit ihre Schattenseite: das Leben erscheint als Verdammnis; es bewirkt ineins Überdruß an der Existenz und Bedauern, aus der Inexistenz herausgetreten zu sein: „Es ist besser, nicht zu sein, als zu sein.“ Das ist das $\mu\eta\ \phi\upsilon\nu\alpha\iota$ der griechischen Lyriker und Tragiker, das „Besser ist es, nicht geboren zu sein...“ des Sophokles und des Theognis, das non nasci Silens. Es ist die Klage Jobs, nicht sogleich aus dem Mutterschoß *ad tumulum*, ins Grab gewandert zu sein – lauter Äußerungen, die ihren schrillen Widerhall in der neuzeitlichen und der zeitgenössischen Dichtung finden: *Pues el delito mayor / del hombre es haber nacido. – Quel crime avons-nous fait pour mériter de naître? – 'Twere better Charity / To leave me in the Atom's Tomb. – Not to be born is the best for man. – el horror de ser y seguir siendo* – um nicht von dem uns wie ein Eishauch anwehenden schrecklichen Schrei zu sprechen, der von Shakespeare zu Conrad forthallt: *The horror! the horror!* – und um nicht an unseren Leopardi zu denken, den dieses Thema, das er zum Herzstück seiner Inspiration gemacht hat, zu einem durch und durch hell-sichtigen Nihilismus geführt hat. Schon von sich aus erweckt somit die Wirklichkeit Staunen und Schrecken, Angst und Wundern; diese Zweideutigkeit gehört wesentlich zu ihr. Die Kehrseite des Seins ist das Nichts. Immer begleitet die Ontologie eine Me-ontologie, die deren untrennbare andere Seite ist.

Was befindet sich auf dem Grunde dieses Abgrundes der Freiheit? Was in ihr zu ergründen, ist die Philosophie berufen? Nicht nur die Zweiseitigkeit der Wirklichkeit, Gegenstand der Ekstase und der Erschütterung zu sein, sondern auch die Duplizität der Freiheit, stets ineins positiv und negativ zu sein, die sich zu behaupten und zu bestätigen trachtet, aber zugleich fähig ist, sich zu verneinen und sich zu verirren. Verneinung mit allen ihren Seiten, vom Grenzwert einfachen Nichtseins bis zur absoluten Negativität des Bösen, vom wirksamen und tätigen Nichts bis hin zu den Qualen des Leidens! Hier ist das zweideutige Doppelantlitz Gottes, der ineins Gott des Zornes und Gott der Gnade ist, zürnender und am Kreuze leidender Gott. Mit einem Wort, hier ergibt sich die dramatische Situation des Menschen, der sich in dieser Mehrsinnigkeit verirrt hat, die erst in der Tragödie ganz offenbart, was sie bedeutet, jenseits der sterilen Antithesis von Optimismus und Pessimismus. Dies sind ja doch Begriffe, die auf derselben Ebene operieren und aufs engste miteinander verkoppelt sind, so daß man immer vom einen auf den anderen zurückgeworfen wird, mehr psychologische als onto-

logische Begriffe, die eben deshalb recht ungeeignet sind, die menschliche Grundsituation zu deuten.

2.

Mit diesen Überlegungen ist ein Zugang geschaffen, den ursprünglichen Bezug zwischen Freiheit und Nichts zu erforschen. Dieser erscheint mir als das Grundproblem unserer Tage; doch muß man leider feststellen, daß die Philosophie in dem langen Zeitraum ihrer Geschichte nur wenig Rat zu geben gewußt hat. Ja, die Philosophie hat im Laufe der Jahrhunderte sich entschieden dagegen gewehrt, die Frage des Übels und der Freiheit anzugehen, weil diese sich nicht in eine Sicht einfügen wollen, die alles erklären soll. Die philosophische Vernunft trägt das, was sich ihrem Willen, alles zu verstehen, entzieht, schlecht; sie neigt dazu, an all dem, was sie bei ihrem Unternehmen stört, rasch vorüberzueilen, es zu minimalisieren, ja, es zu vergessen und zu unterdrücken.

Die Philosophie hat das Übel auf diese Weise verstehen wollen, es aber in Wahrheit nur unterschlagen, sei es wegen seiner radikalen Unerklärbarkeit, sei es wegen der in Ansatz gebrachten Rationalität. Wo sie sich mit dem Übel konfrontiert sah, hat sie es entweder gänzlich geleugnet, wie in den großen rationalistischen Systemen, oder seinen Unterschied zum Guten herabgesetzt, ja aufgehoben, wie im heute so weit verbreiteten Empirismus. Oder sie hat es minimalisiert, indem sie es als bloße Beraubung und als Mangel interpretierte. Oder schließlich hat sie es einer harmonischen Gesamtordnung eingefügt, indem sie ihm eine bestimmte Funktion zuwies zufolge einer Dialektik, die selbst Satan für einen Mitarbeiter hält, den Gott braucht. Die Theodizee hat aus Gott und dem Bösen Gegenpole eines Dilemmas gemacht, das jeweils den einen oder das andere ausschließt, statt zu verstehen, daß man beide nur zugleich ansetzen kann. So verlor das Übel seine brennende Aktualität und seine Virulenz, und so konnte sich über das ganze Problem der Schleier einer vergessenden und erschlaferten Unbesorgtheit breiten.

Gegenüber der unverfälscht aufgefaßten Freiheit hat die Philosophie stets ein offenes Mißtrauen, ja sogar gewisse Befürchtungen bekundet. Es muß freilich zugegeben werden, daß die tief erfaßte wahre Freiheit ein Gefühl des Mißbehagens und der Furcht im Menschen erzeugt. Dostojewski hat dies mit unvergleichlicher Klarsicht in seiner *Legende vom Großinquisitor* gezeigt, die die Unfähigkeit der Menschen aufdeckt, die furchtbare Last der Freiheit zu tragen, die Christus ihnen geschenkt hat. In der Tat ist diese Freiheit wie die der Dämonen grenzenlos. Sie erweist sich nicht nur als eine unerträgliche Last, sondern als etwas äußerst Gefährliches. Denn die Freiheit ist allerdings unbegrenzt oder sie ist es nicht. Sie anerkennt kein Gesetz und keine Grenze, wenn sie sie nicht akzeptiert hat. Sie bekundet sich zuallererst in dem Vorbehalt, daß sie zustimmen *oder* sich verweigern könne. Sie macht nicht einmal vor Gott halt; sie vindiziert sich das Recht, selbst Ihn in Frage zu stellen. Und allerdings wäre das kein Gott, der ihr dieses Recht versagen würde und nicht wollte, daß sie von ihm Gebrauch macht. Gott

begibt sich von sich aus bewußt und willentlich in die Gefahr des Risikos, dem er sich dadurch aussetzt, daß er verlangt, daß die Antwort des Menschen auf seine Forderung absolut frei gegeben erfolgt. Gott hat sich in die Bedingung gefügt, daß er die Rebellion nur dann verurteilen kann, wenn er vorhergehend ihre Möglichkeit nicht verhindert, weil sie die Alternative zu jener anderen Haltung ist, in der sich der Gehorsam zu verwirklichen vermag und Wert erhält. Niemand wird leugnen, daß es besser ist, daß das Böse freiwillig begangen wird, als daß das Gute bloß erzwungen geschieht. Ein erzwungenes Gutes hebt sich selber auf, denn gut im wahren Sinne ist nur, was frei erfolgt, wo auch das Böse getan werden könnte. Auf der anderen Seite erhält das freiwilllich begangene Böse sein eigenes Korrektiv in sich, nämlich eben die Freiheit, aus der eines Tages auch das Gute entspringen kann. Nichtsdestotrotz hat ein schwächlicher Spiritualismus die Freiheit so gedacht, daß sie bloß in der Eigengesetzlichkeit bestehe, in der Meinung, andernfalls sei sie nicht Freiheit, sondern Ungebundenheit. Ein solcher bequemer und kurzsichtiger Optimismus mag Unbedarfte beruhigen, er erweist sich aber als gänzlich unbekannt mit der tragischen Seite der Freiheit, die, wohlwissend, daß sie Heil und Verderben bringen kann, die schwere Verantwortung übernimmt, jedes Gesetz in Frage zu stellen und nur das anzunehmen, was sie frei bejaht hat.

Auch daß Gott absolut freier Herr sei, ist von der Philosophie mit Befürchtungen und Verdacht vernommen worden. Dies beweist die Tatsache, daß die Vorstellung von einer unbeschränkten Freiheit Gottes ziemlich selten anzutreffen ist und häufig von der Hypothese eines Genius malignus begleitet wird. Gegen die Vorstellung eines freien Gottes gilt es sich zu verteidigen. Sie bringt nicht nur eine beunruhigende Ungewißheit hinsichtlich Seines Verhaltens zu dem Menschen, sondern auch einen beängstigenden Mangel an deutlicher Unterscheidbarkeit des Guten vom Bösen mit sich. Um nun in dieser Hinsicht Sicherheit zu finden, nimmt die Philosophie zu dem bekannten Intellektualismus ihre Zuflucht, in Gott Vernunft und Willen zu unterscheiden und den letzteren dem ersteren unterzuordnen, ohne zu überlegen, daß die Vernunft Gottes entweder wahrhaft Seine Vernunft und dann mit seinem Willen identisch ist, oder wirklich von ihm verschieden und dann nichts anderes als die verabsolutierte menschliche Vernunft ist. Daß Gottes Wille absolut frei ist, heißt nicht, daß Er launenhaft wäre oder zufällig wollte, so als ob Er fallweise anders entschiede oder es sich jeweils „einfallen“ ließe, das eine statt des anderen zu wollen. So verhält sich ein schwacher und schwankender Wille, nicht aber ein überlegener Herrscherwille, wie man den göttlichen Willen denken muß. Anders als für die Philosophie ist für die Religion der Wille Gottes weder der Vernunft noch dem Zufall unterworfen; vielmehr entscheidet Sein Wille völlig eigenmächtig. Die Bibel wird nicht müde zu versichern, daß Gott stets tut, was Er will. Aber deshalb ruft Gott in uns nicht überwiegend Angst und Beunruhigung hervor; vielmehr weckt Er in uns das Vertrauen, sich ihm völlig hinzugeben.

Auf die besagte Weise hat die Philosophie versucht, sich von den Gegebenheiten zu befreien, die einer rationalen Auffassung im Wege standen. Sie hat dem Bösen seine Gewalt und der Freiheit ihre Macht genommen, denen die Religion

ihre bedrängende und provozierende Unmittelbarkeit gelassen hat. Um nun diese Probleme angemessen anzugehen, bleibt nichts anderes übrig, als eine philosophische Interpretation des Mythos zu versuchen, wie er sich in Kunst und Religion darstellt. Man sollte ihn aber nicht als Fabel oder Legende verstehen, die erst zu entmythologisieren und in eine rationale Sprache zu übersetzen wäre, sondern als Bekundung nicht objektivierbarer Wahrheiten, die sich nur offenbaren, indem sie sich ineins verhüllen, und die nur in dieser Weise gesagt werden können. Und es ist philosophisch bedeutsam, daß sie nur so ausgesprochen werden können! Kurzum, es geht um eine Hermeneutik der religiösen Erfahrung, deren Ziel es sein muß, deren tief menschliche Bedeutung zu erhellen und aus dieser einen philosophischen Sinn zu ziehen, der in hohem Maße allgemein ist und allgemeinverständlich gemacht werden kann, so daß alle Menschen, Gläubige wie Ungläubige, vom Interesse daran ergriffen werden, wenn sie ihn nicht gar bejahen müssen.

3.

Nichts aber ist dazu geeigneter als der biblische Bericht der *Genesis*. Aus ihm geht hervor, daß Gottes erste Tat, die Erschaffung der Welt, ein freier Akt par excellence war, ein völlig ungeschuldeter, souveräner Ratschluß, eine Tat der Freiheit und Großzügigkeit zugleich, die ihren Quellpunkt in Gottes Selbstbejahung hat, zugleich aber überschwenglich verschwenderisch ist. Diesem Akt liegt jedoch unzweifelhaft eine noch ursprünglichere Freiheitstat voraus, der absolute Urakt, durch den Gott Seinen eigenen Ursprung gesetzt hat. Es ist wahr, daß ein rabbinischer Text jede Untersuchung in dieser Hinsicht verbietet: „du darfst nur von dem Tage an forschen, an dem die Welt geschaffen worden ist“. Das erste Wort der *Thora* ist *beresit* d. i. „im Anfange“, dessen erster Buchstabe *beth* nach rechts, d. i. nach der Seite hin geschlossen ist, von der man im Hebräischen zu lesen beginnt, während er nach links, in die Richtung, in die das Lesen fortgeht, geöffnet ist. So soll auch die Untersuchung erst mit der Schöpfung beginnen, nicht vor ihr. Doch berichtet derselbe Text vom Protest des Buchstaben *aleph* dagegen, daß nicht er gewählt wurde, den Schöpfungsbericht zu eröffnen, obwohl er der erste des Alphabets sei. Gott aber habe ihm geantwortet: „Wenn ich auf dem Sinai das Gesetz geben werde, werde ich mit dir beginnen.“ Und tatsächlich heißt es dort: „Ich bin der Herr, dein Gott“; das Wort „ich“, *anochi*, hat als ersten Buchstaben *aleph*. Man darf daraus wohl folgern, daß auch die rabbinische Theologie auf ein Ereignis hindeutet, das ursprünglicher als die Schöpfung ist, auf Gottes – der von Sich „Ich“ sagt – Selbstbegründung. Sie ist der absolute Anfang, der Urakt der Selbstbegründung. Die Schöpfung ist also nicht die erste Manifestation der Freiheit Gottes, sondern eben jene Selbstsetzung der Freiheit, der Akt, in welchem die ursprüngliche Freiheit sich selbst affirmiert, die totale Identifizierung von Gott und Freiheit, die Geburt der positiven Freiheit, die die Schöpfung begründet.

Die Freiheit ist erster Anfang, Beginn schlechthin. Sie begründet sich selbst.

Anfang der Freiheit ist die Freiheit selbst. Nichts als sie selbst geht ihr voraus, sie ist Selbstsetzung. Sie ist durch die Plötzlichkeit ihres Beginns charakterisiert. Sie folgt auf nichts, das ihr vorausgegangen wäre, und nichts dergleichen erklärt ihre Selbstbegründung. Sie gleicht einer glatten steilen Wand, die keine Ansatzpunkte bietet. Keine Erwartung zieht sie herbei; sie wurde von keiner Vorbereitung antizipiert. Sie bricht gleich einer unvorhergesehenen Explosion jäh herein. Auf diese Wesensbeschaffenheit spielt man an, wenn man immer wieder vom „Nichts der Freiheit“ spricht. Zu sagen, daß die Freiheit aus sich beginnt, heißt nichts anderes als, daß sie aus dem Nichts beginnt. Das Urplötzliche ihres Beginns kann nur als ein Hervorgehen aus dem Nichtsein gedacht werden, und man kann die Freiheit nur als an das Nichtsein grenzend denken. Der Ausdruck „das Nichts der Freiheit“ ist bedeutungsvoll, weil er die Freiheit in eben dem Momente, wo sie sich positiv realisiert, mit einer Negation in Bezug bringt.

Wie die Freiheit zugleich *Anfang* und *Wahl* sein kann zu verstehen, ist der unzugänglichste und schwierigste Punkt ihrer Problematik. Als reiner Anfang ist die Freiheit ein solches Beginnen, das nicht zu beginnen aufhört. Aber der so verstandene Anfang ist zugleich schon eine Wahl, insofern die Freiheit auch nicht anfangen, nicht aus dem Nichtsein hervorgehen konnte, und insofern sie aufhören d. i. in das Nichtsein zurückkehren kann, aus dem sie hervorgegangen ist. Schon im ersten Anfangsmoment liegt die Alternative beschlossen: die Freiheit kann aus dem Nichtsein hervortreten oder in ihm verbleiben, sie kann sich selbst behaupten oder in ihr Nichts zurückfallen. Der eigentliche Wert dieses Anfangens und Sichbehauptens erwächst gerade aus der gegenwärtigen Möglichkeit, daß sie nicht beginnen, daß sie ausbleiben konnte. Ihre Selbstaffirmation gewinnt ihren Wert aus der gegensätzlichen Möglichkeit, sich zu negieren. Schon im Augenblick ihres Anhebens spaltet sie sich, trennt beide, und zeigt eben dadurch, daß sie nur als Wahl, als Entscheidung angesichts einer Alternative Freiheit ist. Sie ist also in sich zweifach, zweiseitig und zweideutig. Diese innere Entzweiung erklärt sich aus der Gegensätzlichkeit zweier möglichen Bestimmungen, der Positivität und der Negativität, positiver oder negativer Freiheit – Freiheit zu sein, die sich setzt und behauptet, oder Freiheit, die sich negiert und selbst zerstört. Ja, die Freiheit ist der einzige Ursprung der Zweiheit, der Gegensätzlichkeit und des Widerstreits, denn es gibt keinen anderen Widerstreit, keinen anderen Gegensatz, keine andere Gespaltenheit als die Alternative, die die Freiheit als Anfang und Wahl zugleich in sich selbst mitbringt.

Die Freiheit ist somit, was sie ist, nicht ohne die Verneinung. Aber die Verneinung als möglicher Endpunkt einer Wahl ist ganz etwas anderes als die Verneinung als initiales Nichtsein der Freiheit. Dies letztere ist eine reine Grenze, die Frontlinie entlang dem Nichtsein, eine Nichttätigkeit, aus der es herauszukommen gilt. Jene andere ist ein Nichts, in das man sich stürzen kann, ein wirkmächtiges Nichts, gegen das man ankämpfen muß, wo eine tätige Verneinung droht, die siegreich sein könnte. Zwischen beiden liegt ein Qualitätssprung; das initiale Nichtsein hat seinen ihm eigenen Negativitätsquotienten vergrößert und ist nunmehr als das Böse eine Gegenkraft und zerstörerische Macht geworden. Dies ist die Arithmetik der Freiheit: Nichtsein + Freiheit = dem Bösen. Die Kraft der

Freiheit ist von der Art, daß sie das ruhige, stehende Nichts in ein dynamisches und aktives, die Leere des Nichtseins in eine Potenz des Bösen, das, was zuvor eine einfache Grenze war, in eine vernichtende Kraft, einen bloßen Ausgangspunkt in eine verheerende Negativität verwandelt. Hier soll nicht, wie man vielleicht glauben könnte, das Nichts und das Böse auf einfache Verneinung zurückgeführt werden – das wäre eine höchst schwache Reduktion! – vielmehr geht es um die Einsicht, wie aus der puren Verneinung die aktive Verneinung zu entspringen vermag. Es geht um das Problem des Bösen und des Nichts. Darin ist die Freiheit sowohl wohltätige schöpferische Energie als auch todbringende zerstörerische Kraft, ontologische, die Wirklichkeit bereichernde Erhöhung ebenso wie das All durchrasender und seine Grundfesten erschütternder Wirbel, strahlender Impuls des Lebens ebenso wie verhängnisvoller, dem Tode entgegentreibender Schlag.

Damit wird der gesuchte ursprüngliche Bezug zwischen Freiheit und Nichts ersichtlich. Die negative Grenze der Freiheit verwandelt sich sogleich in eine wirkliche eigentümliche Berührung mit dem Nichts, welche nur eine Freiheitsphilosophie, keine Seinsphilosophie, zu erhellen vermag. Nicht das Sein berührt das Nichts; die wirkliche ursprüngliche Berührung hat zwischen der Freiheit und dem Nichts statt. Wo sich das Problem des Nichts stellt, da ist Freiheit im Spiel, und umgekehrt. Die Berührung des Nichts ist keine Eigentümlichkeit der bloßen Freiheit gegenüber Alternativen, sondern der Freiheit, die aus sich heraus Wahl ist. Die Freiheit kann nur positiv sein, wenn sie die Möglichkeit, zu verneinen, erfaßt hat und ausschlägt, und sich damit als Sieg über das Nichts und das Böse erweist. In einer Seinsphilosophie, welche die Alternative, die der Wahlmöglichkeit innerlich ist, nicht sieht, gibt es nur eine einige kompakte Positivität, die keinen Raum mehr für das Nichts läßt und in der sich folglich das Böse aufs Nichtsein, auf Mangel und Beraubung reduziert findet, was jedoch nur eine betrügerische „Aufhebung“ bedeutet. Für eine Philosophie der Freiheit hingegen ist das Nichts keine Randerscheinung, nichts oberflächlich Erfasstes, sondern es ist von zentraler, tiefster Bedeutung. Da verdient nur das den Namen des Positiven, was auch Negatives hätte sein können, den Namen des Guten nur das, was das Wagnis eingegangen ist, auch Böses werden zu können. Jeder dieser Begriffe besteht nur durch Beziehung auf den anderen, und dies nicht infolge logisch-dialektischer Notwendigkeit, sondern aufgrund der wirkmächtigen, lebendigen Kraft der Freiheit, die wählend beide zu realisieren vermag. Aus der Freiheit kommt das Gute und aus ihr behauptet es sich, aber aus der Freiheit kommt auch das Böse und breitet sich aus.

Die positive Freiheit kann also nur aus der Bindung an die ursprüngliche Berührung der Freiheit mit dem Nichts hervorgehen; und sie besteht in der absolut ersten Tat – Anfang und Wahl zugleich – durch die Gott Sein eigener Ursprung ist und sich als Urpositivität setzt. Im unvordenklichen Dunkel des Unvorhersehbaren entzündet sich ein Licht: ein Wille, der sich selbst will und sich vollzieht. Das ist Gott, das ist die Freiheit, die sich in einem ersten Akt bejaht, da sie sich hätte verneinen können, und dergestalt positiv und alle Verneinung besiegend hervorgeht. Nichts ist dramatischer als dieser Akt, in dem Gott sich selbst-

begründet; es ist der Kampf zwischen dem Willen und Begehren Gottes, sich selbst zu behaupten und zu sein, und der drohenden Gefahr, daß das Nichts und das Böse obsiegen. Eben in diesem Kampf spielt das Böse seinen höchsten Trumpf in dem Umstand aus, daß hier die Selbstbegründung Gottes selbst gefährdet ist und das Risiko eingeht, zu scheitern. Die Positivität Gottes geht aus der Überwindung des Bösen in der ursprünglichen Wahl hervor, durch die es endgültig verworfen wird. Eine ungeheure, schreckenerregende Handlung, mit der die Entscheidung der Alternative: entweder positive Freiheit oder Sieg der Verneinung, fällt – Sieg über das Böse oder Sieg des Bösen – Gottes Sein oder „das ewige Nichts“. Wenn man sagt „Gott ist“, so sagt man nichts anderes als „Das Gute ist bejaht“.

4.

Gott ist der Sieg über das Nichts und das Böse, die Urpositivität, die die Macht der Verneinung zerschmettert hat. Doch eben damit tritt ein verwirrendes Moment auf, das alles durcheinanderzubringen droht: das Böse bei Gott. Den Blitzstrahl des Sieges Gottes verschleiert ein Vorhang, der finsternes Dunkel vor ihn zieht. Gerade um Positivität zu sein, muß Gott die Verneinung kennen und die reale Erkenntnis des Negativen besitzen. Gerade weil Er die negative Möglichkeit auszuschalten vermochte, muß sie Ihm gegenwärtig gewesen sein. Eben weil Er *sein will*, muß Er die Negativität, das Böse und das Nichts, die seine Existenz gefährdeten, überwunden haben.

Sagen zu müssen, daß das Böse zugleich mit Gott ist und daß Gott es begründet und eingeführt hat, ist gewiß verwirrend. Doch können diese Behauptungen um der Wahrheit willen nicht vermieden werden. Zunächst einmal ist zu sagen, daß das Böse mit Gott zugleich ist, weil es zu dem Ereignis Seiner Selbstsetzung gehört und eine gewisse Rolle in Seiner „Ankunft“ spielt, und weil es mit jenem unzeitlichen Akte geboren ist, in dem die Urfreiheit sich dadurch bejaht, daß sie die Alternative des Nichts vernichtet. Sodann, Gott hat das Böse in dem Sinne ins Spiel gebracht, daß er in Seinem Ursprung das anfänglich inaktive und leere Nichtsein in das tätige Nichts verwandelt hat, das das Böse ist. Er selbst hat es folglich in einem gewissen Sinne ins Universum eingeführt, in dem es ursprünglich nicht war. Freilich tritt mit der göttlichen Selbstsetzung das Böse als ein allsogleich Besiegtes ins Dasein, wird nicht als Realität, sondern nur als Möglichkeit eingeführt. Dem Bösen ist schon auf der Schwelle der Realität halt geboten, so daß es von sich aus nicht einzutreten vermochte; so wie es sich nur zeigte, wurde es unwirksam gemacht. Es gleicht einem Vergangenen, das nie gegenwärtig war, einer nie verwirklichten Phantasie. Doch das hebt nicht auf, daß es in Gott eine Spur hinterlassen hat, und eben diese nennen wir das Böse bei Gott. Es handelt sich nicht um eine düstere Seite oder um einen dunklen Grund in der Gottheit, vielmehr um eine Abschattung, um eine Art Verdunklung Seiner Herrlichkeit. Von der Alternative des Bösen her ist in Gott die Spur wie von einer uranfänglich verschütteten Möglichkeit, nachdem das Böse eine Niederlage erlitten hat und aufgrund der nicht erlangten Wirklichkeit zur Inaktivität verurteilt ist – ein

schwaches, unbestimmtes Indiz, ein schwindender Schatten, eine zur Ruhe und zum Schweigen gebrachte Möglichkeit. Und doch ist es stets von neuem beunruhigend Gegenwart. Es ist, als ob dieser unwirksame Rest doch noch eine Gefahr darstellen könnte, gewiß nicht von Gottes Seite her, der das Böse ab aeterno besiegt hat, doch von seiten eines Anderen her, der auftauchen und in dem verborgenen und in der göttlichen Tiefe schlummernden Bösen den Anreiz finden und seiner Einflüsterung Gehör schenken könnte, es in unseliger Weise wiederzubeleben und verderbenbringend zu verwirklichen.

Wie der biblische Bericht lehrt, ist dieser Wiedererwecker des Bösen der Mensch. Das Böse hat seinen Ursprung von Gott her, aber sein wahrer Urheber ist der Mensch, der ganz die Verantwortung für seine Verwirklichung trägt. Der Mensch ist nicht der Schöpfer der Verneinung, aber er gab und gibt ihr Wirklichkeit und macht sich zu ihrem Werkzeug. Die unerwartete Energie, die er bei diesem Unterfangen aufbringt, kommt aus seiner Freiheit, aus jener selben Freiheit, die *in Gott* das Böse zerschmettert und das Gute verwirklicht hat. Die von der (göttlichen) Freiheit schon besiegte Verneinung kann einzig von der (menschlichen) Freiheit neues Leben und neue Kraft erlangen. Diese Möglichkeit des Gebrauchs und Mißbrauchs der Freiheit offenbart das beeindruckende Reservoir von Negativität im Menschen und seine außergewöhnliche zerstörerische Potenz. Das dritte Kapitel der *Genesis* gibt eine abstoßende und erschreckende Schilderung der Wirrnis von Zweideutigkeit und Unbestimmtheit, Lüge und Verfälschung, unaufrichtiger Ausflucht und hinterlistiger Täuschung, die im Falle des Menschen hervortreten. Es ist schon erschütternd, daß der Mensch das in Gott zum Schweigen gebrachte Böse wiedererwecken *konnte*, doch es ist schwindel- und schreckenerregend, daß er es *wirklich getan* hat. Tief, dunkel, düster, ja, wir müssen sagen, unauslotbar ist der Abgrund des Bösen.

Zum Sturz des Menschen wirkten drei Momente zusammen: die Möglichkeit des Bösen, die in Gott verborgen gegeben ist; die Energie der Freiheit, die im Menschen nicht weniger wirkmächtig ist als in Gott; und ein Ausmaß an Negativität, das Gott gegenüber den Aspekt einer blasphemischen Haltung gewinnt. Daraus ging die Auflehnung des Menschen hervor. Worin aber genau besteht diese Rebellion? In dem Anspruch, die göttliche Selbstsetzung aus sich zu vollziehen, mit der Anmaßung des Menschen, Gottes Stelle einnehmen zu wollen, im Vertrauen auf die Verheißung der „alten Schlange“: *wehütem kelohim – eritis sicut dii*. Doch im Verlauf dieses wahnwitzigen, ungeheuerlichen Versuchs gelingt es dem Menschen nicht, Herr der Verneinung zu bleiben, die sich als Alternative zu dem von Gott gewählten Wege dargestellt und die Gott mit dem positiven Freiheitsakte, durch den Seine eigene Existenz ist, in die Flucht geschlagen hatte. Die Verneinung entwindet sich den Händen des Menschen und erhebt sich gegen ihn, der es gewagt hat, sie lebendig zu machen; und es gelingt ihm nicht nur nicht, Gott zu sein, er fällt sogar unter das Niveau der wahren Menschen. Er überläßt sich einem Geschick, das ihn in Verderben und Tod führt, zur Zerstörung seiner selbst und alles anderen. Nicht nur verwandelt der Mensch die in Gott gelegene reine Möglichkeit des Bösen in eine Wirklichkeit, deren Feuer verbrennt, er verkehrt auch die Positivität Gottes in eine Herausforderung, als ob

sie darauf ausginge, seine Freiheit zu provozieren, sie zur Auflehnung zu reizen und ihr den Weg der Übertretung zu suggerieren. So läßt Dostojewski seinen „heiligen Sünder“ in einer Steigerung des blasphemischen deutschen Titanismus am Beginn des 19. Jahrhunderts den Traum träumen, Gott zu stürzen, um seine Stelle einzunehmen, und so erklärt Nietzsche: „Hybris ist unsere Stellung zu Gott.“

Durch das Band, das die Freiheit ursprünglich mit dem Nichts verknüpft, ist sie jedenfalls eine schreckliche, Entsetzen erregende Macht: In Gott ist die Macht Seines Seins gegen das Nichts und das Böse, die Er überwunden hat, und Seines Sichsetzens als ursprüngliche Positivität, d. h. auf dem Throne Seiner Herrlichkeit, deren Schemel die Erde ist, zu sitzen; – im Menschen ist sie die Macht, sich mit seinem Willen ins Verderben zu stürzen, seine und alles anderen Zerstörung zu wählen und sich damit in den Feuer- und Schwefelsee zu versenken und in die äußere Finsternis hinauszugehen, wo Heulen und Zähneknirschen ist.

Die erste freie Tat war in Gott ein Akt positiver, im Menschen ein Akt negativer Freiheit, in maßlosem Gegensatz, in einem schauerhaften, irreversiblen Niedergang. Läßt sich dieser grauenhafte Verfall aufhalten und die Richtung, in die er geht, ändern? Kann die kosmotheandrische Tragödie, in der die Geschichte der Freiheit sich abspielt, im Guten enden? Wiederum ist es die Bibel, die im Alten ebenso wie im Neuen Testament das einzig effektive und damit entscheidende Heilmittel aufzeigt. Einzig die Religion vermag es, dem Leiden, in seinem Bezug zum Bösen, einen Sinn zu geben, dadurch daß sie es nicht so sehr als Last und Strafe, vielmehr als Sühne und Lösegeld versteht, mehr noch, daß sie es hiermit als Offenbarung des letzten Sinns aller Dinge sieht.

5.

In den dialektischen Konzeptionen des 19. und 20. Jahrhunderts ist die Macht des Negativen als des Motors der Geschichte gerühmt worden, doch wurde nicht genügend das wahre, eigentliche Böse, Schuld und Sünde, vom Leiden unterschieden. Das Böse kann nicht konstruktiv sein; auch noch so gesteigert, schlägt es doch niemals mit einer dialektischen Notwendigkeit ins Positive um. Es ist seines Wesens, zu verwüsten und zu ruinieren; seine Macht ist groß, aber nur im Zugrunderichten. Es ist nicht die Triebfeder des Fortschritts, sondern der Weg ins Verderben. Der positive Ausweg liegt hingegen ganz eigentlich im Leiden. Es ist die einzige Kraft, die der unermesslichen Gewalt des Bösen überlegen ist. Die Macht des Bösen ist groß, aber das Leiden vermag noch mehr. Es allein ist stärker als das Böse. Die einzige Hoffnung, das Böse zu überwinden, liegt im Leiden. Wie qualvoll und zerfleischend es auch wirkt, es ist die verborgene große Kraft dieser Welt. Es allein vermag jeder Art von zerstörerischer Intention die Stirne zu bieten und die todbringenden Auswirkungen des Bösen zu überkommen.

Leiden scheinen in erster Linie eine Strafe zu sein, die dem Menschen für seinen Sündenfall auferlegt wurde. Reduziert man sie aber nur darauf, so läuft man

Gefahr, sie zu einem Plus an Negativität zu machen, zu einem Übel, das dem Übel des Bösen noch hinzugefügt wird. In der wunderbaren Harmonie des Ganzen ist es jedoch weniger wichtig, daß das Böse bestraft wird, als daß es Erlösung finden kann. Die bloße Strafe wiegt nichts auf und gleicht nichts aus. Durch sie wird nur die strikte Gerechtigkeit befriedigt, die dann aber ihr Reich in einer trostlosen Wüste errichtet: *fiat iniustitia, pereat mundus*. Die bloße Strafe führt nicht aus dem Bösen heraus; sie kann den Übeltäter schlechter machen; sie kann ihn dahin führen, daß er sich mit verbissener Hartnäckigkeit in Unbußfertigkeit verschließt; sie kann zum Quellpunkt von Ressentiment, sie kann Anlaß zur Revolte, Ausgangspunkt einer Verhärtung im Bösen werden.

Als bloß erlittener Schmerz vermehrt die Strafe oft nur das Übel. Der Schmerz, der stärker als das Übel ist und es besiegt, ist der Schmerz der Sühne – ein Leiden, das akzeptiert, ja gewollt, sogar ersehnt und gesucht wird. Der Sünder, der an dieses Leiden vielleicht schon unter den dumpfen Qualen der Reue und in der Umkehr der beängstigenden Selbstprüfung gedacht hat, ersehnt es, wenn er sühnen will, um durch das Leiden die Schuld zu tilgen und für das, was er schuldet, zu zahlen; er verlangt nach ihm wie nach einer Geißel, die ihm heilsam sein kann, wie einen bitteren Kelch, der Linderung gewähren wird. Dann wird das Leid, ohne aufzuhören, Qual und Tortur zu sein, Balsam und wirkt Linderung. Der Sünder, wengleich im Kerker der Strafe, fühlt sich kraft der erlösenden Sühne durch sein Leiden befreit. Im Sühnen kann das zerreißenste Leid zur lichten Freude werden. Als Kolja erfährt, daß der schuldlose Dmitri Karamasow deportiert werden wird, ruft er aus: „Welch glücklicher Mensch!“ Ein solcher Wille zum Leiden hat nichts mit der trüben und zweideutigen Alchimie der *voluptas dolendi* oder mit der dunklen, wirren Lust des Masochismus zu tun, sondern bedeutet Wiedererlangung der ursprünglichen Reinheit und eine Irruption der Wahrhaftigkeit.

Hier tritt die Algebra des Leidens in ihrer ganzen Wirkmächtigkeit ein: Minus mal Minus gibt Plus. Das Böse *und* das Leiden zusammen erhöhen nicht das Ausmaß an Negativität im All, sie ergeben weder eine Verdoppelung noch eine Vervielfältigung des Übels, sondern sie heben es auf. Die Freiheit hat das Böse in die Welt eingeführt und mit dem Bösen das Leid – zwei Ausgeburten, die sich jedoch nicht neutralisieren oder summieren, sondern von denen die zweite die erste besiegt. Hier geht aus zwei Negativitäten eine Positivität hervor. Als er fiel, hatte der Mensch den göttlichen Selbstsprung selbst vollziehen wollen. Er ist dabei elend gescheitert. Jetzt erkennt er, daß die wahre Zweitsetzung der göttlichen Selbstsetzung das Sühneleid ist, das als solches das Böse besiegt.

Aber hier endet noch nicht, was der Schmerz vermag. Seiner eigenen erlösenden Kraft bewußt, wird das Leid zu einer Offenbarung: Es legt das schmerzzukende Herz der Wirklichkeit frei, es entschleiern das Geheimnis des Seins. Es lehrt, daß die Sühne die Bestimmung des Menschen ist und daß der Sühneschmerz, stärker als das Böse, dem Leben seinen Sinn gibt, ja, daß er die Seele des Alls ist. Das Leiden erweist sich als die Wende von der Negativität zur Positivität, als Angelpunkt der Freiheitsgeschichte, als der Schlüssel, der das Verständnis für das Schicksal des Menschen und die wahre Realität der Welt erschließt.

Woher diese Kraft des Schmerzes? Daher, weil auch Gott leidet. Ja, das Leiden ist Gott eigentümlich; *divinum est pati*. Gott will leiden! Die große Leere hat es vorbereitet, die in der Schöpfung verblieb, als Er sich aus ihr in sich zurückgezogen, als Er sich freiwillig begrenzt und beschränkt hat, um der Freiheit des Menschen Raum zu geben. Das Dasein der menschlichen Freiheit wurde durch ein wissentliches und willentliches Opfer Gottes ermöglicht. Als dann der Mensch Ursache des Fehlgehens der Schöpfung wurde, kam es zu einer ganzen Kette göttlichen Leides: zu dem Schmerz, das eigene Werk durch den Menschen verdorben zu sehen, feststellen zu müssen, daß der Mensch dem Verlangen nach Zustimmung und Mitwirken seinerseits nicht entsprochen und es enttäuscht hat, es kam zu dem Schmerz, Zeuge des Verderbens des Menschen sein zu müssen, dem Er doch das unschätzbare Vorrecht eingeräumt hatte, ein freies Wesen zu sein, es kam zu dem bewußt auf Sich genommenen Leiden der Inkarnation, durch die der Mensch erlöst werden soll, bis hin zur Aufnahme der Sühnelast, bis dahin, daß Er sich dem Tode unterzog und der Gottverlassenheit aussetzte und so in die Tiefe des Abgrunds der Verzweiflung hinabstieg. Das Mysterium des Leidens als der gemeinsamen Wurzel des Bösen *und* des Schmerzes, das nur die Religion zu enthüllen vermag, ist der Wille Gottes, für den Menschen zu leiden.

Im Sühneschmerz werden Gott und Mensch solidarisch. Nur im Leiden vermögen Gott und der Mensch ihre Anstrengung zu vereinen. Es ist von größter Tragik, daß Gott dem Menschen nur im Leid zu Hilfe kommen kann und daß nur im Leiden der Mensch Erlösung finden und sich zu Gott aufzurichten vermag. Eben gerade in diesem Gott und Mensch *gemeinsamen* Leiden offenbart sich der Schmerz als die einzige Kraft, der es gelingt, des Bösen Herr zu werden. Es ist ein Kernprinzip des tragischen Denkens, daß der Mensch nicht mit Gott in der Gnade zusammenwirken kann, wenn es nicht zuvor im Leiden geschehen ist; daß die Welt ohne den Sühneschmerz nicht zu verstehen wäre und das Leben absurd; daß ohne das Leiden der Böse unerlöst und die Freude unzugänglich bliebe. Kraft dieser Gemeinsamkeit des Leidens erweist sich die Qual als das lebendige Band zwischen Menschheit und Gottheit, als die neue *copula mundi*. Und deshalb ist das Leiden als der Wendepunkt der Umkehr vom Negativen zum Positiven anzusehen, als der eigentümliche Rhythmus unserer Freiheit, als Angelpunkt der Geschichte, als der Pulsschlag des lebendigen Lebens, als Verbindungspunkt zwischen Zeit und Ewigkeit. Endlich stellt es die Brücke dar, die *Genesis* und *Apokalypse*, Gottes Selbstbegründung und die Wiederherstellung des Menschen verbindet.

Das Prinzip des Leidens führt alle objektivistische und nur a priori deduzierende Metaphysik, jedes System, das nur darauf bedacht ist, sich in einer harmonischen Totalität abzuschließen, jede Seinsphilosophie, die nur auf ihre eigne Begründung bedacht ist, in eine Krisis. Das Leiden allein erschließt den Sinn der Freiheit und nur es offenbart das geheimnisvolle Ereignis, durch das Gott, die Menschen und die Welt in die tragische Geschichte des Bösen und des Leidens, des Schmerzes der Sünde und der Sühne, des Verlorengehens und des Heils involviert sind.