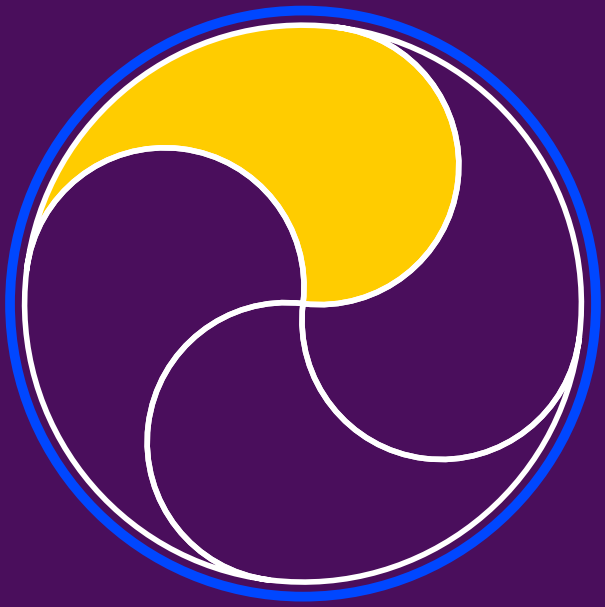


Freiheit

Sozialismus – Christentum

Um eine kommunikative Gesellschaft

Johannes Heinrichs



Autor
Johannes Heinrichs
https://johannesheinrichs.de

Verlag
Reflexivity Press
Lissabon
Edition Johannes Heinrichs

Neueste Fassung und Hinweise auf Korrekturen:
https://reflexivitypress.com/de/buecher/heinrichs-freiheit-sozialismus-christentum
Rückmeldungen:
feedback+jh.de.freiheit-sozialismus-christentum@reflexivitypress.com
Zum Cover: © Reflexivity Press, Kai Froeb.
https://reflexivitypress.com/de/ueber-uns/bildsprache/

Erstausgabe
Bouvier Verlag, Bonn 1978

Veröffentlichung
Gesammelte Werke, Band 4
2025
Seitengleiche Neuausgabe: Die Buchseiten sind unverändert aus der Vorlage übernommen, Titelei neu gesetzt.

© Copyright 2026 by Reflexivity Press, Lissabon.
Alle Rechte vorbehalten. Kein Teil dieses Werkes darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages vervielfältigt, verbreitet oder öffentlich zugänglich gemacht werden, soweit das Urheberrecht es nicht ausdrücklich erlaubt.
Text- und Data-Mining: vorbehalten (§ 44b Abs. 3 UrhG; Art. 4 Abs. 3 Richtlinie (EU) 2019/790).



Über den Autor

Johannes Heinrichs wurde 1942 in Rheinhausen (heute Duisburg) geboren. Als Jesuit studierte er Philosophie in Pullach und München. 1972 wurde er in Bonn mit *Die Logik der Phänomenologie des Geistes* promoviert, 1975 habilitierte er sich in Frankfurt.

Im März 1975 fand er in Paris die vier Stufen der Reflexion, die sein ganzes Werk tragen. In über vierzig Büchern hat er daraus eine Theorie der Handlung, eine fünfbändige Sprachphilosophie, eine Reflexions-Systemtheorie der Gesellschaft, den Vorschlag einer Demokratie mit vier Teilparlamenten und zuletzt eine Philosophie der Natur entwickelt.

1977 verließ er den Orden, weil er die Amtskirche grundsätzlich kritisierte, und verzichtete damit auf seinen Lehrstuhl. Von 1998 bis 2002 war er Gastprofessor für Sozialökologie an der Humboldt-Universität Berlin. Seitdem konzentriert er sich auf das Schreiben.

Er lebt in Duisburg und Berlin. Seine Aufsätze stehen überwiegend frei auf johannesheinrichs.de.

A celui qui a donne un veritable „chez soi“
au tzigane redigeant ces conferences:
Roger-Pierre Dessens (Paris)

VORWORT

Es gibt zwei Arten von Büchern, heißt es: richtige, die als Ganzheit konzipiert sind, und solche, die vom Buchdeckel zur Einheit zusammengehalten werden wie die heute beliebten Aufsatzsammlungen, sei es verschiedener Autoren, sei es aus einer Feder. Die vorliegende Vortragssammlung war, trotz mancher Zufälligkeiten, von einem bestimmten Stadium an als richtiges Buch konzipiert: Die thematische Einheit ergab sich teils aus der den Vorträgen gemeinsamen handlungs- und systemtheoretischen Konzeption, teils leitete sie schon die Stellung der Einzelthemen, teils deren nachträgliche Überarbeitung. Gewisse Überschneidungen und Wiederholungen wurden nicht vermieden, weil so eine Art konzentrisches Umkreisen und perspektivisches Abwandeln von Grundgedanken möglich wurde, was die streng lineare Gedankenführung (zu der der Verfasser sonst neigt) weniger zuläßt. Jeder der drei Teile des Buches kann relativ unabhängig von den anderen gelesen werden, während innerhalb der Teile das Vorhergehende vorausgesetzt wird. Einige *Hinweise zur Entstehung,* die zugleich Ausdruck des Dankes an die jeweiligen Veranstalter, Hörer und Diskussionspartner seien:

Erster Teil. „Freiheit als Sozialität“ (1) war Grundsatzreferat auf der Fortbildungstagung „Freiheit im Sozialstaat“ für Fachschullehrer, am 28.8.1975 in Hardehausen. Gegenüber einer ersten Veröffentlichung (als Heft 33 der „Hardehauser Beiträge“, 1976, unter dem Titel „Freiheit als Grenzgestaltung“) wurde der Text leicht überarbeitet. — „Freiheit oder Gleichheit?“ (II) sowie „Freiheit und Sozialismus“ (LII) wurden, zusammen mit (1), zuerst im Aufbauseminar der Ostakademie am 19.4.1977 in Schloß Pfünz bei Eichstädt in Kurzfassung gehalten. Dann ausführlicher an drei Abenden im „Haus der Begegnung“, Köln, 9. bis 11.5.1978, bei Erscheinen dieses Buches. — Im übrigen fühlte sich der Verfasser durch die „Europa-Tagung“ der Paulus-Gesellschaft im Herbst 1977 (obwohl er an ihr nicht teilnehmen konnte) sowie durch einen vorhergehenden Frankfurter Arbeitskreis motiviert. Den Bemühungen der Paulus-Gesellschaft um qualifizierten christlich-marxistischen Dialog und um die Gestalt eines. „neuen“ Europa weiß er sich verbunden.

Zweiter Teil. Die beiden Vorträge (IV) und (V) stellen den philosophischen und theologischen Beitrag auf der interkulturellen Tagung „Kommunikative Gesellschaft“ zwischen Japanern und Europäern vom 4. bis 8.9.1977 in St. Augustin bei Bonn dar, veranstaltet vom Ostasien-Institut und der Gesellschaft für Mathematik und Datenverarbeitung. Dem Leiter des Ostasien-Instituts, Herrn A. Osterwalder, verdanke ich die Anregung zum Titel „Kommunikative Gesellschaft“, welche Bezeichnung ich seitdem nuancierend von „dialogischer Gesellschaft“ absetze (so schon Vortrag III). In meinen sozialphilosophischen Vorlesungen hatte ich zwar schon „kommunikativ“ und „dialogisch“ für verschiedene Reflexionsstufen sozialen Handelns, nicht jedoch „kommunikative“

und „dialogische“ Gesellschaft terminologisch unterschieden. Letztere beinhaltet im vollsten, utopischen Sinn mehr als „kommunikative Gesellschaft“, meint anderseits im Sinne der *formalen* Gewährleistung von Dialogstrukturen zwar weniger, aber die notwendige Voraussetzung von gesellschaftlicher Kommunikation. Mehr als ein relativ formaler „dialogischer Pluralismus“, der materiale Kommunikation freisetzt, ohne sie aber inhaltlich zu bestimmen, ist — so lautet die den Mittelteil durchziehende Grundthese — weder zu hoffen noch zu wünschen, auch vom christlichen Standpunkt nicht. Daher der Untertitel „Um eine kommunikative Gesellschaft“.

Dritter Teil. „Identifikation mit der Kirche als Problem“ (VI) wurde im Rahmen des Kontaktstudiums der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen, Frankfurt a. M., am 10.5.1977 vorgetragen. Ob daraus „anti-kirchlicher“ Geist spricht, wie ich, freilich erst nach der Diskussion, gerüchteweise zu Ohren bekam, mag der Leser gemäß seinem Kirchenverständnis beurteilen. Den Verfasser hat dieser Vorwurf seinerseits verwundert und empört. — „Der christliche Einsatz der Intelligenz“ (VII) war ursprünglich ein Vortrag im Kreis der Dozenten und Doktoranden der Theologie am Institut Catholique am 14.1.1976 in Paris, unter dem Titel: „Le pari chretien de l‘intelligence“, womit ich mich auf einen gerade erschienenen Artikel von G. Defois bezog: „Le pan chretien de l‘intelligence, une tache pour les instituts Catholiques, in: Etudes, Januar 1976, 101 — 115.

Mein Dank gilt sodann Herrn Th. Grundmann sowie Herrn H. Heinecke vom Bouvier Verlag für ihre entgegenkommende Zusammenarbeit.

Für kluge Hilfe bei der Drucklegung und insbesondere für die Anfertigung eines die Materie aufschlüsselnden, Akzente setzenden Sachregisters danke ich Franz-Theo Gottwald.

Es lag nahe, das Buch dem zu widmen, der mir in der vielfach bewegten Zeit seiner Entstehung in Paris mehr als Gastfreundschaft erwiesen hat.

Bonn, im März 1978 Johannes Heinrichs

INHALTSVERZEICHNIS

TEIL 1: FREIHEIT UND SOZIALISMUS

I. FREIHEIT ALS SOZIALITÄT
Über die soziale Natur der Freiheit und den „sozialen Rechtsstaat“ 11

II. FREIHEIT ODER GLEICHHEIT
Wider eine ehrwürdige Alternative 35

III. FREIHEIT UND SOZIALISMUS
Systemtheoretischer Versuch zur Sprachklärung 55

TEIL 2: DIALOGISCHER PLURALISMUS

IV. KOMMUNIKATIVE GESELLSCHAFT UND HUMANE WERTE 78

V. DIE KOMMUNIKATIVE GESELLSCHAFT AUS CHRISTLICHER SICHT 100

TEIL 3: THEOLOGIE UND GESELLSCHAFT

VI. IDENTIFIKATION MIT DER KIRCHE ALS PROBLEM
Geistesgeschichtliche Hintergründe der heutigen Situation 117

VII. DER CHRISTLICHE EINSATZ DER INTELLIGENZ
Theologie als gesellschaftsbezogene Handlungstheorie 138

Sachregister 158

Namenregister 169

I. FREIHEIT ALS SOZIALITÄT

Über die soziale Natur der Freiheit und den „sozialen Rechtsstaat“

1. *Subjektives Freiheitsvermögen und soziale Freiheitswirklichkeit*
   a. *Eine erste Unterscheidung: Freiheit subjektiv und intersubjektiv*
   b. *Zur subjektiven Freiheit*
   c. *Frage nach dem Zusammenhang von subjektiver und sozialer Freiheit (Menschenbild und Politik)*
   d. *Ein Blick in die Geistesgeschichte*
   e. *Freiheit als Beziehung (Selbstbezug im Fremd bezug)*

2. *Freiheit als Grenzgestaltung Die subjektive Grenze*
   b. *Die gegenständliche Grenze*
   c. *Die „Grenze“ der anderen Freiheit*
   d. *Das Sinnmedium der gemeinsamen Grenzgestaltung (Kultur, Normen, Institutionen)*

3. *Institutionelle Grenzgestaltung im sozialen Rechtsstaat*
   a. *Recht als Regel der gegenseitigen Begrenzung*
   b. *Der pluralistische Rechtsstaat*
   c. *„Sozialer“ Rechtsstaat*
   d. *Gefährdung der Freiheit im sozialen Rechtsstaat?*

Einleitung: Freiheit als menschliches Generalthema

Es gibt Themen, die unerschöpflich sind, weil in ihnen das Ganze des menschlichen Daseins zur Rede steht. Zu diesen gehört ohne Zweifel das Thema „Freiheit“. Die ganze Philosophie, besonders die neuzeitliche, dreht sich um dieses große, allumfassende Thema. Von der Theologie läßt sich dasselbe sagen und zeigen. Kurz nach der Französischen Revolution hat Hegel (der philosophische Lehrer von Karl Marx) den kühnen Satz aufgestellt, Geschichte sei der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit. Wie immer man über Fortschritt denkt: Wenn und wo es ihn gibt, da muß er wohl in einer Steigerung der Freiheit und in der Vertiefung des Freiheitsbewußtseins bestehen. Sonst wäre Freiheit nicht das den Menschen kennzeichnende Seinkönnen und Wirkenkönnen.

Will man nun im Rahmen eines Vortrags über derartige allgemeine Erwägungen hinauskommen, um präzisere Begriffe und etwas von der gerade heute aktuellen Freiheitsproblematik zur Sprache zu bringen, so bedarf es der Zuspitzung des großen Themas auf einen näher bestimmten Fragekreis. Daher bin ich froh, eine solche Richtlinie in der Gesamtthematik dieser Tagung zu finden: „Freiheit im Sozialstaat". Ich werde also versuchen, einerseits sehr grundsätzlich beim menschlichen Bewußtsein und Wirkenkönnen anzusetzen (denn sonst bleibt das Reden über Freiheit willkürlich), andererseits aber gezielt auf Fragen der praktischen, aktuellen Politik im Sozialstaat hinzusteuern. Solche Fragen können allerdings im einzelnen und konkret erst in den nachfolgenden Referaten und Diskussionen ausgewählt zur Sprache kommen.

Welche Grenzen darf und muß der „Sozialstaat" der persönlichen Freiheit setzen, ohne daß er aufhört, „Rechtsstaat" zu sein? Sind hier verschiedene Freiheitsideen im Spiel? Was heißt es überhaupt, die Freiheit zu „begrenzen"? Welche Grenzen vertragen sich mit „wirklicher" Freiheit? Oder ist Freiheit vielleicht nur eine Möglichkeit, das Vermögen nämlich, unter verschiedenen Möglichkeiten zu wählen – und wenn sie sich in der Wahl verwirklicht, dann vernichtet sie sich paradoxerweise selbst? Diese letzten Fragen liegen der ersten zugrunde, und wir müssen bei ihnen ansetzen, um auf die Freiheit im „sozialen Rechtsstaat" zu kommen.

1. SUBJEKTIVES FREIHEITSVERMÖGEN UND SOZIALE FREIHEITSWIRKLICHKEIT

a) Eine erste Unterscheidung

Man kann die Freiheit des Menschen s u b j e k t i v betrachten, als sogenannte Willensfreiheit, und i n t e r s u b j e k t i v (wörtlich: „zwischen Subjekten" spielend), d.h. als s o z i a l e Freiheit. Einen wichtigen Ausschnitt aus der sozialen Freiheit bildet die politische Freiheit, wozu näherhin etwa Gewissensfreiheit (das Recht, seinem Gewissen ohne Behinderung durch die öffentliche Gewalt folgen zu dürfen, solange nicht Rechte anderer übertreten werden), die Religionsfreiheit (als Teil der Gewissensfreiheit), die Berufsfreiheit, die Versammlungsfreiheit und andere sogenannte Grundrechte gehören, die im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland aufgeführt sind.

Die Unterscheidung von subjektiver und intersubjektiver (sozialer) Freiheit ist außerordentlich wichtig und grundlegend für das Folgende. Aber sie wird höchst selten getroffen. Das liegt daran, daß man die ganze Freiheitsproblematik vom Individuum, vom einzelnen Subjekt her verstehen will und dann irgendwo, später, das Problem auftaucht, wie die vielen Subjekte zusammen frei sein können. Wir werden darauf zurückkommen.

b) Zur subjektiven Freiheit

Eine aus der „klassischen" Tradition kommende Definition von Freiheit lautet folgendermaßen: „Freiheit ist jedes Nichtgebundensein, jedes Nichtbestimmtsein von außen, sofern es mit einem gewissen Vermögen zur Selbstbestimmung von innen her verbunden ist".[1] Diese Freiheit — es ist die, die wir die s u b j e k t i v e genannt haben — läßt sich wieder aufgliedern in Freiheit von physischem Zwang (Handlungsfreiheit), Freiheit von moralischem Druck und Verpflichtungen (moralische Freiheit) sowie Freiheit von psychologischem Zwang (eigentliche Willensfreiheit). Das sind Stufen des Nichtgebundenseins. Die subjektive Freiheit wird weitgehend n e g a t i v definiert und verstanden. Aber es ist ein wichtiges positives Element in der Definition enthalten: „ein gewisses Vermögen zur Selbstbestimmung" – der freie Wille, der eben deshalb und darin „frei" ist, daß er zur Selbstbestimmung fähig ist.

Nun könnten wir lange über diese subjektive Willensfreiheit nachdenken und mit manchen Psychologen darüber streiten, ob es den freien Willen überhaupt gibt oder ob der Mensch nur das letztlich willenlose Ergebnis seiner Triebdynamik ist. In diese Diskussion möchte ich mich hier nicht ausführlich einlassen, sondern lediglich auf den kaum zu leugnenden Z u s a m m e n h a n g z w i s c h e n F r e i h e i t u n d S e l b s t b e w u ß t s e i n (dem Bewußtsein von sich selbst als Ich) aufmerksam machen: Wo immer jemand „Ich" sagen kann, somit sich selbst als Denkenden und Handelnden reflektiert, d.h. sich bewußtseinsmäßig „einholt", da wird man ihm auch die Fähigkeit zugestehen müssen, zu dem Stellung nehmen zu können, was in ihm an Trieben und Motivationen vorgegeben ist. Wieweit es sich um ein souveränes Spiel auf der Klaviatur der Triebe und Motivationen handelt oder wieweit es nur ein ohnmächtiges Zusehen und Stellungnehmen ist zu dem,

[1] *Walter Brugger,* Art. „Freiheit" im Phil. Wörterbuch, hg. W. Brugger, Freiburg 1976

was ohnehin abläuft, brauchen wir hier nicht zu untersuchen. Auch die zuletzt erwähnte Minimalposition gewährt dem Willen noch einen entscheidenden Freiraum, von dem aus er sich mehr Terrain erobern könnte. Der Mensch ist nicht reines Selbstbewußtsein, und so auch nicht reiner Wille und reine Freiheit. Soweit aber sein Selbstbewußtsein reicht, soweit reicht auch seine Selbstbestimmungsfähigkeit, sein Wille. „Das Freie ist der Wille. Wille ohne Freiheit ist ein leeres Wort."[2]

c) Die Frage nach dem Zusammenhang von subjektiver und sozialer Freiheit

Mit dieser Diskussion würden wir jedoch noch im Bereich der innersubjektiven Freiheitsbetrachtung stehenbleiben. Zwar ist die subjektive Freiheit des Willens Voraussetzung und Ermöglichung für jede Ausgestaltung der sozialen Freiheit: Wo die subjektive Freiheit der Selbstbestimmung fehlte, wäre kein Grund, der Freiheit des einzelnen soviel Respekt zu zollen, wie dies in unserem Grundgesetz geschieht. Dann wären die einzelnen nur als Material der zu gestaltenden, besser dann: der s i c h gestaltenden sozialen Verhältnisse zu betrachten, nicht aber als unübergehbare Quellen von Eigenwillen und Eigeninitiative. Hier besteht ein unübersehbarer Z u s a rn m e n h a n g von M e n s c h e n b i l d und P o l i t i k, die es mit der Gestaltung der g e m e i n s a m e n Freiheit zu tun hat.

Es gibt aber viel weiterreichende, feinere, leichter übersehbare Zusammenhänge zwischen beiden. Diese Zusammenhänge tun sich auf, wenn man nach dem Verhältnis zwischen der umrissenen subjektiven und der intersubjektiven, sozialen Freiheit fragt. Wir erwähnten oben schon: meist macht man einen Sprung; man betrachtet die Freiheit nur als individuelle Willensfreiheit, sozusagen als Privatangelegenheit, und stellt fest, daß es viele Subjekte mit dieser Privatangelegenheit gibt: Diese vielen Freiheiten, so denkt man weiter, müssen sich nun offensichtlich begrenzen, sich g e g e n e i na n d e r a b g r e n z e n. Sie müssen ihr Nicht-Gebundensein mäßigen. Auf diese Weise wird die soziale Freiheit von vornherein als die negative Einschränkung einer negativ (als Nicht-Gebundensein) aufgefaßten Freiheiten verstanden. Gegen einen solchen individualistischen, liberalistischen Freiheitsbegriff laufen Marx und alle, die sich auf ihn berufen, mit Recht

2 *Georg Wilhelm Friedrich Hegel,* Sämtl. Werke (Glockner), Bd. VII, 50

Sturm. Aber auch sie bleiben es schuldig, den Zusammenhang zwischen subjektiver und sozialer Freiheit an der Wurzel aufzuzeigen. Folge: die Vergewaltigung der Freiheit als Einsicht in die (soziale) Notwendigkeit (Lenin), wobei eine Klasse Träger und Schrittmacher solcher Einsicht wird.

d) Ein Blick in die Geistesgeschichte

Bevor wir den entscheidenden Zusammenhang herauszuarbeiten versuchen, sei eine knappe g e i s t e s g e s c h i c h t l i c h e B e t r a c h t u n g eingeschaltet. Obwohl der Freiheitsbegriff von seinem Ursprung in der griechischen Philosophie her einen politischen Sinn hatte, nämlich die Freiheit der „freien" Bürger *des Stadtstaates (der Polis) meinte,* wurde er in der Geschichte der abendländischen Philosophie immer stärker auf die Subjektivität der einzelnen bezogen — eine Begleiterscheinung der im übrigen ungeheuer positiven und notwendigen Selbstentdeckung der Person im christlichen Denken. Der p o l i t i s c h e Freiheitsbegriff (ein Teil des sozia1en) lief weitgehend neben dem subjektiven einher. Die einzige Verbindung zwischen den beiden, die in der Neuzeit immer stärker ins Bewußtsein trat, bestand darin, daß man die negativ verstandenen Grenzen der subjektiven Freiheit auszuweiten versuchte: Die bürgerliche Freiheit wurde als Freiheit des Subjekts v o n der Macht der Fürsten und des Staates verstanden. Entsprechend die religiöse Freiheit als „Freiheit des Christenmenschen" v o n der Vormundschaft der institutionellen Kirche und ihrer weltlichen Arme. Dieser notwendige E m a n z i p a t i o n s p r o z e ß ist noch immer im Gange. Aber er ist einseitig, weil er lediglich auf dem Gedanken der negativen Freiheit-von des Subjekts beruht. Deshalb kann auch kein Emanzipations-Redner sagen, was „Emanzipation" eigentlich sein soll, sondern nur: was sie n i c h t sein soll, wogegen sie sich wendet. Auf gelehrter Ebene erscheint dieser weithin berechtigte Emanzipationseifer z.B. als „Kritische Theorie" der früheren „Frankfurter Schule". Inzwischen mehren sich aber, und dies ist ein bemerkenswerter Vorgang, die Veröffentlichungen, in denen die Einseitigkeit und eigene Inhaltslosigkeit des Emanzipationsgedankens durchschaut und herausgestellt wird.[3] Es nützt nichts, gegen die lange Tradition des emanzipativen Freiheitsverständnisses den Schulmeisterspruch

3 Vgl. z. B. Emanzipation. Ideologischer Fetisch oder reale Chance?, Opladen 1975; *Theodor Wilhelm,* Jenseits der Emanzipation, Stuttgart 1975.

geltend zu machen, daß Freiheit gleichzeitig Bindung besage (was sehr richtig ist), wenn nicht die Linie von der subjektiv-individuellen zur intersubjektiv-sozialen Freiheit in einsichtiger Weise gezogen wird. Besser: wenn nicht von vornherein die subjektive Freiheit als ein Moment („Bestandteil") der umfassenderen sozialen Freiheit deutlich wird.

Das einzig positive Element in der Definition der subjektiven Freiheit war „eine gewisse Selbstbestimmung". Selbstbestimmung aber w o z u ? Diese Frage kann sich der einzelne nur im Blick auf anderes, was also nicht er selbst ist, beantworten. Insofern liegt unsere Unterscheidung von subjektiver und sozialer Freiheit parallel zu der durch Friedrich Nietzsche berühmt gewordenen Unterscheidung: „F r e i w o v o n ? Was schert das Zarathustra? Hell aber soll mir dein Auge künden: f r e i w o z u" (Vom Wege des Schaffenden, in: Also sprach Zarathustra). Aber auch diese plastisch-griffige Gegenüberstellung sank längst zum Erbauungsspruch herab. Was fehlt, ist eine Freiheits-Lehre der Freiheit-wozu, in der die Freiheit-wovon ihren selbstverständlichen Platz behält.

An der subjektiven Freiheitsdefinition erscheint die andere Wirklichkeit lediglich als das, was negativ abgewehrt wird. Es wird kein p o s i t i v e r B e z u g zwischen Subjekt und Wirklichkeit in Betracht gezogen. Es scheint so, als wäre das freieste Subjekt Robinson auf einer Insel, aber am besten auch noch ohne Insel: also Robinson als „reines" Freisein-von, im Luftleeren schwebend. Es nützt nichts, wenn man dann zu solcher Freiheit „Bindung" hinzufügt, Bindung an Natur, Mitmensch, Gesellschaft, Gott. Das bloße Hinzufügen bleibt etwas Unklares, Halbherziges. Darunter hat die geistige (und leider auch materielle) Auseinandersetzung über Freiheit allzuviel gelitten.

e) Freiheit als Beziehung (Selbstbezug im Fremdbezug)

Demgegenüber soll nun ein Freiheitsverständnis herausgestellt werden, in dem die Freiheit von vornherein als Wirkmächtigkeit der B e z i e h u n g auf anderes verstanden wird. Zu diesem Fremdbezug eines Subjekts gehört, so wahr es sich um ein selbstbewußtes Subjekt handelt, notwendig der Selbstbezug. Aber der Selbstbezug des Menschen – das ist hier das Entscheidende – ist niemals vor jedem und ohne jeden Fremdbezug denkbar. Wir können diesen Satz hier nicht in aller philosophischen Strenge beweisen. Aber die Erfahrung bietet überreichlich Belege dafür. Schon das Kind er-

wacht zu sich selbst, zu seinem Selbstbewußtsein, nur durch andere, zunächst vor allem durch die Mutter. „Es gibt kein Ich an sich, sondern nur das Ich des Grundworts (d.h. der Beziehung) Ich-Du und das Ich des Grundworts Ich-Es“ (Martin Buber;[4] außer an das „dialogische Denken“, wie Buber es vertritt, knüpfen unsere Überlegungen an die große Tradition eines B e z i e h u n g s d e n k e n s seit Kant und Hegel an).Wir können Freiheit also, vorläufig und noch abstrakt, wie eine Definition nicht anders sein kann, definieren als: d e n g e l u n g e n e n S e l b s t b e z u g im w i r k e n d e n F r e m d b e z u g. - Die so verstandene Freiheit ist primär *Vollzug* (Aktivität und Aktualität) und *Bezug.* Beides hängt so unlösbar zusammen wie das jeweilige Gegenteil: bloße Möglichkeit (Potentialität) und bloße Selbstbestimmung.

Dieser Freiheitsbegriff schließt die Beziehung auf anderes ein, darin das Mitbestimmtwerden durch anderes, vor allem durch die Freiheit anderer. Aber er schließt auch den Selbstbezug des Ich, worin die Freiheit als subjektives Vermögen wurzelt, ein. Er meint nicht nur das „theoretische Freiheitsvermögen, als das wir jetzt die frühere subjektive Willenfreiheit wiederfinden, sondern den praktisch-wirklichen B e z u g einer Person zur Umwelt und Mitwelt, also nicht zuletzt die soziale Freiheit, über die wir noch besonders nachdenken müssen.

„Praxis“ nennt man im philosophischen Sinne die Hineingestaltung des Subjekts in die Wirklichkeit. Demgegenüber besagt „Theorie“ die Aufnahme der Wirklichkeit ins Bewußtsein.[5] Über die praktisch-wirkliche Freiheit zu sprechen heißt also, über ihre Hineingestaltung in anderes, somit über die bisher nur negativ erwähnten „Grenzen“ der Freiheit zu sprechen.

4 *Martin Buber,* Anfang der Schrift „Ich und Du“, erschienen 1924; jetzt in: Werke 1, München 1962.

5 Vgl. hierzu ausführlicher: *J. Heinrichs,* Theorie welcher Praxis?, in: Theologie zwischen Theorie und Praxis, hg. L. Bertsch, Frankfurt a. M. 1975, bes. 9 — 34. In leichter Abwandlung der dort gegebenen Aufgliederung der Praxisarten kann man entprechend den im folgenden genannten Sinn-Elementen (Subjekt, Objekt, anderes Subjekt, Medium) folgende *allgemeine Praxisarten* unterscheiden: 1. subjektive Praxis eines Subjekts auf sich selbst), 2. objektiv-physische Praxis, 3. intersubjektive Praxis = soziales Handeln, 4. mediales Ausdruckshandeln. — Das *soziale* Handeln (3) im Sinne. von M. Weber wird weiter unten nochmals ähnlich gestuft. — Das beiden zugrunde liegende, *noch allgemeinere Reflexionsstufen-„Schema“* lautet: 1. unreflektierte Beziehung, 2. einseitig-einfach reflektierte Beziehung, 3. gegenläufig-doppelt reflektierte Beziehung, 4. vermittelte Einheit der Beziehungen. Zur Begründung vgl. vom *Verf.,* Reflexion als soziales System, Bonn 1976, S 6.

2. FREIHEIT ALS GRENZGESTALTUNG

Wenn Freiheit bloß als subjektive Selbstbestimmung gesehen wird, dann erscheinen ihre Grenzen als äußerliche Einschränkungen. Man steht dann vor der Wahl: Entweder mit dem Schlagwort „Emanzipation“ Sturm gegen Grenzen überhaupt zu laufen, oft nur wissend, was man n i c h t will; oder lieber nicht soviel von Freiheit zu reden, es mit ihr nicht allzu ernst zu nehmen — lieber mehr „Bindung“.

Wenn wir sie aber als praktische Beziehungswirklichkeit sehen, dann gehören die „Grenzen“ dieser Beziehung zur Wirklichkeit der Freiheit selbst —dann ist Freiheit gleich G r e n z g e s t a l t u n g. Die „Grenzen“ der Freiheit sind, allgemein betrachtet, die Beziehungspole, die Elemente, zwischen denen alles menschliche Handeln spielt. Es sind dies: 1. das Subjekt selbst, 2. die Natur und die Gegenstandswelt, 3. die anderen freien Subjekte, die Mitmenschen, 4. der Sinnraum, in dem Handeln und Begegnung stattfinden: die Kultur, die sozialen Normen und Institutionen, aber auch Religionen und die letzte Sinnwirklichkeit, mit der sie es zu tun haben. Diese „Grenzen“ sind sehr verschiedener Art, und dementsprechend auch die Grenzgestaltung, die Freiheit als praktischer Bezug. Wenn wir sie jetzt kurz, je nach der Bedeutung für unser Vorhaben, nacheinander skizzieren, dann ist zu beachten, daß sie sich in Wirklichkeit gegenseitig durchdringen und nur schwerpunktmäßig („idealtypisch“) zu unterscheiden sind.

a) Die subjektive Grenze

In Kürze noch einmal zum Subjekt, diesmal aber nicht, insofern es selbstbewußtes Freiheitsvermögen, sondern insofern es sich selbst vorgegebener „Gegenstand“ seiner eigenen Freiheit ist: die körperliche und damit einhergehende geistige Ausrüstung, die Begabung, die Gesundheit, die Triebnatur, die Prägung durch Geschichte und Erziehung. Hier liegen vielfältige Grenzen, über die zu meditieren ein Thema für sich wäre. Viele dieser Grenzen sind nicht einfach fest, sondern Aufgaben der Selbstgestaltung und Selbsterziehung. Und selbst an den feststehenden Grenzen wie erbliche Begabung und

Gesundheit kann sich die Freiheit sehr verschieden gestalten: durch Ablehnung oder „Annahme seiner selbst", die Romano Guardini die „Wurzel des Charakters" nennt.[6] Wir gehen auf unserem Weg zum Sozialstaat über diesen Punkt schnell hinweg. Aber es wird wohl ungefähr sichtbar, was hier Grenzgestaltung der Freiheit heißen kann. Die freie Persönlichkeit als ein Stück Wirklichkeit gewordener Freiheit dürfte diejenige sein, die allmählich gelernt hat, das Unabänderliche frei zu bejahen, das Veränderliche nach Kräften zu verändern und — zwischen beidem ohne viel Krampf zu unterscheiden. Wäre dies unser eigentliches Thema, so müßten wir auf die religiösen Tiefengründe dieser Freiheitsgestaltung eingehen. Wir gehen aber weiter zu den Aspekten; die untrennbar mit der angedeuteten Selbstgestaltung der freien Persönlichkeit verbunden sind.

b) Die gegenständliche Grenze

Die zweite grundsätzliche „Grenze" der Freiheit wird von der äußeren Natur und den Gegenständen gebildet, von all dem, was dem menschlichen Freiheitsvermögen samt den unter 1. genannten subjektiven Bedingungen als Nicht-Freies gegenübersteht. Die Natur und die Gegenstände sind einerseits das Negative für die Freiheit, wie der Mensch im Kampf gegen die Naturgewalten, gegen die leidvolle Bedrohung und Abhängigkeit erfährt. Seine Freiheitsgestaltung besteht darin, dieses Negative aus Freiheit zu negieren, ins Positive umzuwenden, d.h. seine Freiheit in die Welt hineinzugestalten, die Welt menschengerechter, „sich untertan" zu machen. Die materielle und belebte Welt kann so zur äußeren Ermöglichung, ja Gestaltung der menschlichen Freiheit werden. In dieser Grenzgestaltung zeigt sich aber deutlicher oder sollte sich zumindest deutlicher zeigen, daß die scheinbar nur negativen äußeren Grenzen der Freiheit von vornherein ihre positive Möglichkeit ist. Was wir vorhin über das einseitige Verständnis der Freiheit als Emanzipation andeuteten, erwies sich gegenüber der Natur als einseitiger Herrschaftswille, als Verknechtung der Natur. An der Umweltproblematik zeigt sich heute, daß die verknechtete Natur sich wehrt und auf ihren scheinbar absoluten Herrscher zurückschlägt: Die Natur fordert gebieterisch die freie Anerkennung als positive Grenz-Gestaltung der menschlichen Freiheit. Das Thema „Grenzen des Wachstums" enthält im Grunde das Problem der „Grenzen der Freiheit";

6 *Romano Guardini,* Die Annahme seiner selbst, Würzburg 1960.

aber eben nicht in dem Sinne „hier Freiheit – dort Grenzen". Solange man es so sieht, kuriert man nur an Symptomen. Man zügelt den einseitigen Herrschaftswillen lediglich aus taktischen Gründen. Es geht um das Verständnis der N a t u r a l s F r e i h e i t s g e s t a l t in Beziehung zum Menschen, als verkörperte menschliche Freiheit. Der Sinn hierfür wird sich wohl erst verbreiten, wenn man die soziale Freiheit tiefer versteht. Damit kommen wir zu unserem zentralen Thema. Die menschliche Freiheitspraxis scheint die Natur sowie die selbstgefertigten Gegenstände e i n s e i t i g von sich her ändern zu können. Das ist insofern richtig, als sie es dabei mit keinem anderen Freiheitsvermögen zu tun hat. Wohl aber hat sie es mit der Macht der Natur und, allgemeiner noch, mit der Eigengesetzlichkeit des Materiellen sowie erst recht der belebten Natur zu tun. Die Freiheit des Menschen, die sich darauf wirkend bezieht, wird selbst von dem bestimmt, was sie gestalten will. Die einseitige Selbstbestimmung (die wir zuerst im subjektiven Freiheitsbegriff formuliert fanden) erweist sich schon hier als eine Illusion: Es gibt schon der unbelebten und belebten Natur gegenüber so etwas wie Gegenseitigkeit, eine Quasi-Gegenseitigkeit.

c) Die Grenze der anderen Freiheit

aa. Freiheit als Vermögen der Gegenseitigkeit

Daß Freiheit aber das Vermögen und besser die wirkliche Beziehung der „Gegenseitigkeit" genannt werden kann, wird erst richtig verständlich, wenn wir das Verhältnis von freien Subjekten (Personen) zueinander, die intersubjektive oder s o z i a l e F r e i h e i t also, betrachten. Wenn man von ihr absieht, muß alles sonstige Reden über Freiheit schief und unklar bleiben. Sehen wir genau zu! Wenn ich im materiellen Bereich etwas meinen Vorstellungen und Wünschen gemäß ändern, gestalten möchte, dann ist es offensichtlich mit meinen Wünschen und Vorstellungen nicht getan. (Von parapsychologischen Phänomenen sei hier abgesehen.) Es bedarf der physischen Einwirkung. Ebensowenig aber ist es beim Wirken „meiner" Freiheit auf die einer anderen Person mit bloßem Wünschen und Wollen getan. Es bedarf der M i t t e i l u n g , die im anderen etwas verändert. Wie geschieht diese? Natürlich auch durch materielle Mittel, zumindest durch Klang- oder Lichtwellen. Aber das ist hier nicht das Entscheidende und Neue. Es geht darum, wie die Freiheit des anderen a l s s o l c h e berührt, wir sagen gewöhnlich: „angesprochen" wird. Mit dem Stock teilt ein Lehrer dem Schüler weder Mathematik noch moralische Besserung mit. Er könnte ihm (besten-

falls, aber man sieht das heute nicht mehr als nützlich an) einen Anstoß geben, sich s e l b s t im Sinne des Lehrers zu verändern. Ein vielleicht noch deutlicheres Beispiel: Durch physische Einwirkung oder Drohung kann ein Liebender (angenommen, er wäre es noch, wenn er sich physischen Zwangs bedient) keine Gegenliebe hervorbringen. Wie im materiellen Bereich gilt, daß das bloße Bewußtsein allein nicht wirkt, so gilt im Bereich der Sinnmitteilung von Freiheit zu Freiheit, daß die physische Einwirkung als solche allein nicht wirkt. Es bedarf der eigenen freien Aktivität des anderen. Subjektive Freiheit kann auf ihresgleichen nur vermittelst dieser anderen Freiheit wirken. Jedes Sprechen miteinander stellt ein Beispiel dafür dar — ohne daß wir darüber eigens nachdenken. Aber das Selbstverständliche ist so wenig selbstverständlich, daß man es nicht deutlich genug hervorheben kann. In allem Sprechen, ob Fragen oder Antworten, ist schon das Wirken (mindestens) eines anderen mitenthalten. Die Gegenseitigkeit besteht nicht nur in einem äußeren Hin und Her (wofür man so oberflächlich das Wort „Dialog“ mißbraucht), sondern in einer inneren Gegenläufigkeit des freien Wirkens, d.h. der wirklichen Freiheit. Erst wenn man das eingesehen hat, ist man mit der subjektiven Freiheit als reiner Selbstbestimmung und Nichtgebundensein von Grund auf fertig geworden.
Der hier endlich voll in den Blick gekommene i n t e r s u b j e k t i v e F r e i h e i t s b e g r i f f zeichnet sich durch innere Gegenläufigkeit und Gegenseitigkeit des Wirkens aus. Er meint d i a l o g i s c h e V e r w i r k l i c h u n g g e m e i n s a m e r F r e i h e i t d u r c h d i e s u b j e k t i v e n Freiheitsvermögen.

bb. Soziales Handeln und seine Stufen

Solche gemeinsame Freiheitsverwirklichung beruht auf s o z i a l e m H a n d e l n. „Soziales Handeln aber soll ein solches Handeln heißen, welches seinem von dem oder den Handelnden gemeinten Sinn nach auf das Verhalten a n d e r e r bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist … Nicht jede Art von Berührung mit anderen Menschen ist sozialen Charakters, sondern nur ein sinnhaft am Verhalten des andern orientiertes eigenes Verhalten. Ein Zusammenprall zweier Radfahrer z. B. ist ein bloßes Ereignis wie ein Naturgeschehen. Wohl aber wären ihr Versuch, dem andern auszuweichen und die auf den Zusammenstoß folgende Schimpferei, Prügelei oder friedliche Erörterung ‚soziales Handeln‘ …

7 Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1925 S 1.