

bleibt sie auf der anderen Seite Gottes Offenbarung; ist also ein Stück jener anderen Weltzeit, die in unsere hineinragt.

Zur Kenntnis der Geschichte der Bibel bedürfen wir der historischen und philologischen Forschung. Sie haben uns vieles besser verstehen gelehrt. Wir benutzen dankbar ihre Ergebnisse. Aber sie können nur Dienerinnen zur Verkündung Christi sein, nie Herren. Werden sie Selbstzweck, dann verfehlen sie ihren Auftrag, überschreiten sie ihre Grenzen. Denn ihre Ergebnisse sind ebenfalls historisch bedingt, können nie absolute Gültigkeit beanspruchen, nie letztes Kriterium sein. Aber in ihrer Bedingtheit sind sie durchaus ernst zu nehmen.

Darum darf man sich nie einbilden, durch historische, philologische, biologische oder philosophische Betrachtung das Geheimnis der Heiligen Schrift lösen zu können. Das Geheimnis wird nicht mit Verstandesmitteln gelöst. Es erschließt sich nur selbst dem gläubigen Herzen. „Was kein Verstand der Verständigen sieht, das übet in Einfalt ein kindlich Gemüt.“ Und das „Wie“ ist ein Wunder, wie alle Offenbarung für uns Wunder ist, das wir dann nur hinterher mit Verstandesmitteln nachzeichnen, nachzudenken versuchen können; wie Theologie ja schließlich nichts anderes ist als solch ein menschlicher Versuch des Nachdenkens der Wege Gottes.

P. S. Höhn

## Freiheit als Ereignis.

(Eine geistesgeschichtliche Untersuchung zum personalen Freiheitsgedanken in der stoischen und christlichen Anthropologie.)

### 1. Vorbemerkungen:

Bekanntlich ist das Wort „Freiheit“ eines der am meisten gebrauchten und mißbrauchten Begriffe in Vergangenheit und Gegenwart. Kriege und Revolutionen bewegten sich um dies Wort. Gerade heute nehmen es alle Parteien für sich in Anspruch und stellen mit einer solchen Hestigkeit die Forderung nach ihr, daß man gerade auf das Fehlen echter Freiheit schließen muß. Tatsächlich ist sie heute besonders bedroht. Im westlichen Teil der Menschenwelt ist die geistige, politische und soziale Situation durch eine unheimliche Auflösung der bisherigen Werte und Ordnungen bestimmt, so daß man mit einer völligen moralischen Anarchie, die das Gegenteil von wirklicher Freiheit ist, rechnen muß, während im Osten ein brutaler Kollektivismus herrscht, der zwar gewisse äußere Leistungen hervorbringt, schließlich aber auch zusammenbrechen wird, weil er die Seele tötet, ohne welche auch der beste „Apparat“ nicht auskommt. Die Freiheit als das Selbstsein des Menschen ist also ernsthaft gefährdet durch den Egoismus des wurzellos gewordenen Individuums, was wiederum die Voraussetzung zum Massenessen abgibt, sowie durch die moderne Form kollektivistischer Versklavung. Beide Lebensformen, die westliche und die östliche, stehen sich also innerlich gar nicht fern, da sie beide mit der Freiheit der menschlichen Person nichts Rechtes mehr anfangen können, obwohl sie dies Wort als Schlagwort dauernd gebrauchen.

Eine Besinnung auf den wahren Sinn des Freiheitsgedankens sieht sich zunächst vor die Frage nach seinen geistesgeschichtlichen Wurzeln gestellt. Ursprünglich wurde Freiheit im politischen Sinn gebraucht, aber bereits schon im griechischen Altertum philosophisch und religiös vertieft. Vorliegende Studie möchte weniger den politischen Freiheitsbegriff, wie er in liberalen, demokratischen und ständisch-konservativen Staatsanschauungen sich darstellt, untersuchen noch den metaphysischen und ethischen Begriff der Willensfreiheit oder den religiösen der Prädestination als solchen klären, sondern mehr ein Beitrag zur philosophischen und theologischen Anthropologie sein. Entscheidend für den so gefaßten Freiheitsbegriff scheint mir der in der heutigen Theologie und Philosophie lebhaft erörterte Begriff des personhaften Seins zu sein. Brunstaedt betont, es gehe bei der Freiheit um die „Personwirklichkeit“ im Wirklichkeitsganzen (1). Schon Thomas von Aquin lehrte: *Persona significat perfectissimum in tota natura*. Was uns heute unheimlich berührt, ist die Auflösung des Menschen auf fast allen Lebensgebieten, nicht nur in der Technik, in bloße Funktionen und Nummern, die man „einsetzt“ und in „Kräfte“ und „Material“ umrechnen kann. Sollte sich der dämonische Charakter unserer Zeit nicht zuletzt dadurch erklären, daß sie wesentliche Seiten der Wirklichkeit unterdrückt? Wo liegen die Ursprünge des Freiheitsgedankens im Sinne von Personhaftigkeit?

## II. Der Freiheitsgedanke bei den Griechen.

Aristoteles, der über fast alle menschlichen Wesens- und Seinsweisen nachgedacht hat, bezeichnet in seiner „Metaphysik“ den Menschen als *eleutheros ho heautou hēnēka kai me allou on* (2). Nach einer Plato zugeschriebenen Schrift heißt Freisein: über sich selbst verfügen *eleutheron to archon heautou* (3). Schlier bemerkt im Theologischen Wörterbuch zum N. T. (Artikel *eleutheria*) dazu, dieser Begriff sei im Hinblick auf die Unfreiheit des Sklaven (*doulos*) gewonnen. Die Berechtigung der Sklaverei hat kaum ein bedeutender Denker im Altertum angezweifelt. Frei sind also nur die Vollbürger in der *pólis* sowie diese selbst im Hinblick auf andere Städte und Staaten. Diese sind aber nicht ohne die *nómoi* möglich. So ergibt sich als Grenze für die Freiheit des Bürgers das Gesetz. „Und zwar ist die Freiheit dem *Nomos* der Stadt unterzuordnen, weil er allein, als das Gesetz des gemeinsamen Willens, diese Freiheit gegen die Despotie der Willkür verbürgt“ (Schlier). Freisein ist also wie Plato in den „Gesetzen“ genauer sagt, „*eleutheroi te ap' allēlon einai*“, ein Zustand, in dem *archēn* und *archestai* miteinander abwechseln. Aristoteles unterstreicht in seiner „Politik“ dieselbe Tatsache: „Ein Stück der Freiheit ist damit gegeben, daß man abwechselnd gehorcht und befiehlt“ (4).

Die Grenzen des altgriechischen Freiheitsgedankens sind damit aufgezeigt:

Der Sklave kennt gar keine Freiheit, für den freien Bürger bilden Gesetz und Verfassung Schranken, die er achten muß. Es gibt nur eine

Freiheit im Staat, nicht dem Staat gegenüber (5). Die beiden großen griechischen Denker kämpfen darum gegen den falschen und verderblichen Freiheitsbegriff, der aus Subjektivismus, Willkür und Egoismus geboren ist. In diesem Sinne kritisiert Aristoteles die gleichmacherischen Tendenzen der damaligen „Demokratie“, worunter er die Pöbelherrschaft versteht, und betont, es sei keine Knechtschaft, sondern Befreiung aus der Knechtschaft, wenn man nach der Verfassung lebt (6). Plato sagt es grundsätzlicher: „Ganz nahe dem Ende ist man, wenn man bestrebt ist, den Gesetzen nicht mehr untertan zu sein, und wirklich am Ende ist man, wenn man sich um Eide und Versprechungen und überhaupt um Gott nicht mehr kümmert“. An dieser Stelle in den „Gesetzen“ zeigt er den engen Zusammenhang von menschlichem Gesetz und göttlicher Ordnung an. Die menschliche *dike*, die allein die wahre Freiheit verbürgt, ist auf den göttlichen *Kosmos* bezogen. Diese Beziehung von menschlicher und göttlicher Ordnung ist für die Antike sehr bezeichnend. Besonders deutlich wird es bei den Stoikern, deren Gedanken von Plato und Aristoteles vorbereitet wurden.

Platos und Aristoteles Kampf gegen den demagogisch verwerteten Freiheitsgedanken ist zugleich ein Beweis für das Schwinden des alten Begriffs der politischen Freiheit im klassischen Griechentum. Seit Aristoteles Zeit leben die Griechen unter der Fremdherrschaft, die den politischen Freiheitsgedanken ganz untergrub. Desto mehr denken nun Lebensphilosophen und Metaphysiker über Freiheit nach. Der formale Grundsinne von *eleutheria* ist freilich auch im hellenistischen und römischen Zeitalter gleich geblieben: Nach Diogenes Laertius bedeutet Freiheit *exousia autopragias*. Auch der Denker Epiktet sagt noch: *eleútherós estin ho zón hos bouletai, hót out' anankásai estin oute kolýsai oute híasastai* (7). Auch er betont ähnlich wie Aristoteles und Plato, daß Willkür nicht Freiheit, sondern Wahnsinn ist. Er fährt dann fort: Wir müssen „unser Inneres mit den Vorgängen (scl. der Außenwelt) in Uebereinstimmung bringen“ (8). In beiden waltet die, wenn auch jedesmal sich verschieden äußernde „Natur“, der *Kosmos*.

Wir sehen, wie in der Stoa der Gedanke der Freiheit verinnerlicht wird. „Der politische Freiheitsbegriff wandelt sich in den weltanschaulichen Freiheitsbegriff“ (Schlier). Gerade in dieser Beziehung hat Aristoteles, der ja, wie wir sahen, den alten politischen Freiheitsgedanken noch festhalten möchte, die entsprechenden Vorarbeiten geleistet, von denen die spätere Zeit stark abhängig ist. Für ihn beruht Unfreiwilligkeit auf Zwang und Unwissenheit, während der freiwillig Handelnde die einzelnen Umstände kennt und beherrscht (9). Diese Spontaneität (*exousia*) findet sich aber auch bei Kindern und anderen Sinnenwesen. Die eigentliche Freiheit oder Willenswahl (*proairesis*) ist eine selbständige Entscheidung, die in ganz anderem Maße überlegt und vorbedacht sein muß, weil sie nicht nur auf das Nützliche, sondern auf das Rechte gerichtet ist. „Wir erwählen das, von dessen Güte wir vorzüglich gewiß sind“ (10). Das im höheren Sinne Glückbringende ist die Richtschnur, die das menschliche Wählen bestimmen soll. Eine solche Willenswahl steht in der Macht des Menschen, der mit Vernunft be-

gabt ist. Wenn sie mit dem Rechten zusammenwirkt, entstehen tugendhafte Handlungen, die also in unserer Macht stehen: „Da nun also der Zweck Gegenstand des Wollens ist und die Mittel zum Zweck Gegenstand der Ueberlegung und Willenswahl, so sind wohl die auf diese Mittel gerichteten Handlungen frei gewählt und freiwillig. In solchen Handlungen bestehen aber die Tugendakte. Aber auch die Tugend wie das Laster steht bei uns“ (11).

Die große Bedeutung des Aristoteles für den Freiheitsgedanken besteht darin, daß er ihn vom Sein des vernünftigen Menschen an sich, nicht mehr nur vom Staatsbürger gewinnt. Der mündig gewordene Mensch, der gegen die Welt der Kinder und Tiere abgehoben ist, steht auf sich selbst und vermag tugendhaft und frei zu sein, ohne eigentlich politische und religiöse Begründungen nötig zu haben. Der Freiheitsgedanke ist hier vornehmlich allgemein anthropologisch gefaßt. Von den Stoikern wurde er religiös, metaphysisch und sogar dualistisch weitergebildet. Besonders deutlich wird das wiederum bei Epiktet. Gewiß ist ihm Freiheit ein Ueber-sich-verfügen-können, wie wir sahen. Aber der frühere Sklave und Untertan eines absolutistischen Staates weiß, daß ihm die Außendinge der Welt wie Leib, Familie, Eigentum eben nicht sicher zur Verfügung stehen, sondern der vernünftige Mensch ist nur über die chréseis phantasion („Vorstellungen“) und proaireseis („Vorsätze“) in seiner Seele Herr, mit denen er frei schalten und walten kann (12). Der Mensch ist dann wahrhaft frei, wenn er über die Dinge der Außenwelt innerlich erhaben ist. Er ist dann zugleich glücklich und tugendhaft, sodaß Freiheit bei ihm *to tes aretes ónoma* ist.

Von der Aristotelischen Fassung unterscheidet sich diese enge Verbindung von Freiheit und Tugend insofern, als Epiktet alle *páthe* (Leidenschaften) als solche und unbedingt verurteilt, da sie den Seelenfrieden stören, wobei als Leidenschaften nicht nur Zorn, Ruhmsucht und Sorge, sondern auch Fürsorge und Mitleid gelten. Epiktet ist sich in seiner fast fatalistischen Nüchternheit darüber klar, daß dies Ideal niemals ganz durchzuführen ist. „Ich habe bei den Göttern Verlangen, einen Stoiker zu sehen. Aber ihr könnt mir keinen zeigen, der vollkommen wäre“ (13). Seneka hat schon vor ihm gemeint, daß „eine solche Größe ohne Mitwirkung der Gottheit nicht bestehen kann; daher ist sie ihrem größeren Teil nach dort, von wo sie herabgestiegen ist“ (14). In einem unerschrockenen, leidenschaftslosen, im Unglück glücklichen Mann muß eine „göttliche Kraft“ (14) wohnen. Die Seele ist also etwas Göttliches; sie steht im Gegensatz zum Körper, der geradezu bei Seneka im platonischen Sinn die Fessel der freien Seele wird. „Die Verachtung seines Körpers ist für den Menschen die gewisse Freiheit“ (15). Der innerliche Mensch ist damit ein „Teil Gottes“, „Sohn Gottes“, ja „Gott selbst“ geworden, wie Epiktet ausführt (16). Die Ethik der Freiheit ergibt sich also aus der pantheistischen Psychologie. Der Stoiker verachtet die Welt, um vor ihr sein besseres Selbst zu retten. Nur so meint er die wahre Freiheit sichern zu können!

Deshalb vermag Epiktet zu sagen: „Ich bin noch niemals, wenn ich wollte, gehindert worden, noch, wenn ich nicht wollte, gezwungen worden. Aber wie ist das möglich? Ich habe meinen Lebensdrang Gott unterstellt. Er will, daß ich Fieber habe; ich auch. Er will, daß ich auf etwas aus bin. Ich auch... Wer kann mich noch hindern oder zwingen gegen mein Gutdünken“ (17). Schlier bemerkt zu dieser Stelle, gerade der pathoshafte Charakter dieses Zitates verrate, daß es bei dieser Haltung eben nicht darauf ankomme, das eigene Leben wirklich ganz hinzugeben, sondern daß das innerliche Selbst gerade dadurch gesichert werden soll, wenn es das preisgibt, was nicht zu ihm gehört. Die Empfehlung des Selbstmordes zeige ferner an, wie einer ganz großen Belastung, die von der Umwelt ausgeht, durch die Flucht in den Tod ausgewichen wird. Man wird Letzteres m. E. auch schon von der idealistischen Geringschätzung des Körperlichen und der pantheistischen Auffassung von der Seele, die nur sich selbst Rechenschaft schuldig ist, verstehen können. Der Mensch verfügt kraft seiner Göttlichkeit, die ihm die letzte Freiheit der Entscheidung über sein Ich gibt, über sein Schicksal. Der Bestimmungsgrund liegt in der Teilhabe am göttlichen Logos, mit dem in Uebereinstimmung zu leben vernünftig und der Natur gemäß ist.

Trotz diesen hohen Worten wird man beim Lesen späts-toischer Schriften den Eindruck nicht los, daß, existenzhaft gesehen und geurteilt, dies alles ein Ausdruck von Resignation und müdem amor fati ist. Um meisten frisch wirkt noch Senekas idealistische Metaphysik mit ihrer dualistischen Ethik, während doch bei Marcus Aurelius die Skepsis der ausgehenden Antike der Grundton angibt. Epiktet, der zwischen ihnen steht, vergleicht das Leben mit einem Schauspiel, in dem man seine Rolle möglichst gut erfassen und spielen soll: „Deine Sache ist es nämlich, die Rolle, die dir übertragen worden ist, gut zu spielen, Sache des andern, sie auszuwählen“ (18). Von dem Druck des irdischen Lebens, unter dem der Mensch leidet, sucht sich der Stoiker dadurch zu befreien, daß er es letztlich nicht ernst nehmen will. Er gefällt sich darum in der Rolle eines Schauspielers, der sich von der Last seiner Daseinsrolle löst und befreit, indem er sie zum Gegenstand distanzhaften Verhaltens macht und sie durchspielt. Die Hingabe an Gott und die Uebereinstimmung mit der Natur, von denen so viel die Rede ist, dienen also schließlich nur dazu, um das niedere Ich preiszugeben, damit das göttliche, höhere, das nur auf sich selbst gestellt ist, gesichert wird. „Der im Andrang der Welt bewußt und willentlich in seine Innerlichkeit geflohene Mensch genießt die darin gewonnene Freiheit in der unerschütterlichen Leidenschaftslosigkeit des innerlich sich selbst bleibenden Herrn“ (Schlier).

So geistig die Auffassung von der Freiheit in der Stoa geworden ist, so kann trotzdem von einer echten Persönlichkeit des Menschen kaum die Rede sein. Zwar wird die menschliche Persönlichkeit — der Weise! — abgehoben gegen die Masse und die übrigen Lebewesen. Gegen Gott dagegen kann sie nicht abgegrenzt werden, da der vernünftige Mensch selbst göttlichen Geschlechtes ist. Er kennt also auch keine wirk-

liche Ver-Antwortung, die nur einem grundsätzlich Höheren gegenüber sinnvoll ist. Weil der stoische Freiheitsgedanke es nur zu einer „Haltung“ der Behauptung des eigenen innerlichen Selbst gegen die Außenwelt bringt, bleibt er eigentümlich starr, stolz und unlebendig. Da er nur ein höheres Selbst entfaltet, fehlt ihm der Antrieb einer echten Begegnung, die von außen kommt und das Innere umgestaltet. Erst ein solches Ereignis ist geschichtsmächtig.

### III. Der Freiheitsgedanke im Neuen Testament (besonders bei Paulus).

War der Stoa das wichtigste Anliegen die innerliche Selbst-Behauptung und richtige Haltung des vernünftigen Menschen in und vor der Welt, also die Sicherung eines Raumes der Freiheit, so steht die neutestamentliche Botschaft dazu im unbedingten Gegensatz. Brandt weist in seiner gründlichen Studie „Freiheit im Neuen Testament“, 1932, nach, daß hier nicht in erster Linie die Freiheit des Menschen verkündigt wird, „sondern vor allem die kommende und jetzt geschehene Tat Gottes, durch die Gott zur Herrschaft kommt“ (19). Die Gottezherrschaft bedeutet für den Gläubigen vorzüglich „Kindschaft“, „Leben“, „Gerechtigkeit“, „Friede“, auch „Rettung“.

Wenn nun besonders bei Paulus die Rede von „Freiheit“ ist, so wird man sich hüten müssen, in ihr die Beschreibung eines sittlichen Zustandes, einer Haltung (habitus), zu dem man sich erziehen kann, eine Idee oder gar ein Ideal zu suchen, was ganz unneutestamentlich wäre. Freiheit ist bei ihm weder ein Gedanke noch eine Haltung, die aus der Befolgung und Anwendung ethischer oder metaphysischer Vorstellungen, welche aus der Anschauung des Kosmos oder der Betrachtung des eigenen Inneren gewonnen werden, abgeleitet oder zu ihnen hinführen könnten. Wenn es Joh. 8, 36 heißt: Wenn euch der Sohn freimachen wird, werdet ihr wirklich Freie sein!, so ist damit Freiheit nicht „ein existenzieller Rückzug auf den Grund des eigenen Daseins, auf die Seele, sondern das Ergebnis eines sich für uns radikal hergebenden geschichtlichen Lebens“ gemeint (Schlier).

Jesús Christus selbst hat immer in königlicher Freiheit und Vollmacht gehandelt. Bei der Berufung seiner Jünger ist er durch keinen menschlichen Willen gehindert (20). „Er berief zu sich, welche er selbst (autos) wollte“ (Mark, 3, 13). Er handelte zwar immer, auch gerade im Leiden, in Übereinstimmung und Verbindung mit dem Vater. Sein Leben ist also auch ein „Ineinander von Freiheit und Gebundenheit“ (21), wobei die Einheit nicht das innerliche, im göttlichen Es verwurzelte Selbst ist, das den Außendingen darum gleichgültig gegenübersteht. Die Übereinstimmung mit dem Vater ergibt sich vielmehr aus der personalen im Gehorsam sich vollziehenden Verbindung des Sohnes als Erlöser mit dem Vater als Schöpfer.

In entsprechender Weise sind die Gläubigen, die ja Christus angehören, ganz mit ihm verbunden sowie ganz frei zugleich. Was soll das genauer bedeuten?

Für sie stellt sich die neue Freiheit als ein Ereignis dar, das zu einer radikalen Bindung an den Herrn Christus führt. Aus der Verknechtung durch die Sünde hat sie Christus dadurch befreit, daß er sie zu „Knechten Gottes“ machte (nyni de eleutherothéntes apò tes hamartias doulothéntes de to theo: Röm. 6, 22). Ganz äußerlich gesehen, hat nur die Macht, die über den Menschen verfügt, gewechselt, wie auf dem Sklavenmarkt nach gezahltem Geld Sklaven an einen anderen Besitzer übergangen. Paulus kann aber den zweiten im Gegensatz zum ersten Zustand, der auf den Tod hinführt, Freiheit nennen, weil er zur Heiligung und zum ewigen Leben hinführt (B. 22), die von der Knechtschaft durch die Weltdinge befreien.

Das Ereignis der Befreiung nimmt seinen Anfang in der Taufe, von der Paulus im 6. Kapitel des Römerbriefes handelt. So können wir mit Schlier sagen, „der sakramentale Vollzug der Taufe an dem von dem Tauffymbol der Kirche gebundenen Menschen... vermittelt primär die Freiheit, die uns in der Tat Jesu Christi gegeben ist“. Die Befreiten sind also zunächst die Getauften. In der Taufe wird der Befehrte zum doulos des Kyrios Christós. Nicht so sehr eine neue Einsicht wird mitgeteilt, sondern der „Geist“ selbst dringt im Geschehen der Taufe auf uns ein. Das darauf folgende neue Leben des Christen ist ein douleúein, was zu verstehen ist „als Beschreibung der Haltung, die aus der Bejahung seiner (scl. Christi) Tat erwächst. Was er bringt, ist die Freiheit, die der Mensch nur dann als Freiheit erfährt, wenn er sich an ihn bindet“ (Kengstorf im Artikel doulos, des Theol. Wörterbuches zum N. T.). Die Bindung durch den Geist an Christus, die das alte pneuma douleias durch das neue „pneuma hyiothesias en ho krázomen: Abbà ho patér“ überwindet“ (Röm. 8. 15), ist zugleich die wahre christliche Freiheit.

So entsteht im Gläubigen eine kainè ktisis, welche die den Weltmächten verknechtete Natur hinter sich zurückläßt (2. Kor. 5, 17). Das pneuma hágion als der Geist des Herrn, der den neuen Menschen jetzt regiert, wird gerade als Freiheit beschrieben: hou de tò pneuma kyriou eleutheria. (2. Kor. 3, 17). Der Zusammenhang, in dem diese Stelle steht, weist auf das Gesetz des alten Bundes hin, von dem befreit wird.

Daß eine den alten Menschen knechtende Macht das „Gesetz“ ist, ist besonders aus dem Galater- und Römerbrief genügend bekannt, wobei es zu beachten gilt, daß nach Jesus und Paulus nicht das Gesetz selbst Sünde ist, sondern nur der selbstgerechte Versuch, es ganz erfüllen zu wollen (Math. 23, Röm. 3). Wenn Christus das Ende und die Befreiung vom Gesetz ist, meint diese „Freiheit vom Gesetz“ „in besonderer Weise die Freiheit von der moralischen Aufforderung des Menschen, die die verborgene Selbst=Sucht seines Lebens erweckt“ (Schlier). Dem natürlichen Menschen ist darum das Gesetz nur ein Weg zur Sünde, der zum Tode führt. Sünde und Tod sind also darum im eigentlichen Sinne die Mächte, von denen Christus befreit (Röm. 6, 23), indem er aus Sklaven der Sünde solche der Gerechtigkeit macht (v. 17 u. 18).

Der Aorist *eleutherothéntes de apò tes hamartias* (V. 18) weist auch hier wieder darauf hin, daß es sich um ein bestimmtes Ereignis der Vergangenheit handelt, dessen Wirkung noch andauert. Aus ihm ist die Befreiung zu verstehen; es handelt sich nicht um das Erfüllen, Fortschreiten oder Entfallen eines Ideals. „Der Vollzug der Freiheit ist wirklich geschehen. In Aoristen wird von der befreienden Tat des Christus gesprochen“ (22). Genauer gesagt, ist gerade durch Christi Tod und Auferstehung der Sünde und dem Tode die Macht genommen. Jesus zerbrach die Fesseln, „damit er durch den Tod entmächte den, der die Macht hat über den Tod, das heißt den Teufel, und befreie die, die durch Todesfurcht während des ganzen Lebens in Knechtschaft verstrickt waren“ (Hebr. 2, 14–15). Darum müssen auch die Gläubigen, wie Paulus im 6. Kapitel des Römerbriefes ausführt, mit Christus in der Taufe und dem neuen Leben mit ihrem Herrn sterben und auferstehen, wenn sie der Freiheit teilhaftig werden wollen, das heißt, von der Macht der Sünde und des Todes entsprechend befreit werden. So kommen wir zu dem Ergebnis, Freiheit ist Befreiung von der Knechtschaft unter der Sünde und bedeutet darum nicht so sehr „Freisein“ sondern „Freigemacht werden“ (23).

Immer wieder wurde uns deutlich, daß Freiheit im N. T. nicht die Beschreibung eines als Ideal vorgestellten Zustandes und einer ihm angemessenen Haltung, welchen es nachzustreben gilt, sondern ein Geschehen am Menschen durch den Geist Christi ist, das seinen Ursprung und Sinn in dessen Leben, Tod und Auferstehung hat. Meinte der Stoiker, sein Dasein durch Rückzug auf die Innerlichkeit in die Hand zu bekommen, so wäre zu deren Beurteilung zu sagen, daß jene vielleicht eine entfernte Parallele zur christlichen Botschaft ist, insofern als auch diese von dem *mè blepόμενα* (2. Kor. 4, 18) spricht, womit allerdings die *kainè ktisis* gemeint ist. Grundsätzlich ist aber die stoische „Innerlichkeit“ im Urteil des Neuen Testaments nichts anderes als eine neue, feinere Form des „Gesetzes“, das auch hier zum Tode führt, weil es die Sünde mehrt, statt sie zu bedecken. Der Stoiker weiß nichts davon, daß der ganze Mensch ein sündiges und erlösungsbedürftiges Geschöpf ist. Dieser kann also zu seinem Selbst nur gelangen, wenn er sich dem göttlichen Willen ganz unterstellt. Außer ihm steht er im Banne dämonischer Mächte. Tertium non datur! „Der Mensch erreicht die Verfügung über sich nur so, daß er über sich verfügen läßt“ (Schlier). Das Neue Testament kann darum in dialektischer Weise den Anschluß an Gott „Knechtschaft“ und „Freiheit“ zugleich nennen (24).

Diese Dialektik von Knechtschaft und Freiheit wird unserem Verständnis dann näher gebracht, wenn wir bedenken, daß die Freiheit sich aus dem Bereich des pneumatischen neuen Menschen ergibt. Da dieser freigemachte *doulos Christou* nur die *aparchè tou pneúmatos* (Röm. 8, 23 „Erstlinge des Geistes“: Luther) aufweist, bedeutet das zugleich, daß der alte Mensch noch nicht tot ist. Darum bedarf auch der pneumatische Mensch immer wieder der Imperative, die ihn an das Sein in Christus erinnern (Röm. 6, 11 u. 12). So kommt eine

ungeheure Spannung in das Leben des Christen hinein, die der Stoiker nicht kennt, weil hier nur an die vernünftige Einsicht, von der sich sittliche Postulate ergeben, nicht an ein Ereignis als Indikativ, von dem Imperative sich ableiten, appelliert wird. Ihren letzten Grund hat diese Spannung in dem für die Existenz des Christen grundlegenden Nebeneinander und Ineinander dieses Aeons, dem der alte Mensch angehört, und der neuen Weltzeit, die in Christus schon begonnen hat, aber erst in der neuen Welt Gottes ganz vollendet wird. Daß sie aber in Christus und im Christen bereits schon in die gegenwärtige Weltzeit hineinragt, gibt ihr die eigentümlich sieghafte Kampfesstellung zu dieser Welt.

So kann also Paulus im dritten Kapitel des Philipperbriefes schreiben, das politouma der Christen sei im Himmel und zugleich gingen sie diesem Ziele entgegen. So empfangen auch die scheinbar so entgegengesetzten Aussagen über Freiheit und Knechtschaft erst von der neutestamentlichen Eschatologie, die zugleich von einem schon eingetretenen und noch ausstehenden Geschehen handeln, ihren Sinn: Freiheit ist Befreiungstat Gottes durch Christus von dem Todesgesetz dieser Welt, dem der Mensch bis zum leiblichen Tode unterworfen bleibt, obwohl er durch die Taufe und den Geistesbesitz dem neuen Leben angehört und es in der Heiligung bewährt. Darin besteht seine Freiheit von der Welt.

Wenn also nach dem bisher Ausgeführten „Zeugnis von Gottes Wesen und Tat und zugleich Zeugnis von der Knechtschaft und Vergänglichkeit dieser Welt der letzte Sinn der neutestamentlichen Freiheitsaussagen“ (25) ist, so soll das aber niemals bedeuten, daß der Mensch in ihr zu einer bloßen Figur geworden ist, die bald von dieser bald von jener Macht geschoben wird. Die eben beschriebene Spannung kann überhaupt nur von einem Wesen, das Person ist, getragen und bewältigt werden. Das personhafte Sein des Geschöpfes Mensch bleibt gerade dadurch gewahrt, daß der Mensch im Glauben das freiwillig tut, was Gott fordert. „Jede andere Freiheit als die in Abhängigkeit von Gott ist Illusion oder Knechtschaft. Abhängigkeit von Gott ist aber nur da verwirklicht, wo man das Leben und Gutsein als ein geschenktes, nicht als ein im Streben erworbenes hat“ (26). So wird durch das Beschenktwerden, die Gnade, die Personhaftigkeit des Geschöpfes Mensch bezeugt. Er empfängt seine wahre Freiheit, wenn er mit dem Schöpfer versöhnt ist.

Von der erlösten Geschöpflichkeit wird es auch verständlich, wenn die Freiheit als Liebe sich betätigt. Christliche Liebe ist nur unter Personen möglich, ja ist irgendwie die Erfüllung der Persönlichkeit. Der unerlöste Mensch steht nämlich einem göttlichen Gesetz gegenüber, das mit Drohung und Verheißung arbeitet. Der Nächste kann ihm trotz aller hingebenden Mühe immer nur „Material der Pflichterfüllung“ sein, dessen von Gott geschaffene Person es zu achten gilt, soweit es möglich ist. Nachdem aber Christus selbst „Knechtsgestalt“ angenommen hat, soll ein jeder Christ dessen Gesinnung betätigen, nämlich wie es an jener für die neutestamentliche Christologie klassischen Stelle

heißt τὰ τὸν ἑτέρον σκοπούμετος (Phil. 2, 4). Die agape wird also auch gerade hier nicht von einem Ideal bestimmt, sondern als Folge des Christusereignisses von den Gläubigen erwartet.

„Es eröffnet sich in unserem Leben durch den Geist und die Macht des sich in der Liebe radikal freigebenden Lebens Jesu Christi die selbstvergeffene und selbstlose, weil in der Liebe lebendig geborgene, nicht mehr selbst-süchtige und selbst-willige Existenz“ (Schlier). Die Christustat, die durch Wort und Sakrament im Glauben uns zugeeignet wird und in der Heiligung sich auswirkt, macht also frei zum selbstverleugnenden Dienst an dem Bruder, nachdem zuvor und zugleich sie von dem Gesetz der Sünde und Todesverfallenheit befreit hat. Die positive Seite der Freiheit kann also auch als Liebe beschrieben werden. Sie stellt vor allem zwischen den Geschöpfen Gottes das gottgewollte Verhältnis wieder her. Ist der Mensch frei zum Dienst geworden, dann ist der Grund seines Handelns weder die (Kantsche) Selbstachtung noch eine feinere Geselzlichkeit im jüdischen oder stoischen Sinne wie auch nicht die Erwägung, daß in ihm „Göttliches“ schlummert, das entfaltet werden muß. Der Nächste wird in der Bibel nicht als „Fall“ behandelt, sondern die Hilfe besteht darin, daß man sich auf seine Seite stellt. Dies ist nur dadurch möglich, daß ein solcher sich betätigender Glaubensgehorsam „nicht aus allgemeinen Prinzipien, sondern allein aus dem Ansprechen und Schenken Gottes erwächst“ (27). Aus der göttlichen Aktio folgt die menschliche Re-Aktio, wenn der Mensch diesen Glauben an das Handeln Gottes in der Liebe betätigt.

Immer ist aber die Freiheit des Menschen als Person vorausgesetzt, ja Gott, der Glaube und Liebe wirkt, ermöglicht sie erst; denn „daselbe Gotteswort, das ihn (scl. den Gläubigen) der Herrschaft Gottes unterwirft, schenkt ihm diese Freiheit.... Nur mit einem freien Wesen kann Gott Gemeinschaft haben.... Nur in Freiheit kann der Mensch Gottes Willen als ein liebender, als ein freiwillig gehorchender tun“ (28).

Die so verstandene Freiheit als Liebe bindet sich also ganz radikal an Gott und den Nächsten. Darin liegen, äußerlich geurteilt, gewiß erhebliche Schranken, die aber vom Gläubigen nicht als solche empfunden werden, weil sie die Freiheit des Gotteskinds nicht hemmen, sondern eher bestätigen. Paulus verzichtet freiwillig auf Familie, auf geregelte Geldzuweisungen, auf das grundsätzliche Recht, Opfersfleisch zu essen in einer bestimmten Lage, weil als eleütheros pasin emautòn edouleusa (1. Kor. 9, 19). Wie Christus hat auch er sich erniedrigt, um Juden und Heiden zu retten, wobei es galt, Anstöße zu vermindern. Wie der Herr selbst, so ordnet sich auch Paulus den menschlichen Ordnungen im sozialen und staatlichen Leben unter, sofern sie nicht das Gewissen gefährden. In besonders eindrucksvoller Weise hat in der christlichen Ethik das nur scheinbare Nebeneinander von Freiheit und Dienst bekanntlich Luther beschrieben. Im 27. Stück seiner Schrift von der christlichen Freiheit heißt es: „so will ich solchen Vater, der mich mit seinen überschwenglichen Gütern also überschüttet hat, wiederum frei, fröhlich und umsonst tun, was ihm wohlgefällt, und will gegen meinen

Nächsten auch werden ein Christ, wie Christus mir geworden ist, und nichts mehr tun, denn was ich nur sehe, daß es ihm not, nützlich und selig sei, dieweil ich doch durch meines Glaubens alles Dings in Christo genug habe“.

#### IV. Der Freiheitsgedanke im Katholizismus.

Während wir bei Luther die neutestamentlichen Freiheitsgedanken in ihrer paulinischen Ausprägung wiederfinden, mag auch zuweilen bei ihm das Eschatologische und die Realität neuer Schöpfung zugunsten der persönlichen Rechtfertigung des Sünders zurücktreten, und wir kaum etwas entdecken, was auf antike Vorstellungen in dieser Frage zurückweist, — wie könnte das bei seinem harten Urteil über Aristoteles sein? — so ist das im Katholizismus zugeständenermaßen der Fall.

Thomas übernimmt zunächst einmal die Aristotelische Definition: *Liber est, qui sui causa est*. Diese Freiheit kommt dem Menschen zu als Vernunftwesen. Als solches ist er im Unterschied von der übrigen sichtbaren Kreatur Person. Weil sie „höhere, gesteigerte Individualität“ ist, kann sie „per se agere“ (29). Auf Grund dieser Willenswahl kann der Mensch wählen zwischen Verschiedenem und Entgegengesetztem. So sagt Papst Leo XIII. in seiner Enzyklika „*De Libertate humana*“, 1888, daß Freisein „*nihil est aliud nisi facultas eligendi res ad id, quod propositum est*“. Er zitiert Thomas: *Quando ergo (scil. homo) movetur secundum rationem, proprio motu movetur et secundum se operatur: quod est libertatis*. Neben diesen grundsätzlichen Äußerungen mag noch ein katholischer Denker des 20. Jahrhunderts gehört werden: „Im freien Akt ist er (scil. der Mensch) von jeglicher eindeutigen Vorherbestimmung immun, woher immer sie kommen könnte: sei es von Gott als oberster mitwirkender *causa prima*, sei es von untervernünftigen Einflüssen“ (30). Es entspricht auch dem Indeterminismus katholischer Philosophie und Theologie, wenn Ratzinger meint, durch diese Freiheit schaffe sich der Mensch „für Diesseits und Jenseits eigenmächtig und verantwortlich seinen Platz“ (31).

Mit der Antike teilt auch die katholische Sittenlehre die Anschauung über die enge Verbindung von geistiger Erkenntnis mit sittlichem Tun. Der Mensch als geschaffene Kreatur „*potest movere voluntatem nisi mediante bono intellectu*“ (32). Entsprechend bezieht sich Leo XIII. auf die alten Philosophen, die schon behauptet hatten „*liberum esse neminem: sapientem vero, uti exploratum est, nominabant, qui constanter secundum naturam, hoc est honeste et cum virtute vivere didicisset*“. Der katholische Ethiker Steinbüchel spricht darum bei Thomas mit Recht von der „*intellektualistischen Anschauung, nach der die Einsicht den Willen bestimmt*“ (33). Die wahre Freiheit des handelnden Menschen ist also nach antiker und katholischer Auffassung auf das Ziel des Guten ausgerichtet. Immer liegt der Person des in diesem Sinne freien Menschen eine „auf Werte bezogene Wirklichkeit“ (34) zugrunde. Der Mensch innerhalb ihrer ist aber als von Gott geschaffenes Wesen endlich. Ein solcher Schöpfungsgedanke, der seinen Ur-

sprung in der Offenbarung hat, ist der Antike noch nicht bekannt gewesen. So erhebt die katholische Ethik an dieser Stelle die Forderung nach einer höheren Sittlichkeitsordnung, die aber wie auch die Offenbarung zum Vernünftigen nicht im unbedingten Gegensatz steht. Dabei ist sich die katholische Moral, die sich auf der philosophischen Sittenlehre erhebt, darüber klar, daß es sich im Christentum um eine „Umkehr“ und Hinwendung zu Gott handelt „einen Ausruf an den persönlichen Menschen, wie ihn die vorchristliche Antike nicht kennen konnte“ (35). Die Begründung für die höhere und geoffenbarte Moral wird u. a. durch den Hinweis gegeben, daß Vernunft und Willen allein für das Gute nicht ausreichen. Christus mußte kommen, um den durch das Böse getrübt zu stärken: „Liberator humani generis Jesus Christus, restituta atque aucta naturae dignitate pristina, plurimum ipsam invit hominis voluntatem“. (Leo XIII.). Das Ereignis Jesus Christus bedeutet also die Möglichkeit, die entsprechende Würde und wahre Freiheit zum Guten im Menschen wiederherzustellen! An dieser Stelle wird besonders deutlich, wie die Verbindung von Antike und Neuem Testament vollzogen ist. Quervain sagt: „Eine doppelte Freiheit kennt der Katholizismus, die Freiheit, die der Mensch von Natur besitzt als vernunftbegabtes Wesen und die Freiheit der Kinder Gottes, die ihm zuteil wird in der Gemeinschaft der Kirche“ (36). Da der Katholizismus für die Freiheit der Vernunftwesen eintritt, kann Leo XIII. behaupten, daß die Kirche sich immer für die wahre bürgerliche und persönliche Freiheit in sozialen Gebilden, die sich auf das Recht stützen, einsetzt. „So erscheint die katholische Kirche als Hort der Vernunft, als leidenschaftliche Kämpferin für die menschliche Freiheit“ (37).

Ueber dieser menschlichen, irdischen Freiheit erhebt sich die von Gott gewährte, jene vertiefend und übergreifend. Diese Freiheit der gläubigen Seele, die sich als Liebe auswirkt, mildert die Härten, die das nur gerechte Zusammenleben der Menschen mit sich bringt. So gilt also auch für die Freiheit der scholastische Grundsatz: *Gratia non tollit, sed perficit naturam!*

Die wahre Freiheit des Menschen wird also im übernatürlichen Sein der Gnade vollendet. Sie empfängt von ihr das neue Gesetz der Liebe. Es ist jedoch kein Gesetz im gewöhnlichen Sinne, sondern das „Neue Gesetz ist wesentlich Gnade selbst, Geschenk des Heiligen Geistes, eingegraben im Herzen der Gläubigen“ (38). Für denjenigen, der sich dem Uebernatürlichen geöffnet hat, wozu Gott dauernd durch die Kirche Gelegenheit bietet, tritt der äußere Zwang als Antrieb für das Gute immer mehr zurück. „Diejenigen, die die Liebe besitzen, sind sich selbst Gesetz, da die Liebe sie statt des Gesetzes leitet und aus freiem Trieb handeln läßt“ (39). Die Uebernatur ist also der Grund für den Glauben, der sich in der Liebe auswirkt und darin seine Freiheit und Erfüllung findet (40).

Es ist nach dem Gesagten ebensowenig berechtigt, der katholischen Ethik Steckenbleiben im Gesetzlichen vorzuwerfen wie ihr Sinn für die natürliche und christliche Freiheit abzuspochen. Die angeführten Stellen maßgebender Theologen beweisen das Gegenteil. Auch ist gewiß

zuzugeben, daß sehr viel vom Neuen Testament in die katholische Moral eingegangen ist, ja daß sie ihre Höhe und Tiefe ihm verdankt. Wenn, vom streng neutestamentlichen und reformatorischen Standpunkt eine kritische Beurteilung gegeben wird, hat sie m. E. beim Begriff „Uebernatur“ einzusetzen. Das Neue Testament spricht vom alten und neuen Menschen und Leon, die im Kampf miteinander stehen, aber nicht von zwei Seinsweisen. An die Stelle dieses „dynamischen“, nur dialektisch zu beschreibenden „Dualismus“ zwischen *aion houtos* und *aion mellon* setzt der Katholizismus einen mit neutestamentlichen Elementen ausgestatteten, aber letztlich platonischen Dualismus des Seins, das Thomas mit aristotelischen Kategorien zu beschreiben suchte. Gewiß ist es auch infolge der strengen Festhaltung der Offenbarung dem Katholizismus gelungen, den Gedanken der menschlichen Person als eines von Gott geschaffenen Wesens, das darum über die gesamte übrige Kreatur erhaben ist, festzuhalten und aufzubewahren. Aber gerade die Klärung des ethischen Begriffs der Freiheit in der Stoa und bei Aristoteles hat uns gezeigt, wie sehr er hier dem Neuen Testament grundsätzlich fremd und feindlich gegenübersteht. So muß die geistesgeschichtlich zwar verständliche und immer wieder eindrucksvolle Synthese von Stoa, Aristoteles und Christus, genauer von abstrakter, selbstgerechter Freiheit aus menschlicher Vernunft und Freiheit aus Uebernatur, gerade vom Neuen Testament her, das nur die Freiheit als Ereignis aus der Christusstat kennt, die sich im Gläubigen entsprechend auswirkt, abgelehnt werden, selbst wenn wir in einer Zeit, die ökumenische Gespräche mit Recht mehr liebt als konfessionelle Polemik, gern zugeben, daß der Katholizismus mit dieser Synthese Christus bekennen und preisen will.

## V. Ausblick.

Luther hat demgegenüber von dem neuen Verständnis der Rechtfertigung und des Glaubens her die Freiheit der menschlichen Person wieder auf ihr Verhältnis zu Gott allein zurückgeführt, ohne metaphysische Begriffe der Antike zu gebrauchen. Wenn der Mensch mit Gott durch Christus versöhnt ist, dann ist er frei von irdischem Druck, über menschlichen Zwang innerlich emporgetragen und zugleich zum Dienst am Nächsten frei gemacht. Als Person, die mit der Freiheit des Handelns ausgestattet ist, steht er in freiem Gehorsam vor dem Schöpfer Gott, wenn er durch Christus mit ihm versöhnt ist. Sein weiteres Denken und Tun ist bestimmt durch das Hören auf den Heiligen Geist, der sich im Gewissen wahrnehmen läßt.

Die Grundlage einer wahrhaft christlichen Anthropologie ist also nicht eine ontologische Besinnung auf das Wesen des Menschen ohne Berücksichtigung der Offenbarung, sondern die geoffenbarte Aussage über die Gottesbildhaftigkeit und Erlösungsnotwendigkeit des Menschen (41). Seine personhafte Existenz verdankt der Mensch gerade der Tatsache, daß er von Gott geschaffen und besonders angeredet ist. „Alle Kreatur ist durch das Wort Gottes geschaffen; aber der Mensch ist nicht nur durch das Wort, sondern für das Wort, und eben darin

zum Bilde Gottes geschaffen“ (42). Darum gibt es volles Personensein nur von Gott her, der den Menschen in die Entscheidung stellt: E. Hirsch sagt in seiner Kritik an der idealistischen Philosophie: „Aber daß Gott uns lieben heißt als die sich Entscheidenden, das hebt uns über das einfache dinghafte Dasein hinaus“ (43). Der Mensch kann also im Unterschied zur übrigen sichtbaren Kreatur Gott antworten, sich ihm gegenüber freilich auch verschließen, wodurch er schuldig wird.

Der deutsche Idealismus nach Kant hat die Freiheit wieder absolut gesetzt und darum für den Gedanken der Schöpfung, Erlösung und Offenbarung im biblischen Sinne kein Verständnis gezeigt. Kant selbst hat zwar die Realität von Schöpfung und Sünde bis zu einem gewissen Grade noch anerkannt. Seine Philosophie enthält noch manches reformatorische Erbe, wenn auch Ausgang und Ziel anders sind als bei Luther. Ihm kommt es darauf an, die Freiheit in transzendentaler Hinsicht im Hinblick auf den Mechanismus der Natur zu retten. Das transzendente Ich wird dabei nicht an Gott, sondern an das autonome Sittengesetz gebunden, hinter dem die Metaphysik der praktischen Vernunft steht. So kommt in seinen Freiheitsgedanken etwas sehr Abstraktes und Stolztes hinein. Die konkrete menschliche Person tritt dadurch zurück, so sehr von der „Würde des Menschen“ die Rede ist. Freiheit ist Haltung, die als Postulat begründet wird, nicht Ereignis in der Geschichte, das die konkrete Existenz formt und fordert. Der nachkantische Idealismus, der den Transzendentalismus zu einer mystischen, ästhetischen oder dialektischen, immer aber sehr dynamischen Metaphysik fortbildet, hat den personalen Freiheitsgedanken des Christentums noch weniger verstanden, zumal ihm dazu, wie eben gesagt, wesentliche Voraussetzungen fehlen. Fichte kennt nur ein allgemeines „Ich“ mit moralischer Weltordnung, die er in seiner späteren Zeit „mystisch“ verstand und ausführte. Bei Hegel ist das überpersönliche Ich zum „Weltgeist“ geworden.

Seine begriffliche Spekulation wurde vom „realistischen“ Geist des ihm folgenden technischen und politischen Zeitalters abgelehnt. Dabei ist bemerkenswert, wie Hegels Dialektik des Geistes, die Idee und Begriff „versöhnen“ wollte, den aus seiner Schule hervorgegangenen Kritikern, den Junghegelianern, die Waffen für den neuen unspekulativen Wirklichkeitsbegriff geliefert hat (44). Die besondere Art des personalen Seins im Menschen als Kreatur Gottes wurde weder von diesen „realistischen“ noch den pessimistischen Wortführern der Philosophie des 19. Jahrhunderts ernst genommen, aber auch von den späteren Idealisten und Neukantianern kaum beachtet. Der Geist verzichtete darauf, sich durchzusetzen, während die Kollektivgebilde unheimlich anwuchsen!

Erst die Gerichte des ersten und zweiten Weltkrieges, die eine jedesmal stärkere Gefährdung der materiellen und geistigen Grundlage der abendländischen Kultur mit sich brachten, stellen uns radikal vor die Frage, ob es möglich ist, eine Menschenwelt ohne Gott, ohne die Anerkennung der sündhaften Geschöpflichkeit im Menschen und ohne die Kirche Christi, in welcher Gottes Wille und Gnade verkündigt

werden, zu fordern oder zuzulassen. Hat man nicht bei allem Eifer für Kultur, Politik, Technik die Realität Gottes und der menschlichen Person übersehen? Die furchtbaren Erfahrungen, die uns ein dämonisierter Kollektivismus und eine mit ihm verbündete Technik machen ließ, können bei zugleich notvoll und gläubig Fragenden neues Verständnis für die echte Freiheit der menschlichen Kreatur erwecken, die nur dann vor einer Flucht in die Idee oder einem dämonischen Machttausch bewahrt bleibt, wenn sie einem höheren Du antworten muß, keinem rein geistigen, metaphysischen oder soziologischen, technisch-politischen Es-Götzen. Wenn dieser neue Weg nicht nur gesehen, sondern auch beschritten wird, könnte die Menschheit, die wir heute immer mehr als Einheit empfinden, vor dem Endgericht noch eine Gnadenzeit erwarten. Würde sich dagegen der personale Freiheitsgedanke des Christentums in einer durch die Atombombe besessenen gemachten Welt nicht mehr auf die Gestaltung des geistigen, politischen und kulturellen Lebens auswirken können, so bliebe der Gemeinde, die sich um das Evangelium Jesu Christi sammelt, nur der Weg in die eigene Mitte, die nach außen sich vornehmlich im kräftigen Zeugnis des Leidens kundtut.

#### Anmerkungen.

- 1.) Religion in Geschichte und Gegenwart. Artikel „Willensfreiheit“.
- 2.) I, 2, 982 b.
- 3.) Pseud. Plat. Def. 415 a.
- 4.) VI 2.
- 5.) Vgl. E. Brunner „Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaft“ 1943. S. 65.
- 6.) Politik, V, 9.
- 7.) Diff. IV, 1, 1.
- 8.) „Unterredungen“ im „Handbüchlein“ I, 12. Uebersetzung in Kröners Ausgabe, 1909. S. 14.
- 9.) Nikomachische Ethik III, 3.
- 10.) ebd. III, 4. Uebersetzung von Kofsz, 1911.
- 11.) ebd. III, 7.
- 12.) Vgl. Diff. IV, 1, 66 u. I, 17.
- 13.) Diff. II, 19, 24.
- 14.) Seneka-Auswahl bei Kröner, S. 136.
- 15.) ebd. S. 166.
- 16.) Belege bei Schlier, S. 492.
- 17.) Diff. IV, 1; X, 9ff.
- 18.) Enchiridion, 17, 14.
- 19.) S. 1.
- 20.) Vgl. Brandt, S. 6.
- 21.) ebd. S. 5. 22.) ebd. S. 18. 23.) ebd. S. 14/15. 24.) ebd. S. 20.
- 25.) ebd. S. 24.
- 26.) E. Brunner „Mensch und Gott. Vier Untersuchungen über das personhafte Sein, 1930. S. 34.
- 27.) ebd., a. a. O. S. 35.
- 28.) Brunner „Gerechtigkeit“ S. 6.

- 29.) Joseph Lenz, S. 147, im Artikel „Die Personwürde des Menschen bei Thomas von Aquin“ im *Philos. Jahrbuch der Görresgesellschaft*, 1936.
- 30.) Franz Kaxinger S. J. „Menschliches Freiheitsbewußtsein“. Innsbruck, 1926. S. 37.
- 31.) ebd. S. 38.
- 32.) Thomas „Contra gentiles“ III, c. 88.
- 33.) „Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre“. 1938, S. 365.
- 34.) ebd. S. 358.
- 35.) ebd. S. 363.
- 36.) „Gesetz und Freiheit“, 1930, S. 32.
- 37.) ebd. S. 33.
- 38.) Thomas, *Summa Theologiae* I, II, quae 106, Uebersetzt bei Quervain, S. 109.
- 39.) Thomas „Contra gentilis“ III, 128, bei Quervain, S. 110.
- 40.) Vgl. Quervain, S. 112.
- 41.) Vgl. Brunner „Mensch und Gott“, S. 82.
- 42.) ebd. S. 55.
- 43.) „Die idealistische Philosophie und das Christentum“, 1926, S. 11.
- 44.) Im einzelnen zeigt das sehr überzeugend Karl Loewith „Von Hegel bis Nietzsche“. Europa Verlag, 1941.

Die Unregelmäßigkeit in der Setzung der Akzente bei den griechischen Wörtern hängt mit drucktechnischen Schwierigkeiten zusammen!

Dr. E. Fülling.

## Der Anknüpfungspunkt.

In der Baseler „Theologischen Zeitschrift“ 1946, S. 401 ff finden wir einen Aufsatz von Bultmann über „Anknüpfung und Widerspruch“. Er mag uns anregen, ein wichtiges Problem unseres Predigtberufes etwas näher ins Auge zu fassen.

Der christliche Glaube ist nach Bultmann kein „Phänomen der Religion“, zumal wenn man Religion als „Phänomen des menschlichen Geisteslebens“ versteht. Hat diese trockene Feststellung etwas mit meiner „Dorfkanzel“ zu tun? Jawohl! Denn wenn der Glaube ein „Phänomen der Religion“ und damit also ein „Phänomen des menschlichen Geisteslebens“ wäre, dann brauchte ich bei meiner Predigt nur von dem auszugehen, was da so an religiösem Denken, Fühlen, Wollen bei meinen Bauern vorhanden ist. Die Frage nach der Anknüpfung wäre kein Problem, denn als Prediger wäre ich der Mann, der dieser Bauern „Gedanken über die Gottheit läutert und weitersührt, ihre Bräuche reinigt, ihre Lebensführung auf eine höhere Stufe leitet u. dgl. Es kann sich dann nur jeweils um die praktische Frage handeln, wie das zu machen sei.“ (Ein Kommilitone sagte mir einst, nur Bauernsprößlinge können Bauern predigen. Das „Wie“ läge also garnicht so einfach, auch wenn der Glaube ein „Phänomen der Religion“ wäre).

Nun ist aber Glaube nicht ein „Phänomen der Religion“, sondern