

EUGEN BISER

PROVOKATIONEN DER FREIHEIT

Antriebe und Ziele des
emanzipierten Bewußtseins

ANTON PUSTET MÜNCHEN · SALZBURG

© 1974 by Verlagsbuchhandlung Anton Pustet
München — Alle Rechte vorbehalten — Gesamt-
herstellung: Salzburger Druckerei, Salzburg
ISBN 3-7916-0122-9

VICTOR EMIL
FREIHERRN VON GEBSATTEL

in Bewunderung,
Verehrung und
Freundschaft

INHALT

Vorbemerkung	13
Eröffnung	
ZUR FREIHEIT BERUFEN	15
Erste Vorlesung	
INITIATIVE IN EIGENER SACHE	29
Vom Fremdbegriff zum Selbstbegriff	30
Die Wende der Sinngeschichte	34
Freiheit als Provokation ihrer selbst	43
Bildhaft vermittelte Primärerfahrung	46
Freiheit als Tat der Wahrheit	52
Zweite Vorlesung	
DIE PROVOKATION DES WORTES	59
Grundformen der Freiheitsrede	59
Die freistehende Dimension	64
Wort und Freiheit	67
Freiheit und Verstehen	70
Freiheit und Autorität	79

Dritte Vorlesung

DER FREIHEITSWEG DER ERKENNTNIS 87

Der befreiende Aufstieg 90 Die Differenz der Wege 94 Die Differenz der Motive 97 Die Differenz der Konzeptionen 100 Freiheit als Lichtung 105

Vierte Vorlesung

DER BEFREITE BEFREIER 111

Jesus als Emanzipationsgestalt 112 „Liberal“ gleichbedeutend mit „wahrer Gott“ 115 Freiheit in der Bindung 118 Freiheit in der Verbundenheit 124 Die Freiheit des Befreiers 126

Fünfte Vorlesung

DIE PROKLAMATION DER FREIHEIT 137

Das Gottesreich als Zentralgedanke Jesu 139 Die Freiheitsstruktur des Gottesreiches 141 Das Gottesreich als Selbstdarstellung Jesu 143 Das Gottesreich als Zentralthema der Gleichnisse 146 Die werthafte Einbürgerung ins Gottesreich 149

Sechste Vorlesung

DIE ANEIGNUNG DER FREIHEIT 153

Glaube als Aneignung 154 Glaube als Einbeziehung 156 Glaube als Einverleibung 160 Glaube als Verständigung 162 Glaube als Auferstehung 165

Siebente Vorlesung

DER FREIRAUM KIRCHE 171

Die ersehnte Alternative 173 Das öffent-
liche Geheimnis 174 Die heimliche Frei-
statt 176 Die provokative Benennung
179 Die erfüllte Provokation 181

Exkurs zur Geschichte des Freiheitsverständnisses
seit Thomas von Aquin 183

Namenregister 189

VORBERMERKUNG

Der heutigen Jugend sei dann am besten geholfen, wenn man sie von ihrer Freiheit ‚erlöse‘, heißt es voll bitterer Ironie in *Hans Erich Nossacks* ‚Bereitschaftsdienst‘ (von 1973). Wenn dieser Warnruf, wie es sein gutes Recht ist, auch übertreibt, steht außer Zweifel, daß es die Freiheit in der heutigen Lebenswelt schwer hat. Nicht nur, daß die auf strenge Planbarkeit abgestellten Strukturen des Gesellschafts- und Wirtschaftsgefüges kaum noch Spielraum lassen; auch die Bereitschaft, sie zu behaupten, gegebenenfalls um sie zu kämpfen, hat nach der von der Weltöffentlichkeit tatenlos hingenommenen Unterdrückung der Freiheitsbewegungen in den Randgebieten des Ostblocks fühlbar nachgelassen. Auf jeden Fall wich das enthusiastische Verhältnis zu ihr, das die Klassiker rühmten, einer distanziert skeptischen und kühlen, vielfach resignierenden Einschätzung.

Deswegen muß von den Provokationen der Freiheit die Rede sein. Mit einer nur sachlich referierenden Darstellung ist es nicht mehr getan. Wir müssen uns zu dem überreden lassen, was wir unsrer innersten Berufung nach sind. Dem sollen

die im folgenden mitgeteilten Vorlesungen dienen, die ich zu Beginn der Salzburger Hochschulwochen 1973 hielt. Der Text wurde für die Buchpublikation stellenweise erweitert und nach Möglichkeit auf den Stand der gegenwärtigen Diskussion gebracht. Das Buch erscheint als Veröffentlichung des Herman-Schell-Instituts der Universität Würzburg getreu dem Grundsatz, den Geist Herman Schells, der auf tragische Weise in die christliche Freiheitsgeschichte einging, mit modernen Mitteln zur Geltung zu bringen.

Würzburg, 28. Februar 1974

Eugen Biser

Eröffnung ZUR FREIHEIT BERUFEN

Auf dem neuzeitlichen Höhepunkt der menschlichen Freiheitsgeschichte gab *Kant* das Stichwort vom „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“ aus¹. Seitdem ist dreierlei klar: Erstens, daß die vordringlichste und doch stets unabgeschlossene Aufgabe des Menschen in seiner Selbstbefreiung besteht; zweitens, daß umgekehrt von Freiheit nicht abstrakt, sondern immer nur im Rückbezug auf den Menschen sinnvoll gesprochen werden kann, und drittens, daß sich die Rede von der Freiheit, wenn sie die Sache nicht zentral verfehlen will, operativ, als Beitrag zur aktiven Befreiung des Menschen, als emanzipatorischen Akt also, verstehen muß.

Das macht im Vergleich zu anderen Begriffsanalysen einen signifikanten Unterschied: im Gegensatz zu diesen gibt es, wie die Ideen- und Begriffsgeschichte lehrt, keine Freiheits-Theorie. Vielmehr schlagen alle theoretischen Entwürfe, schon beim ersten Anlauf, aus innerer Konsequenz

¹ So die Eingangsworte der Abhandlung *Was ist Aufklärung?* (von 1784).

in emanzipatorische Programme um, auch wenn sich dieser Zusammenhang bisweilen, wie im Fall der Spannungseinheit von Hegelscher Freiheitsspekulation und Kommunistischem Manifest², auf individuell verschiedene Rollenträger verteilt. So wenig wie die eigene Existenz kann man diesem Befund zufolge die Freiheit neutral auf sich beruhen lassen. Ihr gegenüber gibt es nur das engagierte Mitgehen und Mitsein, kein distanzierendes ‚Ohne mich‘. Im Sicherheitsabstand, wie wir ihn allenthalben einnehmen, ist sie schon als Möglichkeit verwirkt. Sie will gewollt sein, um gesehen zu werden.

Im kognitiven Umgang mit der Freiheit bedingt das einen besonderen Stil der Rede von ihr. Sie muß darauf achten, daß sie die gewonnene Einsicht in den Doppelbezug der Freiheit, der sich gleichzeitig als Beziehung zum Menschen und zur Praxis der menschlichen Selbstverwirklichung darstellte, nicht durch die Art ihres Sprechens wieder aufgibt oder, und wäre es auch nur partiell, verbaut. Positiv formuliert ergibt sich daraus die Verpflichtung, so von Freiheit zu reden, daß sich der Mensch durch sie gleichermaßen zu ihr und zu sich selbst gerufen weiß. Zur Freiheit gerufen aber wird er auf zweifache Weise: evokativ und provokativ. Evokativ, sofern er bereits unterwegs ist zu ihr, in der Regel aber

² Zu diesem Konnex siehe *Dieter Henrich*, Karl Marx als Schüler Hegels, in: *Hegel im Kontext*, Frankfurt/M. 1971, 187—207.

nicht entschieden und zielbewußt genug, so daß er ausdrücklich zu der von ihm angezielten Freiheit aufgerufen werden muß. Und — wie schon im Titelwort angedeutet — provokativ, da er durch Fremd- und Eigenverschulden zumeist im Status der Unfreiheit und Unmündigkeit lebt, aus dem er herausgerufen werden muß, wenn sich der emanzipatorische Wille durchsetzen soll.

Wer so von Freiheit redet, gibt schon durch die Art seines Redens zu verstehen, daß es ihm, bei allem Interesse am Phänomen selbst, letztlich darum zu tun ist, den Menschen auf den Weg der Freiheit zu bringen. Gleichzeitig grenzt er sich damit aufs nachdrücklichste von jedem nur ideologischen Gebrauch des Wortes Freiheit ab. Bezeichnend dafür findet sich das überzeugendste Beispiel solchen Sprechens darum auch nicht im Mund eines Theoretikers oder eines Politikers, sondern eines Denkers, der sich in erster Linie als Erzieher verstand, in *Martin Bubers* ‚Rede über das Erzieherische‘ (von 1926). Ausgehend von der seiner Ansicht nach falschen Polarisierung von Zwang und Freiheit, der er die richtigere von Zwang und Verbundenheit gegenüberstellt, beschreibt er die Freiheit als den erzieherischen Weg zur Verbundenheit³. Dem folgen in fast unvermitteltem Umbruch zur bekenntnishaft-provokativen Redeweise die Sätze:

³ *M. Buber*, Werke I: Schriften zur Philosophie, München und Heidelberg 1962, 795.

Freiheit oder, wie ihr rechtmäßiger altdeutscher Name ist: Freihals — ich liebe ihr aufblitzendes Gesicht: es blitzt aus dem Dunkel auf und verlischt, aber es hat dein Herz gefeit. Ich bin ihr zugetan, ich bin allzeit bereit, um sie mitzukämpfen, um die Erscheinung des Blitzes, nicht länger während, als das Auge ihr standzuhalten vermag. Um das Vibrieren des Züngleins, das zu lange niedergezogen und starr war. Ich gebe meine linke Hand dem Aufrührer und meine rechte dem Ketzer: voran! Aber ich vertraue ihnen nicht. Sie verstehen zu sterben, aber das ist nicht genug. Ich liebe die Freiheit, aber ich glaube nicht an sie. Wie könnte man an sie glauben, wenn man ihr ins Gesicht gesehen hat! Es ist der Blitz der Alldeutigkeit — der Allmöglichkeit. Um die kämpfen wir, immer wieder, von jeher, siegreich und vergebens⁴.

Abgesehen vom Sprachstil sind, bezeichnend für den durch ihn eröffneten Horizont, zwei Motive dieser Stelle wichtig. Erstens die reine Potentialität, in welcher die Freiheit hier erscheint. Sie ist, wie Buber betont, bloßer Rahmen, nicht aber verwendbarer Inhalt, bloßes Wodurch, aber weder Wofür noch Was, weder Theorem noch Programm. Wenn sich diese vereinfachende Sicht auch nicht durchhalten läßt, erhellt daraus doch negativ, daß der Sache der Freiheit mit Analysen und Appellen allein nicht gedient ist. Vielmehr gilt es auf zweifache Weise ein Freiheitsbewußt-

⁴ A. a. O., 796.

sein zu wecken. Des Menschen zunächst, indem ihm seine Bestimmung zur Freiheit, die ihn von allen übrigen Lebewesen auszeichnet, in Erinnerung gerufen wird. Aber auch der Freiheit selbst, indem so von ihr geredet wird, daß sie anteilig an diesem Bewußtsein und nicht nur als sein Anlaß und Inhalt erscheint. So entgeht der Mensch der Gefahr, sich in der sein Selbstsein zentral betreffenden Sache der Freiheit mit einer bloßen Zuschauerrolle zu begnügen, und die Freiheit der nicht minder großen Gefahr, unverbindliche Vokabel zu bleiben oder aber, was ungleich schlimmer wäre, zur propagandistischen Parole machtpolitischer Zwecke zu entarten. Demgemäß gliedert sich das Titelwort von den ‚Provokationen der Freiheit‘ in zwei deutlich divergierende Sinnkomponenten auf. Erfragt ist mit ihm nicht nur das, was zur Freiheit ruft, sondern auch der Ruf der Freiheit nach sich selbst⁵.

Um in dieser zweiten Richtung voranzukommen, ist es erforderlich, das andere der im Buberwort mitschwingenden Motive in Betracht zu ziehen: die von Buber nicht zufällig, sondern aufgrund essentieller Einfühlung in den Sachverhalt gewählte Metapher vom Antlitz der Freiheit:

⁵ Zum theologischen Hintergrund des hier zugrunde gelegten Provokationsverständnisses sei auf die Ausführungen von *Hans Jonas* zum Stichwort ‚Rufung‘ verwiesen, in: *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit*, Göttingen 1965, 64 ff., 68 ff.

Freiheit — ich liebe ihr aufblitzendes Gesicht: es blitzt aus dem Dunkel auf und erlischt, aber es hat dein Herz gefeilt.

Das Wortbild vom ‚Gesicht der Freiheit‘ steht, so spontan es anmutet, in alter ideengeschichtlicher Tradition. Von Buber spannt sich hier ein Bogen zum frühen Augustinus, der in seinen Soliloquien von der *Facies veritatis*, dem Antlitz der Wahrheit, spricht⁶. Einen wichtigen Fingerzeig gibt dieses Bildwort vor allem dadurch, daß es die Freiheit selbst als das gesuchte Subjekt der erfragten Provokationen erweist. Was antlitzhaft erscheint, ist selbstmächtig, und wäre es dies auch nur in der machtlosen Weise, daß es erblickt werden kann und in der Erwiderung dieses Blicks für sich und sein Anrecht einsteht. Doch hilft die Antlitz-Metapher auch dadurch weiter, daß sie die Freiheit enger als jede These oder Konklusion an den Menschen bindet. Denn ein Antlitz trägt nur der Mensch oder aber das, was in einem konsubstantialen Verhältnis zu ihm steht. Das gilt, wie schon die Antike wußte, in erster Linie für das Wort und die Wahrheit, wobei noch vor dem Kronzeugen für die Antlitzhaftigkeit des Wahren, Augustinus, das biblische Wortverständnis zu nennen ist, das um das auf

⁶ Soliloquien II, c. 35. Näheres zu dem Motiv in meinem Beitrag *Mensch und Wahrheit. Eine wahrheitstheoretische Reflexion*, in: *Wissenschaft und Weisheit* 31 (1968) 185—197.

dem göttlichen Königssitz thronende (Wsh 18, 15) und in Jesus Fleisch gewordene (Joh 1, 14) Wort Gottes weiß⁷. Und es gilt nach der Buber-schen Wahrnehmung ebenso auch für die Freiheit. Daß die Bezeugung erst so späten Datums ist, kann den nicht verwundern, der die menschliche Freiheitsgeschichte mit Hegel im Zusammenhang der Wirkungs- und Verwirklichungsgeschichte des Christentums sieht⁸. Danach tritt erst mit Jesus Christus das Prinzip Freiheit in die Geschichte ein, und dies durchaus auch im eingeschränkten Sinn des Begriffs — ‚Prinzip‘ also verstanden als das unterschwellig Wirkende, das als solches nicht in Erscheinung tritt —, so daß es nicht verwundern kann, wenn es Jahrhunderte, genauer noch gesagt, bis zur Französischen Revolution dauert, bis das Prinzip aus seiner unterschweligen Verborgenheit hervortritt und die öffentlichen Verhältnisse zu bestimmen beginnt.

Mit Wort und Wahrheit sind erst zwei, wenn- gleich besonders typische Motive provokatori- scher Art genannt. Ihnen lassen sich diejenigen anreihen, die gleicherweise die Bedingung der Konsubstantialität erfüllen und von ihrer Struk-

⁷ Dazu G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments II*, München 1960, 93 ff.

⁸ *Die Vernunft in der Geschichte* (Ausgabe Hoffmeister), Hamburg 1955, 61 ff. Dazu N. Lobkowitz, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, in: *Die Revolution des Geistes. Politisches Denken in Deutschland 1770—1830*, hrsg. von Jürgen Gebhardt, München 1968, 101—129.

tur her geeignet sind, das Freiheitsstreben des Menschen zu stimulieren. Sie lassen sich am besten auf dem Weg eines Ausschlußverfahrens ausfindig machen. Zum Kriterium der Konsubstantialität muß nämlich hier, in der Frage nach den Antrieben der Freiheit, ein weiteres hinzukommen. Denn zur Freiheit verhelfen in erster Linie jene Impulse, die bei aller Korrespondenz mit dem Menschen zugleich geeignet sind, ihn über sich und sein faktisches Seinkönnen hinauszutragen. Dabei geht es primär um die Überwindung der ihm durch die gesellschaftliche Situation auferlegten Grenzen, nicht oder doch nur bedingt um die naturhaft gegebenen. Die dafür erforderlichen Kräfte gehören durchweg der Heilsordnung an, die vom Liebeswillen Jesu her darauf angelegt ist, das, was ihn beengt und niederhält, auszuräumen, um ihm so die volle Freiheit, vor allem die Freiheit zu sich selbst, zu vermitteln.

Was provoziert somit zur Freiheit? Die nächstliegende und darum erste Antwort auf diese Frage muß lauten: die Freiheit selbst! Aufgrund der von Buber konstatierten Offenheit ist sie mehr noch Verheißung als Gabe, mehr noch Potenz als Akt⁹. Als Ansporn wird sie gefühlt,

⁹ So ergibt es sich aus ihrer Konsubstantialität mit dem Menschen, den *Jean-Paul Sartre*, wegweisend für sein Freiheitsverständnis, als das Sein bestimmt, qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est (*L'être et le néant*, Paris 1943, 103). Dazu *G.-G. Hana*, *Freiheit und Person*. München 1965, 14—22.

als Auftrag erfahren. Nie gibt es in ihrem Besitz ein Verweilen. Sie haben, heißt unterwegs sein zu ihr, sie ergreifen, vorgreifen auf ihre je größere Verwirklichung. Das alles ist mitgesagt in der Metapher von ihrem Antlitz. Wer sich richtig mit ihr befaßt, ist von ihr erblickt. Und er begreift — als der schon im Akt der intentionalen Zuwendung Erblickte —, daß er aus einem vorgängigen Gesehensein, als ein Betroffener, um nicht zu sagen Erwählter, agiert. Im Grunde kann man auf sie immer nur reagieren. Denn sie kommt, als Anwalt in eigener Sache, jeder auf sie abzielenden Initiative immer schon zuvor. Die Freiheit besitzt man nicht; man ist in sie entlassen, in sie freigegeben, mit ihr begabt und begnadet. Etwas deutlicher ausgeführt heißt das: Die Antlitz-Metapher impliziert nicht nur die Vorstellung vom Blick der Freiheit, der das zunächst ungerichtete Interesse auf sich zieht, sondern auch von ihrem Mund, durch den sie den ihr Zustrebenden beruft und dadurch formell in ihre Pflicht nimmt. Das aber heißt dann umgekehrt, daß unter den Provokationen der Freiheit diejenige durch sie selbst obenansteht. Erst in zweiter Linie sind, gleichsam in ihrem Gefolge, jene Motive zu nennen, die aus separater Kompetenz das bekräftigen, was sie aus eigenen Stücken provoziert: das Wort, die Wahrheit, Jesus und das von ihm proklamierte Gottesreich, der Glaube und schließlich die als Freiheitsraum begriffene Kirche.

Wie gerade das letzte Glied dieser Kette zeigt, kann die Ableitung nicht ohne kritische Rückbezüge durchgeführt werden. Die als Freiheitsraum oder, im Vorgriff auf die spätere Explikation des Themas gesprochen, als Raum der aufgehobenen Entfremdung begriffene Kirche ist notwendig als Alternative zu den gesellschaftlichen Zwängen zu denken. Ähnliches gilt von dem das Grundkonzept der gesellschaftlich reglementierten Zwischenmenschlichkeit in Frage stellenden Gottesreich und zumal von Jesus, der, bezeichnend für sein kritisches Selbstverständnis, nach der johanneischen Hirtenrede die vor ihm Gekommenen ‚Diebe und Räuber‘ nennt (Joh 10, 8), aber auch von der antlitzhaft aus seinem Reden und Handeln aufscheinenden Wahrheit, die so wenig wie seine sittliche Weisung mit den welthaften Sinn- und Ordnungsformen verrechnet werden kann, und nicht zuletzt von dem als Alternative zum Denken begriffenen Wort und dem (im Sinn von 1 Joh 5, 4) als Weltüberwindung gelebten Glauben.

Auf die Freiheit selbst zurückbezogen, heißt das, daß sie das schlechthin Unverrechenbare ist, das die eingespielten Strategien durchkreuzt und die mit ihrer Hilfe etablierten Systeme in Frage stellt. Als solche ist sie dadurch, daß sie ihre eigene Sache provoziert, die heftigste aller Provokationen. Kein Wunder, daß sie von den Fürsprechern einer total und universal verwalteten Ordnungswelt stets als der große Stein des Ansto-

ßes empfunden wurde, angefangen von *Dostojewskijs* Großinquisitor bis zu jenem Nachkriegsbischof, der sich trotz Auschwitz, Stalingrad und Nagasaki mit der göttlichen Schöpfungsordnung und dem Gang der Weltgeschichte durchaus einverstanden erklärte, ausgenommen die dem Menschen zugemessene Freiheit, die ihm seiner Ansicht nach besser vorenthalten geblieben wäre¹⁰. Im Mund des Großinquisitors, dieser alptraumhaften Verkörperung institutionalisierten Christentums hört sich der Einspruch, an die Adresse des wiedergekommenen Jesus gerichtet, folgendermaßen an:

Anderthalb Jahrtausende haben wir uns mit der Freiheit abgequält, doch jetzt ist das überwunden und zwar endgültig! Du glaubst nicht, daß es endgültig beendet ist? Du blickst mich milde an und würdigst mich nicht einmal deines Unwillens? So höre denn, daß die Menschen gerade jetzt mehr denn je überzeugt sind, vollkommen frei zu sein, und dabei haben sie doch selbst ihre Freiheit zu uns gebracht und sie gehorsam und unterwürfig uns zu Füßen gelegt. Das ist unser Werk. Oder war es das, was du wolltest, war es diese Freiheit?

¹⁰ Nach einer mündlichen Mitteilung von Erzbischof *Eugen Seiterich* über die Denkweise seines Vorgängers im bischöflichen Amt. Zur Charakteristik Seiterichs sei auf die letzte Aufzeichnung *Reinhold Schneiders* in seinen autobiographischen Skizzen, betitelt ‚Winter in Wien‘, verwiesen (Freiburg/Br. 1959, 284).

Das steigert der Großinquisitor nach einer Weile zu der Behauptung:

Ich sage dir, der Mensch kennt keine quälendere Sorge als die, einen zu finden, dem er möglichst schnell das Geschenk der Freiheit, mit dem er als unglückliches Geschöpf geboren wird, übergeben kann. Doch die Freiheit der Menschen beherrscht nur der, der ihr Gewissen beruhigt. Denn das Geheimnis des menschlichen Daseins liegt nicht in dem bloßen Leben, sondern im Zweck des Lebens. Ohne eine feste Vorstellung davon, wozu er leben soll, wird der Mensch gar nicht leben wollen, und er wird sich eher vernichten, als daß er auf Erden leben bliebe — selbst wenn es um ihn herum Brot in Fülle gäbe. Das ist nun einmal so . . . Doch anstatt die Freiheit der Menschen unter deine Herrschaft zu beugen, hast du sie noch vergrößert! Hast du denn wirklich vergessen, daß Ruhe und selbst der Tod dem Menschen lieber sind als freie Wahl in der Erkenntnis von Gut und Böse? Es gibt nichts Verführerischeres für den Menschen als die Freiheit seines Gewissens, aber es gibt auch nichts Quälenderes für ihn. Und sieh, anstatt fester Grundlagen zur Beruhigung des menschlichen Gewissens, ein für allemal — wähltest du alles, was es Seltsames, Zweifelhaftes und Unsicheres gibt, nahmst du alles, was über die Kräfte der Menschen ging, und handeltest daher, als liebtest du sie überhaupt nicht. Und wer hat das getan? Derjenige, der gekommen war, sein Leben für sie hinzugeben! Anstatt dich der menschlichen Freiheit zu bemächtigen, hast du sie noch vergrößert, hast du sie vervielfacht und hast mit ihren

Qualen das Seelenreich des Menschen auf ewig belastet! Denn dich gelüstete nach der freien Liebe des Menschen, auf daß er dir frei folge, von dir verführt und berückt . . . Anstatt nach dem festen alten Gesetz sollte der Mensch hinfort mit freiem Herzen selbst entscheiden, was gut und böse ist, wobei er nur dein Vorbild als einzige Richtschnur vor sich hatte. Aber hast du wirklich nicht daran gedacht, daß er schließlich auch dein Vorbild verwerfen und deine Wahrheit bestreiten wird, wenn man ihm eine so furchtbare Last, die Freiheit der Wahl, aufbürdet¹¹?

Der Text spricht so deutlich für sich selbst, daß er im Grunde keiner Erläuterung bedarf. Nur auf einen einzigen Umstand sei hingewiesen: auf die Verspannung von natürlicher, angestammter und durch das emanzipatorische Wirken Jesu vermittelter Freiheit. Beides steht für Dostojewskij in einem unentflechtbaren Kontext¹². Aus der Kompetenz eines großen literarischen Zeugnisses

¹¹ Die Brüder Karamasow, München 1923, 459—466.

¹² Im Fall der Wahrheit schlägt *Dostojewskij* bekanntlich den entgegengesetzten Weg ein, wenn er in dem berühmten Brief an Frau *Fonvisina* (vom März 1854) den Fall einer radikalen Diskrepanz von Jesus und der Wahrheit ins Auge faßt und sich in dieser angenommenen Alternative für Jesus und somit gegen die Wahrheit entscheidet. Angesichts der immer wieder aufkommenden Tendenz, die Sache der Freiheit polemisch gegen das Christentum und seinen Urheber auszuspielen, verdient der entgegengesetzte Wille zur Zusammenschau festgehalten zu werden, wie er hier, bei dem darin auf *Hegel* zurückblickenden *Dostojewskij*, zu registrieren ist.

bestätigt das den methodologischen Ansatz, der die zentralen Motive der Freiheitsprovokation fugenlos aneinanderreichte, gleichviel, ob sie von dem angestammten Seinkönnen des Menschen oder von der ihm in und durch Jesus gewährten Hilfe herrühren. Mit um so größerer Entschiedenheit sei der Ansatz darum in den folgenden Ausführungen durchgehalten. Im übrigen entspricht er auch der emotionalen Komponente des Problems. Denn so sensibel das menschliche Freiheitsbewußtsein alles registriert, was es fördert oder hemmt, so indifferent ist es gegenüber der jeweiligen Herkunft dieser Motive. Die Tiefenschärfe seiner Sensibilität ist gering. Sie konzentriert sich auf die Stelle des Eindringens der Motive, erfaßt jedoch nicht auch noch den Bereich ihres jeweiligen Entstehungsgrundes. Und das heißt: Was unser Freiheitsbewußtsein formt, ist das, was uns zur Freiheit verhilft, aber nicht auch noch die Rückfrage nach dem Woher dieser Hilfen. Daraus erklärt sich auch, daß zusammen mit den exogenen Impulsen die Freiheit selbst in die Reihe ihrer Provokationen tritt. Als Ursache ihrer selbst nimmt sie an der Frage ihrer Mitverursachung kein zentrales Interesse. Das entwertet das Eigengewicht dieser Frage keineswegs. Wohl aber begründet es das methodische Recht, alles auf eine Linie zu ziehen, was auf zugleich effiziente und legitime Weise zur Freiheit verhilft. Die Aufhellung des jeweiligen Motivgrundes bleibt der Einzelanalyse überlassen.

Erste Vorlesung
INITIATIVE IN EIGENER SACHE

Den seltsamen Fall, daß eine ‚Idee‘ in eigener Sache wirkt, daß sie für sich einsteht und zu sich selber aufruft, kennt, soweit sich absehen läßt, nur das Alte Testament bei seiner retrospektiven Würdigung der Weisheit¹. Die beiden Fundstellen lassen sie sich jeweils im Stil einer Einladung rühmen. So sagt sie im Spruchbuch:

Kommt, eßt von meiner Speise und trinkt vom Wein, den ich gemischt habe. Verlaßt die Tore, damit ihr am Leben bleibt, und geht auf dem Weg der Einsicht! (9, 5 f.)

Wie eine vertiefende Paraphrase dessen wirkt die Wiederholung dieses Rufs im Buch Jesus Sirach, die unüberhörbar die große Einladung Jesu (Mt 11, 28) vorwegnimmt:

Kommt her zur mir, die ihr nach mir verlangt, und sättigt euch an meinen Früchten. Denn an mich denken ist süßer als Honig, und mich besitzen köstlicher als alle Süße. Wer mich kostet,

¹ Dazu G. von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1970.

hungert noch mehr, und wer von mir getrunken hat, dürstet noch mehr. Wer auf mich hört, wird nicht zuschanden werden, und wer sich mit mir befaßt, kann nicht sündigen (24, 19—22).

Vom Fremdbegriff zum Selbstbegriff

Auch im Werbe- und Lockruf der Weisheit sind zwei Momente hervorzuheben. Einmal die bereits angesprochene Tatsache, daß die Weisheit hier in eigener Sache tätig wird, ganz so, als liege sie nur bei ihr in den richtigen Händen. Sodann der geradezu paradoxe Anspruch, daß die Sättigung durch sie noch größeren Hunger und Durst nach ihr wecke. Beides trifft uneingeschränkt auch auf die Freiheit zu. Sie ist Provokation in eigener Sache, und sie ist dies am wirksamsten aufgrund ihrer Unabgeschlossenheit. Und das besagt: Die von ihr selbst betriebene Sache ist nie zu Ende gebracht. Insofern bleibt das von Buber beobachtete Moment der Potentialität in jedem Stadium ihrer Realisierungen dominant. Was von ihr immer verwirklicht wird, steht in ihre je größere Möglichkeit aus. Freiheit ist eine Chance, kein Besitz, ein Weg, kein Ziel. Denn immer dann, wenn man sie als Ziel erreicht zu haben glaubt, führt ihr Weg nur um so eindeutiger über das Erreichte hinaus. Formalbegrifflich könnte man das auf die Formel bringen, die Freiheit sei die stets unabgeschlossene Vermittlung ihrer selbst. In dem

Moment der Unabgeschlossenheit bestünde dann der Unterschied zu ähnlich gelagerten Vermittlungsstrukturen. Was aber heißt das konkret und im einzelnen?

Eine Bestätigung der erarbeiteten Formel bringt die Freiheitsgeschichte insofern, als sie, formal gesprochen, durch den Übergang von der Freiheit als Fremdbegriff zur Freiheit als Selbstbegriff gekennzeichnet ist. Mit ‚Fremdbegriff‘ ist jenes Vorverständnis gemeint, in dem die anvisierte Sache zwar getroffen, gleichzeitig aber noch durch den von ihr ausgelösten Befremdungseffekt verschattet ist. Kaum irgendwo ist dieser so groß wie im Fall der Freiheit, wo er sich meist in einer nur schwer zu überwindenden Ratlosigkeit äußert, zunehmend aber auch in Aversion und Widerwillen, die sich bisweilen bis zu dem Wunsch steigern, das als unerträglich empfundene Geschenk möglichst rasch loszuwerden. Es ist die quälendste Sorge des Menschen, meint Dostojewskijs Großinquisitor, denjenigen zu finden, dem er dieses ‚Geschenk‘ umgehend ‚übergeben‘ könne, und *Hans Erich Nossack* gibt in seinem ‚Bereitschaftsdienst‘ betitelten Bericht über die Todes-Epidemie den ironischen Rat: „Erlösen Sie doch die Kinder von der Freiheit, dann haben Sie es geschafft“².

² *H. E. Nossack*, Bereitschaftsdienst. Bericht über die Epidemie. Frankfurt/M. 1973, 70. So wenig an der von Nossack wiederholt angesprochenen Tendenz zu zweifeln ist, muß doch im Interesse einer sachgerechten

Begriffstheoretisch zeigt sich diese semantische ‚Ungriffigkeit‘ vor allem darin, daß die Freiheit nicht, wie es ihr doch angemessen wäre, aus sich selbst, sondern von wirklich oder vermeintlich anderem her bestimmt wird. Damit hängt es ursächlich zusammen, daß *eleuthería* für Platon, wie Dieter Nestle zeigte³, „kein philosophisches Wort ist“. Wenn er sie dann, wie im achten Brief, doch definiert, dann von bekannten Grundgegebenheiten des menschlichen Daseins her. So erklärt sich etwa seine Überzeugung, Freiheit sei *philia*⁴. Dasselbe Verfahren liegt auch dort vor, wo — lange schon vor Platon — die Freiheit von ihren Gegenbegriffen her charakterisiert wird. So etwa in den Herakliden des Euripides, wo der Sinn von Freiheit vor allem gegen das Spiel des Zufalls (*týchê*) und die von Menschen ausgeübte Gewalt (*bía*) abgegrenzt und in der Engführung durch beide schließlich auf die Möglichkeit des

Beurteilung genauer differenziert werden. Von der Freiheit ‚erlöst‘ will die heutige Jugend nur insofern werden, als sie mit Befreiung und Emanzipation die Vorstellung verbindet, in einen Leerraum ohne Ziele und Wegweisungen ausgestoßen zu werden, in welchem ein jeder ausschließlich an sich selbst verwiesen, sich selbst überlassen ist. Ganz anders wäre ihre Reaktion indessen, wenn sie mit Freiheit den Gedanken eines gemeinschaftlichen Aufbruchs zu den noch unerreichten Werdemöglichkeiten verbinden könnte. So gesehen gilt ihre Absage lediglich der Freiheit liberalistischer Provenienz, nicht dagegen der Freiheit als solcher.

³ D. Nestle, *Eleuthería I: Die Griechen*, Tübingen 1967, 91.

⁴ Ebd.

freigewählten Todes — „Frei gehe ich in den Tod“, sagt die sich freiwillig opfernde Makaria — zurückgenommen wird. Nach Dieter Nestles *Eleuthería*-Studie bleibt die Antike aber keineswegs auf dieser Vorstufe stehen. Vielmehr entwickelt sie bereits ein echtes Freiheitsbewußtsein oder, wie in vorsichtigerer Ausdrucksweise zu sagen ist, wenigstens Ansätze dazu. Das bestätigt vor allem das Freiheitsverständnis des Thukydides, das durch den deutlichen Rückbezug auf den Menschen und das Moment der Eigenevidenz gekennzeichnet ist. Freiheit ist hier, wie Nestle darlegt, der ständig an den Menschen ergehende Ruf, sein Bestes zu geben, ein Anspruch, der nicht begründet zu werden braucht, weil er sein Recht in sich selber trägt⁵. Als höchstes Gut des Menschen erscheint die Freiheit auch in der *Hellenica* des Xenophon (4. 1. 36), als unvorstellbar süß und mehr als alles andere erstrebenswert bei Herodot (7. 135. 4; 8. 143. 2). Bedenkt man jedoch, wie stark sogar die vorzüglichsten Freiheitszeugnisse der Antike vom Gegenteil ihrer selbst verschattet bleiben, so etwa dasjenige Platons von seinem Entwurf eines totalitären Staats, der alle Elemente einer inhumanen Zwangsherrschaft, einschließlich der Kunstzensur, der Kinderaussetzung und der Euthanasie aufweist, so läßt sich die Folgerung schwerlich umgehen, daß ein wirklicher Selbstbegriff von Frei-

⁵ A. a. O., 86.

heit noch nicht erreicht ist. Er ist und bleibt die spezifische Leistung des Christentums, genauerhin der paulinischen Anthropologie⁶.

Die Wende der Sinngeschichte

Man kann den vom Christentum erzielten Durchbruch wohl am zutreffendsten auf die Formel bringen, die Antike habe es immer nur zu einem partikulären Freiheitsbewußtsein gebracht; jetzt aber entstehe ein absolutes. Genausogut könnte man sagen, das antike Freiheitsbewußtsein sei durch die Verneinung niederhaltender Zwänge gekennzeichnet, das christliche durch die Bejahung der Freiheit um ihrer selbst willen. Dem scheint freilich der paulinische Freiheitsbegriff insofern zu widersprechen, als er das Wesen der in Christus gewonnenen Freiheit privativ, als Befreiung aus der Fron des Gesetzes, denkt. In seinem Paulusbuch (von 1969) bemerkt *Günther Bornkamm* dazu:

So sehr Paulus diese Freiheit gegen Mißbrauch verteidigen muß, veranlaßt ihn das doch niemals dazu, die Glaubenden wieder unter das Gesetz zurückzurufen. Das hieße die Mauer des Gefäng-

⁶ Zum folgenden *R. Schnackenburg*, Befreiung nach Paulus im heutigen Fragehorizont, in: Erlösung und Emanzipation, hrsg. von *Leo Scheffczyk*, Freiburg-Basel-Wien 1973, 51—86.

nisses, in dem der Mensch gefangen ist, in eine Brücke umzubauen, die ihn zu Gott führen soll, wobei er doch mit den Steinen dieser Mauer nur das fragwürdige Postament seiner eigenen vermessenen Größe errichten würde⁷.

Das trifft in dieser Schärfe zu, weil Paulus dem Gesetz zwar eine regulative Funktion zuerkennt, nicht jedoch die Fähigkeit, den Menschen wirklich zu sich selbst zu führen. Wie der Mensch selbst ist vielmehr auch das Gesetz vom Stigma der Negativität gezeichnet, so daß es ihm beim Bemühen, ihm zur Gottesnähe zu verhelfen, zugleich zum Anreiz zur Sünde wird. Die Sünde aber ist für Paulus der Vorbote des Todes. Das nötigt ihn dazu, seinen Freiheitsbegriff in dieser Richtung voranzutreiben. Wie die in Christus gewonnene Freiheit aus der Fron des Gesetzes herausführt, zerreißt sie die Verstrickung in die Sünde und zerbricht sie das auf dem Menschen lebenslang lastende Sklavenjoch der Todesangst⁸. Wenn Paulus die niederhaltenden Zwänge im Galaterbrief allgemeiner als die ‚Elementarmächte dieser Welt‘ (4, 3. 9) bezeichnet, gibt er überdies einen wichtigen Hinweis zur Aktualisierung seines Ansatzes, vorausgesetzt, daß sein Ausdruck tatsächlich als Inbegriff aller Faktoren verstanden werden darf, die, gleichviel welcher Provenienz, dem menschlichen Freiheitswillen entgegenstehen.

⁷ G. Bornkamm, Paulus, Stuttgart 1969, 162.

⁸ A. a. O., 164 f. Vgl. Hebr 2, 15.

Nicht als habe der heutige Mensch das Interesse am Freiheitsproblem, so schwierig es ihm in zeitgeschichtlicher Hinsicht wurde, verloren. Nur fällt es ihm schwer, es in der paulinischen Artikulation zu übernehmen, da er mehr unter den erdrückenden Anforderungen der Leistungsgesellschaft „als unter den Forderungen eines moralischen oder religiösen Gesetzes leidet und seine Befreiung demgemäß eher von den Veränderungen der gesellschaftlichen Strukturen als von seiner Selbstverwandlung im Glauben erwartet“⁹. Insofern liegt auf der Freiheitsexplikation des Galaterbriefs, die von der Emanzipation des Glaubenden aus dem verfügbaren Zugriff der Elementarmächte ausgeht, besonderes Gewicht.

Falsch wäre es indessen, sie mit der Totalität des paulinischen Freiheitsverständnisses gleichzusetzen. Die Abgrenzung der Freiheit von Gesetz, Sünde und Tod betrifft ebenso wie diejenige von den Elementarmächten nur ihre Peripherie; in ihrem Zentrum ist sie wesentlich positiver strukturiert. In der Annäherung an diese Kernposition sei die Beobachtung *Rudolf Bultmanns* erwähnt, wonach Paulus „den der alttestamentlich-jüdischen Tradition noch fremden Begriff der Freiheit zur Charakteristik

⁹ So *F. J. Steinmetz* zur Frage Geht das paulinische Christentum zu Ende?, in: *Geist und Leben* 45 (1972) 245—261.

echten menschlichen Seins verwendet“¹⁰. Das bedingt eine Blickwendung in der Grundkonzeption. Bestand die Freiheit für Paulus zunächst im Freisein von heteronomen, schuld- und schicksalhaften Übermächtigungen, so gewinnt sie jetzt den Charakter eines Freiseins für die Aufgabe personaler Selbstverwirklichung. Aus dieser Sicht kann Paulus versichern, er werde nichts Herr über sich werden lassen (1 Kor 6, 12), und in der Konsequenz dessen seine Gläubigen mahnen: „Werdet nicht zu Menschenknechten!“ (7, 24). Eine letzte Bindung bleibt nur in der Weise, daß die so konzipierte Freiheit nicht mit dem Menschsein oder einer seiner Qualitäten, etwa der Vernunft, gesetzt, sondern durch Christus gewährt und vermittelt ist, so daß sie sich ganz seinem Heilswirken verdankt. Im Zentrum der paulinischen Freiheitslehre steht darum der pleonastisch klingende Satz des Galaterbriefs: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit.“ (5, 1). Er bildet aber nicht nur den ‚harten Kern‘ der gesamten Konzeption; vielmehr läßt er schon von seiner Sprachgestalt her erkennen, daß die Vermitteltheit, in welcher die Freiheit hier zunächst erscheint, alsbald wieder aufgehoben und zum Verschwinden gebracht ist. Was der Glaubende von Christus empfängt, bleibt nicht wie eine Auflage oder eine Auszeichnung außer ihm. Vielmehr

¹⁰ R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Reinbek bei Hamburg 1962, 172.

geht es ununterscheidbar in seine Beziehung zu Christus ein, weil sich dieser von allen Helfern der Menschheit dadurch abhebt, daß er sich in seinen Gaben selber gibt. Im vollen Umfang gilt das auch von seiner Gabe der Freiheit. Sie ist, gerade auch nach Paulus, ganz seine im Werk der Weltüberwindung gewonnene Errungenschaft und darum ganz an seine Zuwendung gebunden. Doch eignet er sie, typisch für die Art seines Gebens, in einer Weise zu, daß sie bruchlos mit dem Existenzakt des Empfängers verschmilzt und so als dessen ureigene Dignität, ja als die Krone seines Seinkönnens erscheint.

Als Selbstgewährung Jesu begriffen, tritt die christliche Freiheit endgültig aus dem Schatten des Abkünftigen und Heteronomen heraus. Denn das Moment des Gewährtseins wird dadurch neutralisiert, daß sie durch Jesus allen — und allen unbedingt — gewährt ist. So hat sie weder eine einschränkende Norm noch eine wie immer geartete Bedingung über sich. Christliche Freiheit ist Freiheit um ihrer selbst willen. Eben dadurch schafft sie jenen von der stoischen Freiheitslehre zwar ebenfalls schon angezielten, aber nicht erreichten Raum der Autarkie, in dem sich der zu dieser Freiheit Gelangte ungehindert auf das Ziel seiner Selbstverwirklichung zubewegen kann. Darauf hebt insbesondere Bultmann ab, wenn er in seiner Würdigung des Urchristentums im Rahmen der antiken Religionen (von 1954) das christliche Freiheitsverständnis wiederholt in das

stoische spiegelt und dabei als dessen erfüllende Überbietung erweist. „Triumphierende Worte der Erhabenheit über das Schicksal“, heißt es bei Bultmann, „über Not und Tod, hat Epiktet so gut wie Paulus gesprochen“¹¹. Der paulinische Appell, sich nicht von den Werturteilen der Menschen abhängig zu machen, entspreche auch der stoischen Lehre, „ebenso wie die paulinische Paradoxie, daß der Sklave ein Freier ist (für die Stoa durch die Weisheit, für Paulus durch Christus, das heißt durch die Gnade)“. Und Bultmann krönt diese Gegenüberstellung mit den Sätzen:

Wie Paulus könnte auch der Stoiker sprechen: ‚Ich weiß zu darben, ich weiß auch Überfluß zu haben. In alles und jedes bin ich eingeweiht, satt sein und hungern, Überfluß haben und Mangel leiden.‘ Aber er würde nicht fortfahren: ‚Alles vermag ich durch den, der mich stark macht.‘ (Phil 4, 12 f.). Denn darin liegt der Unterschied: der Stoiker ist frei kraft seiner Vernunft, auf die er sich im Rückzug von allen Begegnungen und Ansprüchen konzentriert, — er ist damit frei von der Zukunft, geflüchtet aus der Zeitlichkeit des Seins; Paulus ist frei, indem er sich, durch die Gnade Gottes befreit, der Gnade freigibt, frei von allen Ansprüchen, die ihn an das Gegenwärtige, Vergehende und schon

¹¹ Zum folgenden a. a. O., 172 f.; ferner das Kapitel Das Freiheitsproblem in Stoa und Christentum, in: *H. Jonas, Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, 25—33.

Vergangene fesseln wollen, frei für die Zukunft für die Begegnungen, in denen er Gottes Gnade immer aufs neue als die auf ihn zukommende erfahren wird. Der Stoiker verschließt sich gegen alle Begegnungen und lebt im zeitlosen Logos; der Christ öffnet sich den Begegnungen und lebt aus der Zukunft¹².

Mit der Ausarbeitung des Autarkie-Moments gibt Bultmann deutlich genug zu verstehen, in welchem Sinn die Vermittlungsstruktur der christlichen Freiheit aufgehoben ist. Sie ist, wie jetzt definitiv ersichtlich wird, aufgehoben im Interesse des voll zu sich gebrachten Selbstseins, deutlicher noch gesagt: aufgehoben in dieses Selbstsein. Zwar ist dieses Selbstsein, mit *Rudolf Schnackenburg* gesprochen, zunächst das des einzelnen Christen als handelnder Person. Doch ist diese als handelnde so sehr an die Gemeinschaft der Glaubenden verwiesen, daß diese ihrerseits „einen Status der Freiheit“ gewinnt¹³. Damit gewinnt die Freiheit jenen öffentlichen Horizont, der ihre emanzipatorische Funktion erst wirklich glaubhaft macht. Denn die Freiheit des einzelnen bliebe ein uneingelöstes Versprechen, wenn ihr nicht, als ihr erfüllendes Pendant, die Freiheit aller und darüber hinaus die Freiheit als universale Seinsqualität entspräche.

¹² A. a. O., 173.

¹³ *R. Schnackenburg*, Befreiung nach Paulus im heutigen Fragehorizont, 54.

Ebenso wichtig wie die Aktualisierung der paulinischen Freiheitslehre ist der Rückbezug auf die Freiheitsbotschaft Jesu¹⁴. Die Absage an jede, selbst innerer Befangenheit entstammende Heteronomie bekräftigt, nachdrücklicher als die kanonischen Logien, das apokrypher Überlieferung entstammende Jesuswort an den Sabbatschänder; die Frei-Setzung des Glaubenden aus jeder, selbst der sublimsten Hörigkeit spiegelt sich in Jesu Kritik am Institutionsdenken seiner pharisäischen Gegner, die in der These gipfelt:

Der Sabbat ist für den Menschen da, und nicht der Mensch für den Sabbat (Mk 2, 27).

Das als Interpolation (zu Lk 6, 4) im Codex Bezae überlieferte Herrenwort apokrypher Provenienz lautet:

Als er am selben Tag einen Mann am Sabbat eine Arbeit verrichten sah, sagte er zu ihm: Mensch! Wenn du weißt, was du tust, bist du selig. Wenn du es aber nicht weißt, bist du verflucht und ein Übertreter des Gesetzes.

Provozierender kann die Sache der Freiheit kaum vertreten werden, als es hier, in einem jeden dieser Worte auf je eigene Weise, geschieht. Im

¹⁴ Repräsentativ für diesen Rückbezug sind die beiden titelgleichen Abhandlungen von *E. Jüngel* (Paulus und Jesus, Tübingen 1962) und *J. Blank* (Paulus und Jesus, München 1968).

ersten dadurch, daß es die Freiheit zur leibhaftigen Antithese all dessen stilisiert, was den Menschen, und sei es auf noch so intime Weise, in seine Verfügung bringt. ‚Provozierend‘ wirkt das auch in dem Sinn, daß sich die so verstandene Freiheit dem tief wurzelnden Hang zur Unterwürfigkeit widersetzen muß. Bei allem Emanzipationsdrang möchte der Mensch ‚für etwas da sein‘, und wäre es für eine Ideologie oder eine Institution. Im Fall des Sabbats fällt die Entflechtung besonders schwer, da hier das institutionelle Element fast ganz vom religiösen verdeckt wird. Um so härter fährt das Jesuswort, das ‚Gelenk‘ des Institutionellen vom ‚Mark‘ des Personalen (nach Hebr 4, 12) trennend, dazwischen. Nichts darf der zur Freiheit Erkorene über sich ‚Herr‘ sein lassen, noch nicht einmal das, was so heilig ist wie der Sabbat, der Tempel und das Gesetz. Daß diese Abhängigkeit in erster Linie aus dem Verhältnis des Freigewordenen zu seiner eigenen Freiheit verschwinden muß, betont das apokryphe Herrenwort, indem es, vielleicht mit einem gnostischen Einschlag, das Recht der Freiheit an das rechte Freiheitsbewußtsein bindet. Nur wer die Gründe seiner Freiheit kennt, kann sie rechtens nutzen. Und er kann es, weil er durch die Kenntnis der Gründe zu dem Wissen gelangte, daß er wirklich frei ist.

Freiheit als Provokation ihrer selbst

An dieser Stelle erscheint die Freiheit vollends als die große Provokation, an der die restriktive Wirksamkeit der systemerhaltenden Strukturen zuschanden wird. Der freie Mensch erhebt sich als Selbstwesen über alle angeblich oder wirklich zu seiner Sicherung geschaffenen Einrichtungen, um im kalkulierten Risiko dieses Aufbruchs und Ausbruchs die eigene Lebensgestalt — anstelle der ihm suggerierten — zu suchen. Das bringt die Freiheit in den Anschein des Unkoordinierbaren, wenn nicht gar des Anarchistisch-Gefährlichen, das es im Interesse der bestehenden Daseinsordnung möglichst weit zurückzudämmen gilt. Daher die schon in den neutestamentlichen Schriften lautwerdende Verdächtigung der Freiheit als Deckmantel der Bosheit (1 Petr 2, 16) und Vorwand libertinistischer Tendenzen. Daß die Kritik hier erst in der Spätschicht, lange nach Paulus, zu Wort kommt, deutet auf eine funktionale Abhängigkeit hin. Tatsächlich wächst der durch die Freiheit erregte Argwohn im Maß, wie sich die kritisch reagierende Sozietät konsolidiert. Je größer die Konzentration, desto stärker die Abneigung, der Freiheit auch nur das Minimum des für sie erforderlichen Spielraums zuzugestehen. Mag ihr für die private Sphäre eine legitime Kompetenz zukommen, so für die öffentliche doch keinesfalls im selben Umfang und Maß. Hier geht Struktur vor Dynamik,

Institution vor Leben. Das setzt die Wortführer der Freiheit von Anfang an dem Verdacht aus, die bestehende Ordnung zu untergraben und die Sache der Revolution und Anarchie zu betreiben. Der Prozeß des Sokrates hat hierin ebenso seine Wurzeln wie der Prozeß Jesu und die lebenslange Verfolgung des Paulus durch seine judaistischen, dem spätjüdischen Gesetzesdenken verhafteten Gegner¹⁵. Wer der Freiheit lebt, scheint dem

¹⁵ Daß selbst Hegel wegen seiner vorsichtigen und überdies rein theoretischen Befürwortung der Freiheit veranlaßt war, sich gegen den Argwohn der absolutistischen Zensur zu schützen, zeigte neuerdings *Karl-Heinz Ilting* in seiner Erst-Edition aller erhaltenen Nachschriften von Hegels Vorlesungen zur Rechtsphilosophie. Danach äußerte Hegel in seiner Wintervorlesung (von 1818/19), also in großer zeitlicher Nähe zu den Karlsbader Beschlüssen (vom August 1819), der Geist, der die Momente der Freiheit „zum Bewußtsein und zur Wirklichkeit gebracht hat“, habe ein höheres Recht als jedes positive. So bewegen sich die Vorlesungen in offenkundigem Gegensatz zum Drucktext der Rechtsphilosophie, der mit seiner Gleichsetzung von ‚wirklich‘ und ‚vernünftig‘ die „philosophische Einsegnung der bestehenden Verhältnisse“ vornimmt. Wie Ilting zeigt, korrigierte Hegel den berüchtigten Satz des Drucktextes (von 1820) in der bisher unbekanntem letzten Vorlesung seines Lebens (von 1831) wie folgt: „Was wirklich ist, ist vernünftig. Aber nicht alles ist wirklich, was existiert, das Schlechte ist ein in sich selbst Gebrochenes und Nichtiges... Manches ist nur äußerlich, nicht mehr innerlich anerkannt. Das Recht soll aus der Vernunft geschöpft werden. Dagegen hilft kein Privileg mehr.“ (Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesung über Rechtsphilosophie 1818—1831). Edition u. Kommentar in sechs Bänden von *Karl-Heinz Ilting*, Stuttgart, I: 1973.

institutionell gesicherten Leben gefährlich zu sein. Dafür muß er — meist mit dem Leben — büßen. Den Schwärmer, heißt es bei *Goethe*, der damit den enthusiastischen Verfechter des Utopischen meint, hat man noch stets ans Kreuz geschlagen¹⁶.

Provokation ist ein psychologisch-soziologischer Begriff, der auf den Reizwert einer Idee abhebt, ohne die Möglichkeit ihrer Eigeninitiative zu berücksichtigen. Doch muß der ganze Komplex gerade darauf reduziert werden, wenn außer der Peripherie auch sein Zentrum zum Vorschein kommen soll. In diese Perspektive gerückt, besagt Provokation der Freiheit, daß sie das, was dieser Begriff in reaktiver Hinsicht besagt, zuvor aus eigener Spontaneität bewirkt und ist. Freiheit ist kein Sinn- und Sachverhalt unter andern. Sie gehört zum Menschsein auch nicht nur attributiv hinzu. Vielmehr partizipiert sie an diesem vor allem darin, daß das Menschsein nie in einem starren ‚An-sich‘, sondern im lebendigen Vollzug, im Modus der Selbstverwirklichung also, gesehen sein will. Freiheit ist nur deshalb ein im höchsten Sinn affektiver Begriff, weil sie zugleich ein ebenso effektiver ist. Wer ihrer ansichtig wird, ist von ihr betroffen, und er ist es, weil sie auf dem Weg des Wissens um sie sich durchzusetzen sucht.

¹⁶ Das 52. der Venezianischen Epigramme lautet wörtlich: „Jeglichen Schwärmer schlägt mir ans Kreuz im dreißigsten Jahre, Kennt er nur einmal die Welt, wird der Betrogne der Schelm.“

Von daher hat das Freiheitsbewußtsein immer schon eine Tendenz zur praktischen Verwirklichung hin. Theorie und Praxis sind in ihm in Richtung auf die letztere hin aufgehoben. In Anlehnung an einen sprachtheoretischen Terminus könnte man den Unterschied auch dadurch deutlich machen, daß man vom ‚operativen‘ Charakter des Freiheitsbegriffes spricht. Die Sache der Freiheit läßt sich nicht wertneutral analysieren, weil man sie nicht auf sich beruhen lassen kann. Wer das versuchen würde, hätte sie im Grunde bereits verraten. Damit hängt es auch zusammen, daß sich die Freiheit in kein System einbringen läßt. Gerade derartigen Versuchen gegenüber beweist sie immer wieder ihre eminent systemsprenge Effizienz. Und das heißt, im Anschluß an das Titelwort gesprochen: Die Freiheit ruft zu sich selbst. Sie ist die erste und effektivste ihrer Provokationen.

Bildhaft vermittelte Primärerfahrung

Wenn das zutrifft, ist alles an einer adäquaten Primärerfahrung von Freiheit gelegen. ‚Primärerfahrung‘ will besagen, daß es sich dabei noch keineswegs um ihren Vollbegriff zu handeln braucht. Vielmehr genügt schon vollauf ein Vorverständnis von ihr, sofern dieses nur die mit dem Ausdruck ‚adäquat‘ gekennzeichnete Bedingung erfüllt. Das aber heißt: Das Vorver-

ständnis muß so zentral auf die gemeinte Sache hinlaufen, daß diese ihm auf der damit eröffneten Bahn entgegenkommen, daß sie also von sich aus in Erscheinung treten kann. Kriterium dieser manifestierenden Entgegnung ist die Überspringung der Barriere von Theorie und Praxis und somit die Frage, ob das entwickelte Vorverständnis die Freiheit so in Blick bringt, daß sie im Akt des Sichzeigens zugleich auf sie abzielende Initiativen freisetzt. Sie sehen, müßte somit soviel wie: sie verwirklicht sehen wollen, besagen. Anders ausgedrückt, müßte im Erscheinungsbild der Freiheit jene Verschwisterung von Traum und Tat erkennbar sein, auf deren Notwendigkeit sich *Walter Benjamin* durch die Dichtung *Charles Baudelaires* hinweisen ließ¹⁷. Von der Tragweite, die dieser Gedanke für Benjamin besaß, geben die Schlußsätze seines Paris-Essays eine Vorstellung, die auch für sein Geschichtsverständnis ergiebig sind:

Die Verwertung der Traumelemente beim Erwachen ist der Schulfall des dialektischen Denkens. Daher ist das dialektische Denken das Organ des geschichtlichen Aufwachens. Jede Epoche träumt ja nicht nur die nächste, sondern träumend drängt sie auf das Erwachen hin. Sie trägt ihr Ende in sich und entfaltet es — wie schon Hegel erkannt hat — mit List. Mit der Erschütterung der

¹⁷ Zur Aktualität Walter Benjamins, hrsg. von *Siegfried Unseld*, Frankfurt/M. 1972, 214.

Warenwirtschaft beginnen wir, die Monumente der Bourgeoisie als Ruinen zu erkennen, noch ehe sie zerfallen sind¹⁸.

Obwohl Benjamin zur gleichen Zeit der Aufhebung aller Partikularformen des absoluten Geistes, darunter auch der Kunst, das Wort redet, mag ein Kunstwerk die anschauliche Vorstellung von dem geforderten Vorbegriff vermitteln: das berühmte Revolutionsbild ‚La liberté guidant le peuple — der 28. Juli 1830‘ von *Eugène Delacroix*, gemalt unter dem Eindruck der Juli-Revolution des Jahres 1830¹⁹. Auf einer mit Gefallenen bedeckten Barrikade erscheint in übermenschlicher Größe die Liberté, die phrygische Mütze auf dem ermutigend zurückblickenden Kopf, die Trikolore in der Rechten, ein Gewehr mit aufgepflanztem Bajonett in der Linken, das Kleid, das ihr über die Schultern fällt und die in kühler Schönheit aufleuchtenden Brüste freigibt, mit einem Strick zusammengehalten, beiderseits flankiert von zwei typischen Revolutionsfiguren: einem wild gestikulierenden Pistolenjungen zur Linken und dem Bürger, dem Vertreter des siegreichen Dritten Standes, zur Rechten, in dessen fast traumverlorenen Blick sich das Wissen um das vergangene, gegenwärtige und künftige Grauen,

¹⁸ *W. Benjamin*, Illuminationen, Frankfurt/M. 1961, 200.

¹⁹ Dazu die instruktive Werkmonographie von *Eugène Delacroix*, Die Freiheit auf den Barrikaden, Einführung von Günter Busch, Stuttgart 1960.

um Ursachen, Wirkungen und Folgen der Revolution spiegelt. Die kompositionelle Spannung, aus der das Ganze lebt, drückt sich im Blickdialog der beiden Hauptfiguren aus, der Freiheit und des Bürgers, in dem sich, wie der Vergleich mit einem Selbstporträt des Künstlers zeigt, dieser persönlich in das Figurenspiel seines Gemäldes einbrachte. Während der von Bildern des Grauens erfüllte Blick des Bürgers in eine unbestimmte Ferne geht, wendet sich ihm das im Profil erscheinende Gesicht der Freiheit zu, als wolle sie ihn durch das kalte Feuer in ihren Augen über das lähmende Entsetzen hinwegtragen, das ihn augenscheinlich erfaßte.

In diesem Dialog der Blicke wird die Provokation der Freiheit zum bildhaften Ereignis. Die Freiheit ruft den, der ihr mit Gewalt zum Sieg zu verhelfen suchte, aus der Lethargie hervor, in die er, erschreckt vom Anblick der Folgen seines Unterfangens, verfiel. Da der Blickdialog zwischen ganz ungleichen Partnern, dem zwischen freiheitlichem Selbstwillen und teilnehmender Betroffenheit hin und her gerissenen Bürger und der zu symbolhafter Mächtigkeit verdichteten Idealgestalt, spielt, gelingt er freilich nicht bruchlos. „Dem Blick wohnt . . . die Erwartung inne“, bemerkt Benjamin in seiner Analyse einiger Motive bei Baudelaire, „von dem erwidert zu werden, dem er sich schenkt“²⁰.

²⁰ W. Benjamin, *Illuminationen*, 234.

Gerade dazu kommt es im Blickdialog der beiden Protagonisten des Bildes nicht. Weder vermag der visuelle Appell der Freiheit den traumverlorenen Blick des von Entsetzen gelähmten Bürgers auf sich zu ziehen, noch gelingt diesem das, wozu sich der sehnsüchtig zu ihr aufblickende Sterbende zu ihren Füßen mit dem Aufgebot seiner letzten Kräfte erhebt. Zu dicht ist die aus Ermattung, Grauen und Zukunftsaahnung gefügte Mauer der Vereinsamung, als daß er sie auch nur mit einem Blick des Einverständnisses durchbrechen könnte. Nur der — dazu noch fragmentarische — Ansatz eines Dialogs kommt zustande. Und es bleibt bei diesem Dialog-Fragment, weil das eintritt, was Benjamin den ‚Verfall der Aura‘ nennt. Mit Aura meint er die Fähigkeit des Gesehenen, dem sehenden Blick standzuhalten, auf ihn einzugehen und ihn in der Konsequenz dieser Reaktionen zu erwidern²¹.

Im Revolutionsbild von Delacroix erwidert kein Blick den andern. Statt dessen kommt unter der verfallenden Aura eine zweifache Krise zum Vorschein: in der Gestalt der Liberté die Krise des Bildhaften und in der Figur des Bürgers die

²¹ Die Aura ist, im geistesgeschichtlichen Kontext des Motivs gesehen, somit das, was sich schützend um das Selbst legt und ihm den Blick des andern, dem es nach *Sartre* nur in Reaktionen der Abwehr, in Scham und Scheu, zu begegnen vermag, partnerhaft bestehen hilft. Dazu die Untersuchung von *Joseph Möller*, *Absurdes Sein? Eine Auseinandersetzung mit der Ontologie J.-P. Sartres*, Stuttgart 1959, 69 ff.

weit umfänglichere Krise des neuzeitlichen Menschen. Auf den Barrikaden der großen Revolution suchte er jenes Recht zu erstreiten, das er nach *Antonio Rosmini* nicht hat, sondern ist²². Dabei führt ihn schon der erste Schritt durch ein solches Inferno des Grauens, daß er, wie vom Anblick eines Medusenhauptes gebannt, innehält, unfähig, den nächsten zu tun oder auch nur auf den ermunternden Zu-Blick der voranstürmenden Freiheit einzugehen. Doch ist auch diese vom Verfall der Aura mitbetroffen. Wie ein Vergleich mit der typenverwandten Figur des auf den Ruinen von Missolonghi trauernden Griechenland (von 1827) zeigt, weist sie einen Überschuß an Emphase und Gebärde auf, der von dem Menschlichen in ihr nicht gedeckt wird. Radikaler noch könnte man sagen: der Aura-Verlust lasse im Gesicht des Bürgers etwas von den Konsequenzen der in die großen Kriegskatastrophen der Folgezeit hineintreibenden Individualismus-Geschichte widerscheinen, und aus demselben Grund demaskiere sich die Figur der Freiheit als eine nur partielle, zu echter Symbolhaftigkeit verdichtete Allegorie.

Indessen entläßt das Bild den Betrachter keineswegs mit diesem zwiespältigen, fast möchte man sagen: selbstkritischen Eindruck. Im Scheitern des dargestellten Blickdialogs gelingt es ihm viel-

²² *A. Rosmini, Die Politik als philosophisches Problem, München 1963, 46.*

mehr, den aktuellen Austausch zwischen sich und dem Betrachter, dem es sein Gesehensein verdankt, nur um so lebendiger aufzunehmen. Sein Ausgangspunkt sind die in kühlen Glanz getauchten Brüste der Liberté — der einzige Lichtblick im ganzen der von Tod, Zerstörung und Entsetzen beherrschten Szene. Hier, an dieser Stelle unerotischer Enthüllung, wirkt die Zentralfigur ungleich lebendiger und menschlicher als in dem unpersönlichen, nach dem Modell eines antiken Münzporträts gestalteten Gesicht. Und hier erhebt sie sich gleichzeitig über die sonst dominierende Sphäre des Episch-Narrativen zu einem Augenblick epiphaner Ereignung. Wenn irgendwo, wird hier der Zusammenhang von Freiheit und — als Entbergung verstandener — Wahrheit glaubhaft. Um die Freiheit, wie Delacroix sie vor Augen hat, wüßte man nicht, würde sie sich nicht in einem Akt spontaner Manifestation anzeigen. Sie provoziert, indem sie sich auf elementar-einleuchtende Weise zu erkennen gibt, und in eben dieser Selbstdarstellung besteht ihre ureigene Provokation.

Freiheit als Tat der Wahrheit

So unwahrscheinlich es klingt: Von dem aus dem Zusammenhang von Wahrheit und Freiheit begriffenen Revolutionsbild führt ein direkter Weg zurück zur zentralen Freiheitsaussage des

Johannes-Evangeliums, das Jesus den Satz in den Mund legt:

Wenn ihr in meinem Wort bleibt, seid ihr wirklich meine Jünger. Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen (8, 31)²³.

In seinem Johannes-Kommentar nennt *Rudolf Schnackenburg* den Kernsatz der Stelle — „Die Wahrheit wird euch frei machen“ — eine jener großartigen johanneischen Formulierungen, die bis heute nichts von ihrer Strahlungskraft verloren haben, die jedoch das Schicksal anderer großer Worte teilen, nämlich mißverstanden und falsch angewendet zu werden. Und er fährt fort: „Der Satz spricht nicht vom Eros menschlichen Wahrheitssuchens und der dadurch erlangten Freiheit, wie hoch diese auch immer im geistigen und ethischen Bereich angesiedelt wird, sondern von der gottgeschenkten Freiheit, die den Menschen aus der tiefsten Knechtschaft seiner menschlichen Existenz befreit und ihm Anteil an der Freiheit des göttlichen Geistes, an der Herrlichkeit göttlichen Lebens gewährt.“²⁴

²³ Dazu *R. Schnackenburg*, *Das Johannes-Evangelium II*, Freiburg/Basel/Wien 1971, 258 ff.; ferner der Exkurs über den johanneischen Wahrheitsbegriff: 265—281. In monographischer Weise behandelte *Schnackenburg* das johanneische Motiv in seiner Schrift *Von der Wahrheit die frei macht. Gottes in der Bibel geoffenbarte und präsente Wahrheit*, München 1964.

²⁴ A. a. O., 261.

Die mögliche Mißdeutung, der das Zitat zu wehren sucht, besteht in der Gleichsetzung des freimachenden Prinzips mit der Denk- und Erkenntniswahrheit. Auch sie stiftet, wie noch zu zeigen sein wird, Freiheit. Denn Wissen heißt stets ein Zweifaches: Verabschiedung des Wahns und Gewinnung einer gedeuteten Welt. Der Johannes-Stelle geht es indessen gerade nicht um die gedachte und erkannte Wahrheit, sondern um die von Jesus gegebene. Von ihr heißt es: Sie wird euch freimachen. Das kann und darf von ihr gesagt werden, weil sich Jesus in ihr — wie in einer jeden seiner Wesensgaben — selber gibt²⁵. Darin ist es begründet, daß sie sich nicht wie die kosmisch gebaute ‚Wahrheit der Welt‘ zu einem ‚Reich‘ nach Art des platonischen Ideenreichs verfaßt, sondern von antlitzhafter Leuchtkraft und Offenheit ist und daß sie als Antlitz den ihr zugewandten Initiativen ermöglichend zuvorkommt²⁶.

Daß diese aktive Offenheit der auf dem Antlitz Jesu aufscheinenden Wahrheit befreiend wirkt, hängt ursächlich mit seinem Wesenswillen zusammen, der auf die Aufhebung aller den Menschen niederhaltenden Zwänge und, positiv ausgedrückt, die Eröffnung eines seine Selbstent-

²⁵ Die theologische Begründung dieses Gedankens gibt mein Jesusbuch Der Helfer. Eine Vergegenwärtigung Jesu, München 1973.

²⁶ Näheres dazu in meinem S. 20 Anm. 6 erwähnten Beitrag.

faltung begünstigenden Freiheitsraumes gerichtet ist. Wo Jesus Gegenwart gewinnt, kann sich keine Fessel, am wenigstens die der Sünde und ihrer kognitiven Entsprechungen, der Täuschung und des Wahns, halten. Um ihn entsteht ein Raum der Offenheit, in welchem ein jeder, der ihn betritt, freien Zugang zu seinen eigenen Werdemöglichkeiten und zum Wohlwollen seiner Mitmenschen findet. Weil sich das so verhält, wirkt die Wahrheit Jesu befreiend. Und aus demselben Grund ist die Freiheit, zu welcher Jesus verhilft, ein Ereignis seiner Wahrheit. Sie spricht nicht erst durch ihre Früchte für sich; denn sie leuchtet zuvor schon durch sich selber ein. Ihr Antriebszentrum bildet nicht ein dumpfer Drang, der, ohne zu wissen warum, an den Gitterstäben des Bestehenden rüttelt und nach größerer Weite verlangt. Vielmehr lebt sie aus keinem andern Antrieb als dem der sich spontan manifestierenden Wahrheit. Die in und mit Jesus gegebene Freiheit ist die Tat der Wahrheit und diese der lichte Sinngrund der durch ihn gewährten Freiheit. Darin berührt sich das johanneische Freiheitszeugnis mit Delacroix' Revolutionsbild, das im Blickpunkt der Komposition die Brüste der Liberté enthüllt: ein Moment vitaler Menschlichkeit inmitten der von Blutdunst und Rauchschwaden verdüsterten Todeslandschaft und darum die Stelle, wo die in allegorischem Pathos erstarrende Zentralfigur wie in jäher, den Bann des Allegorischen durchbrechender Aufwallung

doch noch als Wahrerin des menschlichen Interesses ersichtlich wird.

Das bedingt eine vom Regelfall deutlich unterschiedene Initiation der Freiheitserkenntnis. Steht am Beginn der Erkenntnis sonst nur das Staunen, das die platonische Aktanalyse an dieser Stelle diagnostizierte, so kommt es hier, im Fall der Freiheit, zu einer schroffen Entzweiung der kognitiven Emotionen. Entweder erregt sie als Provokation im negativen Sinn des Ausdrucks Anstoß, so daß der ganze Erkenntnisweg zu ihr von Affekten der Furcht und Abwehr besetzt ist. Oder aber stimmt sich die Erkenntnis von Anfang an positiv auf ihre vorgängige Entgegenkunft ein, und dies dann mit dem Effekt, daß sie sich auf ihrem ganzen Weg durch die anvisierte Sache selbst begünstigt und gefordert weiß. Darin besteht dann die emotionale Replik auf die von der Freiheit legitimerweise ausgeübte Provokation. Es ist dies die von der gesamten Gefühlssphäre gegebene Antwort auf den Ruf, mit welchem die Freiheit, wo immer sie unverstellt in Erscheinung tritt, zu sich einlädt und gleicherweise zu ihrer intellektuellen und praktischen Aneignung auffordert. Mit dem Vernehmen dieses Rufs — und erst mit ihm — beginnt der Prozeß, der zur Erkenntnis der Freiheit führt. Das gibt diesem Erkenntnisweg eine besondere Note. Denn das, was der Ruf eröffnet und mit seiner emotionalen Beantwortung aufgenommen wird, hat den Charakter

des Dialogs. So gesehen ist die Freiheitserkenntnis prinzipiell dialogisch-hermeneutischer Art. Ihr eignet der die bloße Sachkenntnis übergreifende Modus des Verstehens. Kein Wunder, daß unter den Faktoren, die von außen her zur Freiheit rufen, an erster Stelle das Wort zu nennen ist. Es steht an der Spitze der exogenen Freiheits-
Provokationen.

Zweite Vorlesung DIE PROVOKATION DES WORTES

Im Übergang zu diesem zweiten Problemkreis, in welchem nach der Provokation durch das Wort zu fragen ist, sei nochmals, und jetzt ausführlicher, die Vorfrage nach dem der Freiheit angemessenen Modus des Redens aufgeworfen. Die Antwort wird am besten durch Ausgrenzung von zwei gegensätzlichen Möglichkeiten gefunden, die beide, wenngleich aus unterschiedlichen Gründen, nicht in Betracht kommen.

Grundformen der Freiheitsrede

Die erste besteht in der vergegenständlichenden Rede von Freiheit. Freiheit ist aber, wie schon eingangs zu sagen war, nichts, was man nach Art einer Idee anschauen, definieren und, als etwas in der gefundenen Definition Verwahrtes, auf sich beruhen lassen könnte. Anders als bei Sinngehalten von primär ideell-anschaulichem Gepräge besteht im Fall der Freiheit der ‚Sinn‘ vorwiegend in dem, was der Ausdruck seinem ursprünglich dynamischen Verständnis zufolge besagt. In dieser anfänglichen Verwendung besagt er soviel wie

„Richtungssinn“, durch den wir auf einen bestimmten Weg geschickt werden. Genauso verhält es sich mit der Sinnfrage im Fall der Freiheit. Sie gibt sich nicht in der Weise zu erkennen, daß man anschauend bei dem Erkannten verweilen könnte. Vielmehr geht die Freiheits-Erkenntnis ihrer ganzen Tendenz nach darauf aus, in eine emanzipatorische Praxis umgesetzt zu werden. Mehr noch: Sie ist als das aus dem Horizont der ideellen Sinngehalte ausbrechende Motiv von Anfang an ein Theorem der Praxis. In Anlehnung an den biblischen Sprachgebrauch könnte man sagen: Erst wer sie tut, kommt an ihr Licht¹. Dem muß die Redeweise Rechnung tragen, wenn der in und mit der Freiheit gegebene Impuls nicht im nennenden Wort zum Erliegen kommen soll. Das geschieht, wenn sie das Niveau der bloß referierenden Darstellungen bewußt auf jene nennende Vergegenwärtigung hin überschreitet, die von der Sache der Freiheit her gefordert und ihr allein angemessen ist.

Bei dieser Distanzierung gilt es jedoch, ebenso sorgfältig das entgegengesetzte Extrem eines rein enthusiastischen Redens von Freiheit zu vermeiden, da es sonst allzuleicht bei bloßen Deklamationen und pathetischen Beschwörungen bliebe. Leeres Freiheits-Pathos würde aber nicht nur Gefahr laufen, sich in ein Wunschbild von Freiheit

¹ Nach Joh 3, 21. Dazu R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium I*, Freiburg/Basel/Wien 1965, 431 f.

hineinzusteigern, dem die tatsächlich erlangte noch keineswegs entspricht; es würde vielmehr durch dieses Mißverhältnis zugleich einen Anreiz zu ideologischen Fehlbesetzungen des deklamatorisch Beschworenen schaffen. Ideologie ist das gedanklich-sprachliche Pendant zur Macht. Wo sie Einzug hält, und wäre es in die Vokabel Freiheit, kommt alle kreative Spontaneität und Eigenständigkeit zum Erliegen. Denn in der Ideologie ist alles machtpolitisch vorentschieden und reglementiert. Ihrer ganzen Tendenz nach geht sie darauf aus, ein geschlossenes Bewußtsein zu schaffen, in dem alles nach den Gesetzen reiner Systemimmanenz verläuft. Ihr Äußerstes unternimmt sie in dem Versuch, auch noch den systemsprenghenden Faktor Freiheit in diese Immanenz hineinzuzwingen. Die ideologisch integrierte Freiheit ist aber strenggenommen nur ein Pseudonym der Macht. Im Rahmen einer Sprach-Moral müßte man von einer Lüge zweiter Ordnung sprechen². Sie besteht, kommunikationstheoretisch gesehen, nicht in der mit ‚Lüge‘ gemeinhin bezeichneten Verdrehung von Tatbeständen, sondern in einer Umfälschung der Grundbegriffe, die in ihrem Gefolge jede Aussage, auch die richtige, zu einer automatischen Irreführung werden läßt. Ein Blick auf den totalitären Sprachgebrauch unserer Tage zeigt, in welchem Grad

² Daß Worte, besonders im Kontext verlogener Ideologien, lügen können, zeigt *Harald Weinrich* in seiner *Linguistik der Lüge*, Heidelberg 1966, 34 ff.

die angesprochene Gefahr gegeben und akut ist. Freiheit wird hier zum Inbegriff der Systemimmanenz; denn sie besteht in der ‚Vergünstigung‘, sich auf den vom System ausgelegten Bahnen diesem vollständig unterwerfen und integrieren zu dürfen. Man könnte genauso gut sagen, sie wird zum Inbegriff des totalen Zwangs. Das zeigt sich einerseits in der Verfemung des Wortes ‚liberal‘, das überall, wo totalitär gedacht und gesprochen wird, zur puren Negativvokabel herabsinkt. Und es zeigt sich andererseits in dem für totalitäres Reden typischen Zug zur Zwanghaftigkeit, die sich, wie die freilich nicht unwidersprochene Stilanalyse ergab, in einer deutlichen Vorliebe für apodiktische Wendungen und einer ebenso auffälligen Scheu vor indefiniten oder gar skeptischen Aussagen dokumentiert³. Es liegt auf der Hand, daß die Freiheits-Rede hier zur Farce wird, die, anstatt auf die Sache der Freiheit hinzuweisen, nur noch anzeigt, daß sie im Bereich dieses Redens vertan und verloren ist.

Im Zwischenfeld der beiden ausgegrenzten Möglichkeiten bleibt nur diejenige der evokativ-provokativen Rede von Freiheit. Zur Ordnung kann, zur Freiheit muß gerufen werden. Denn die Freiheit ist dem Menschen im Status seiner konkreten Selbstverwirklichung immer schon

³ Dazu das distanzierte Referat *Walther Dieckmanns* in seiner Studie *Sprache in der Politik. Einführung in die Pragmatik und Semantik der politischen Sprache*, Heidelberg 1969, 108 f.

voraus. So ist sie stets mehr als das, was von ihr faktisch bereits erreicht ist. Eine Realität zwar, jedoch umgeben von einer je größeren Möglichkeit, in die hinein sie sich fortwährend übersteigt. Im Blick auf die Konstitution des Menschen gesprochen, hat es die Freiheit weniger mit dem zu tun, was er durch eigenes Zutun und schicksalhafte Entwicklung wurde, als vielmehr mit dem, was ihm bevorsteht und als der Inbegriff der noch ungenutzten Möglichkeiten ebenso lockend wie fordernd vor Augen steht. Freiheit geht, so gesehen, mehr auf das noch unausgeschöpfte Sein-Können als das faktische Sein des Menschen, mehr auf seine Chance als seinen tatsächlichen Besitz aus. Ihre Vergegenständlichung ist daher nicht nur deshalb ausgeschlossen, weil sie sich als konsubstantiale Gegebenheit des Menschseins von diesem noch nicht einmal begrifflich adäquat unterscheiden läßt; sie kann vor allem auch deshalb nicht vergegenständlicht werden, weil sie in den — als permanente Überschreitung seiner selbst zu denkenden — Akt der menschlichen Selbstverwirklichung integrierend hineingehört. Im großen Spielfeld dieser Verwirklichung ist die Freiheit somit nicht so sehr dort angesiedelt, wo endgültige Entscheidungen getroffen und feste Positionen bezogen wurden, als vielmehr dort, wo noch alles offen, unentschieden und in Bewegung ist. Das aber ist die Region des Kommenden, der Zukunft, der sich der Mensch in permanenter Sorge und Sehnsucht

zuwendet. Da sich diese Ferne für den Ängstlichen verdüstert und für den Satten verflüchtigt, muß sie beiden, als das ihnen tatsächlich Nächstliegende, in Erinnerung gebracht werden. Deshalb ist das Wort von der Freiheit notwendig stets Aufruf zu ihr, werthafte Eröffnung ihrer Dimension.

Die freistehende Dimension

Einer sachgerecht und sorgfältig verfahrenen Analyse kann es nicht entgehen, daß erst mit dem Blick auf diese ‚Dimension‘ das Phänomen Freiheit voll ausgeleuchtet ist. Freiheit besteht im permanenten Übergang in sie. Wir sind frei, indem wir es werden. Freiheit ist ein Aufbruch, kein Aufenthalt, ein Entrinnen, kein Besitz. Darin liegt der ihr eingestiftete Zug ins Utopische. Freiheit ist Raumgewinn im ‚Nirgendland‘ des Ungegebenen, das bestenfalls erhofft, nicht aber bewiesen werden kann. Ein Raumgewinn, der nichts einträgt und der doch immerfort erstrebt werden muß, wenn das Dasein im Bestehenden nicht unerträglich werden soll. So gesehen hat es Freiheit essentiell mit dem Exzeß zu tun, in welchem der Mensch unablässig begriffen ist. Als das „noch nicht festgestellte Tier“, als welches *Nietzsche* den Menschen bezeichnet⁴, hat dieser sein Maß

⁴ *Jenseits von Gut und Böse* III, § 62.

nicht in sich, sondern in dem, was er zwar noch denken, nicht aber real sein kann und was als solches die äußerste Weite seines Selbstentwurfs bemißt. Das Maß des Menschen ist somit Gott⁵. An Gott entscheidet sich dann aber auch das Schicksal der Freiheit. An der Frage seiner Existenz entscheidet es sich, ob die Utopie zur Wirklichkeit wird und an der Frage seiner realen Selbstbekundung, ob diese Wirklichkeit gelebt werden kann. Mit dem schweigenden Gott der Philosophen ist es hier nicht getan. Da er über das Wissen um ihn hinaus nichts zu sagen hat, bleibt er dem Menschen die Antwort auf die Frage nach dem Sinn seiner Freiheit schuldig, so sehr er für ihr Recht einsteht. So enthält er das, was er gewährt, zugleich auf irritierende Weise vor. Deshalb ist Religion als solche keine Gewähr für die Initiation einer Freiheitsgeschichte. Diesem Dilemma setzt erst der Gott des Wortes

⁵ Bei *Nietzsche* selbst erscheint der Mensch stattdessen in der Rolle des unablässig suchenden Unbehausten, des ‚Wanderers‘. Das hat er, bei aller Ferne, mit dem *Schubert* der ‚Winterreise‘ gemeinsam, die nach der eindringenden Interpretation *Jürgen Uhdes* eine kältestarrende, durch bizarre Eisgestalten geprägte Todeslandschaft enthüllt, unterfangen von einer geheimnisvoll erglühenden Gegenwelt, zu der das treibende Heimverlangen in jähem Einbrüchen hinabgelangt. Das Bild erinnert nicht zufällig an die ‚Weltfinsternis‘, in welcher Jesus die unter das Joch der Vergeblichkeit gebeugte und darum nach der Freiheit des Gottesreichs verlangende Schöpfung erblickt. Dazu die Ausführungen meines Jesusbuchs *Der Helfer*, 76—81.

und der offenbarenden Selbstbekundung ein Ende. Er steht nicht nur für das Recht der Freiheit ein, sondern gibt der mit ihr aufgeworfenen Frage auch Antwort. Erst damit gewinnt die im Aufbruch der Freiheit erstrebte Dimension Gestalt und Inhalt. Dem Drang zu entrinnen winkt ein Ziel, der emanzipatorische Wille weiß um sein Wohin. Nicht als lasse sich vom menschlichen Freiheitsverlangen auf die Tatsache einer Offenbarung schließen; wohl aber bildet diese die höchste Gewähr für die Realisierbarkeit dessen, was die Freiheit instinktiv erstrebt. Freiheit und Offenbarung verhalten sich, um es nochmals zu sagen, wie die Frage zur Antwort. Die Antwort legitimiert die Frage, die ihrerseits die Antwort provoziert, ohne sie indessen erzwingen zu können.

Darin ist es zuinnerst begründet, daß von der Freiheit anstatt konstatierend provokativ gesprochen werden muß. Hinzu kommt, daß der Mensch sich keineswegs nur zustimmend auf die ihm unentbehrliche Dimension jenseits der eingefahrenen Verhältnisse und Verhaltensweisen bezieht. Von der großen Verheißung ebenso erschreckt wie gelockt, neigt er vielmehr auch stets dazu, sich im Bestehenden zu verschanzen und seine faktische Unfreiheit der bevorstehenden Freiheit vorzuziehen. Kant bringt das zu Eingang seiner Aufklärungsschrift mit dem Wort von der ‚selbstverschuldeten Unmündigkeit‘ zum Ausdruck. Hier bedarf es der provokativen Zu-

spitzung der Freiheitsrede, weil nur so die Dominanz des Tatsächlichen und seiner niederhaltenden Zwänge zu brechen ist. Stringent ist dieses Postulat nur unter der Voraussetzung, daß mit der rechten oder verfehlten Rede von Freiheit die Sache selbst getroffen oder verfehlt wird. Das aber heißt in letzter Zuspitzung, daß die Entscheidung über die Freiheit nicht erst in den politischen Aktionen, sondern schon lange vorher, nämlich im Wort von ihr, fällt. Was aber hat die Freiheit mit dem Wort und was das Wort mit der Freiheit zu tun?

Wort und Freiheit

Auf den ersten Teil dieser Frage kann nur eine Beobachtung, auf den zweiten nur ein Einblick in das Verhältnis von Wort und Denken antworten. Was zunächst die Beobachtung anlangt, so meint sie die unbestreitbare Tatsache, daß die Freiheit, gleichviel ob im Leben des einzelnen oder der Gemeinschaft, immer nur im Bund mit dem Wort zum Durchbruch gelangt. Wer sich aus einem Zustand der Gebundenheit und Unmündigkeit emanzipiert, sagt sich, meist in einem gezielt deklamatorischen Akt, von den als Fessel empfundenen Verhältnissen los. Die Aufkündigung eines Dienstverhältnisses hat hier ebenso ihren Ort wie die sich in unendlich vielen Spielarten vollziehende Absage an bestehende Bin-

dungen, handle es sich nun um den Austritt aus einer Partei oder Kirche oder um den verbalen Bruch mit gesellschaftlichen oder weltanschaulichen Konventionen. Wie sehr das Wort in diese emanzipatorischen Akte hineingehört und wie unmittelbar diese ihrerseits an verbale Äußerungen gebunden sind, erhellt schon daraus, daß in den Fällen, wo ausdrücklich Zeugnisse fehlen, die Legendenbildung besonders rasch und intensiv bei der Hand ist. Das angebliche Aufbegehren des sterbenden Galilei ‚Und sie bewegt sich doch!‘ ist dafür ebenso Beleg wie das — unhistorische — Schlußwort Luthers auf dem Wormser Reichstag: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders!“⁶ Im übrigen spricht hier die tägliche Erfahrung mit emanzipatorischen Akten und Vorgängen zu vernehmlich mit, als daß es noch weiterer Belege und Interpretationen bedürfte.

Anders steht es freilich mit dem Freiheitsbezug und der emanzipatorischen Effizienz des Wortes, die durchaus nicht selbstverständlich und als solche einsichtig ist. Hier hilft in der Tat nur eine sprachtheoretische Fundamentalreflexion weiter, die das Verhältnis von Sprache und Denken und darauf aufbauend dasjenige von Erkennen und Verstehen betrifft. Ausgangspunkt dessen ist die Einsicht in die Ungleichwertigkeit der beiden verglichenen Beziehungspole. Sprache kann nicht,

⁶ Nach dem von *Karl Heussi* hrsg. Kompendium der Kirchengeschichte (Tübingen 1957, 292) lautete Luthers Schlußwort vermutlich nur: „Gott helf mir, amen“

wie noch *Kant* in seiner Anthropologie meinte, wechselweise mit Denken bestimmt werden, so daß sich Denken als ein Reden mit sich selbst und dieses als ein Denken mit andern definieren ließe⁷. Das aber heißt: die Sprache ist umfassender, mächtiger und älter als das Denken. Gleich dieses, mit *Hegel* gesprochen, dem abendlichen Flug der Minerva-Eule, so jene dem Jubelgesang der Lerche in der Morgenfrühe. Die Sprache setzt die Welt; das Denken reflektiert über sie⁸. Spre-

⁷ Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, § 39A.

⁸ So selbstverständlich die zweite Hälfte dieses Satzes anmutet, so sehr widersetzt er sich mit der ersten dem heutigen Bewußtsein. Doch geht er damit um so mehr mit der biblischen Vorstellung von der Erschaffung der Welt durch das göttliche Wort konform, in welcher nach *Gerhard von Rad* altorientalische Motive wie der kreatorische Götterkampf des babylonischen Mythos oder der ägyptische Glaube an die Schöpfertätigkeit des Allgotts Ptah widerscheinen, die dieser mit Hilfe von „Herz und Zunge“, also mit seinem Wort, ausübt. Wie schon die in sie eingeschmolzenen Motive lebt auch die biblische Vorstellung von dem elementaren Wissen um die kreative, weltverändernde und seinstiftende Macht des Wortes. Wer spricht, will Welt; und er will sie so, wie er sie anspricht. Weit davon entfernt, in seinem Reden das Vorfindliche nur nachzugestalten, ist er ihm vielmehr immer schon voraus, dies jedoch nicht, um ihm zu entfliehen, sondern um den Raum für den schöpferischen Umgang mit ihr zu gewinnen. In diesem Sinn kann ein Psalmwort von Jahwes Schöpferwirken sagen: „Er sprach, und alles entstand; er gebot, und alles wurde geschaffen.“ (33,9). *Günter Bleickert* verdanke ich den Hinweis auf die bemerkenswerte Wiederaufnahme dieser Denkweise in *Heines Essay Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (von 1834),

chend geben wir uns aus; denkend sammeln wir uns zu neuer Verausgabung. Im Wort werden wir eins mit unseresgleichen; im Denken ziehen wir uns in unsere einsame Ich-Mitte zurück. Als Redende haben wir die Gewißheit, die wir dem Denken nur schlußfolgernd entnehmen können.

Freiheit und Verstehen

Dem entspricht die Strukturdiskrepanz von Erkennen und Verstehen⁹. Alter erkenntnistheoretischer Tradition zufolge untersteht der Erkenntnisakt dem Gleichheitsprinzip; er besteht in der *Adaequatio intellectus ad rem*, in der Gleichwerdung des als geistiges Angestaltungsvermögen begriffenen Intellekts an den zu erfassenden Sachverhalt. Damit verglichen ist das hermeneutische Verhältnis, also das Verhältnis von Verstehen und Sprachverhalt, durch ein erhebliches Spannungsgefälle gekennzeichnet. In einer Hinsicht umfaßt dieses geradezu die Distanz von Sein und

wo es zu Eingang des dritten Buches heißt: „Der Gedanke will Tat, das Wort will Fleisch werden. Und wunderbar: Der Mensch, wie der Gott der Bibel, braucht nur seinen Gedanken auszusprechen, und es gestaltet sich die Welt, es wird Licht und es wird Finsternis, die Wasser sondern sich vom Festland, oder gar wilde Bestien kommen zum Vorschein. Die Welt ist die Signatur des Wortes.“

⁹ Dazu die Ausführungen in meiner *Theologischen Sprachtheorie und Hermeneutik*, München 1970, 273—280.

Nichts, die nur in einem Akt schöpferischer Hervorbringung überwunden werden kann. Genauer besehen findet nämlich das Verstehen seinen ‚Gegenstand‘ nicht vor; um ihn zu ‚haben‘, muß es ihn sich vielmehr zuerst schaffen. Was wir verstehen, ist nämlich gar nicht der verbal oder graphisch ausgedrückte Sinn, sondern der Mensch, für den dieser Sinn zeichenhaft steht und der sich in ihm, umgekehrt gesehen, zeichenhaft darstellt. Insofern ist alles Verstehen an die Gleichzeitigkeit des zu Verstehenden gebunden. Sie ist aber abgesehen von der Dialog-Situation nicht gegeben, so daß das Verstehen, bevor es in Gang treten kann, sich vor die Notwendigkeit gestellt sieht, den Sinn-Träger der zu deutenden Vokabel oder Chiffre zuerst einmal aus seiner Abwesenheit hervorzuholen. Da diese im Regelfall den Charakter des Gewesenseins hat, nimmt die im Verstehensakt zu bewältigende Aufgabe prinzipiell den Charakter der ‚Wiederholung‘ an, der Ausdruck in der ganzen Breite seines Bedeutungsfelds genommen. Drei der möglichen Sinnkomponenten schlagen dabei besonders zu Buch. Verstehend wiederholen wir zunächst die dialogische Ausgangssituation, indem wir dem Urheber der angegangenen Äußerung zu — intentionaler — Gegenwart verhelfen und ihn, wie im Akt seiner genuinen Mitteilung, zu uns reden lassen. Verstehend wiederholen wir sodann — stellvertretend — das von ihm Gesagte, doch so, daß es dabei von uns selbst gesagt, von uns mitvoll-

zogen und getragen ist. Und schließlich wiederholen wir verstehend uns selbst in jenem Sinn von ‚Wiederholung‘, den der auf sich zurückgeworfene *Kierkegaard* in der gleichnamigen Bekenntnisschrift (von 1843) entdeckte¹⁰.

Verstehen heißt demzufolge primär Vergegenwärtigung, sowohl des Autors als insbesondere seiner Äußerung. Insofern ist Verstehen ein nachgestaltendes, reaktivierendes Sprachverhalten, das dem Gesagten zu eben jener Wirksamkeit verhilft, auf das die Mitteilung ihrer ganzen Absicht nach abzielte. Im Fall der dialogischen Mitteilung geht dieser Effekt so unmittelbar aus ihr hervor, daß er als eigenes Moment gar nicht erst in Erscheinung tritt. Anders im Fall der literarischen Übermittlung, die der Aussage nicht nur eine präzisere Form verleiht, sondern sie darüber hinaus auch konserviert und so vor der Erosion durch die Zeit bewahrt. Mit ihr geht die Aussage in jene von *Hegel* als ‚objektiver Geist‘ bezeichnete Zwischenwelt von Werken und Zeichen ein, die, um wirksam zu werden, durch Akte reproduktiver und interpretatorischer Art in den aktuellen Lebensvollzug übersetzt werden muß, wenn sie darauf, wie es ihrer ganzen Anlage entspricht, Einfluß gewinnen soll¹¹. Das läßt die In-

¹⁰ Die *Wiederholung*, Kopenhagen 1843. Zum Vorliegenden vor allem der mit ‚31. Mai‘ datierte Text (Ausgabe *Richter*, Reinbek bei Hamburg 1961, 76 ff.).

¹¹ Dazu *N. Hartmann*, *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin und Leipzig 1933, 151—194, bes. 170 ff.

terpretation erst im vollen Umfang als das erscheinen, was sie ist. Nicht umsonst spricht man auch bei der Aufführung von Musikwerken und bei der Rezitation von Gedichten von deren ‚Interpretation‘. Interpretieren heißt demgemäß nicht nur: deutend und auslegend auf einen Sachverhalt eingehen, sondern auch: der ihm als Wortereignis eingestifteten Kreativität zu aktueller Wirksamkeit verhelfen. Deutendes Verstehen ist, so gesehen, gleicherweise ein Akt der Weltgestaltung wie der Weltauslegung. Und es greift nicht nur deshalb gestaltend in den Weltkontext ein, weil es mit dem von ihm erhobenen Sinn ein neues lichtendes Moment in ihn einbringt, sondern weil es auf nachgestaltende Weise die kreative Macht des Wortes zum Zug bringt, ja, wesentlicher noch gesagt, in dieser nachgestaltenden Kreativität besteht. Ursprünglicher als in jeder Aktion wird das Wort somit im Verstehen wirksam, das damit umgekehrt als die genuine ‚Tat‘ des Wortes erscheint. Verstehend brechen wir, meist ohne dessen bewußt zu werden, aus dem Gefüge der bestehenden Welt und ihrem Deutungszusammenhang aus, indem wir diesem neue Sinnkomponenten und, was noch wichtiger ist, neue Gesichtspunkte hinzufügen. So entsteht, gleichsam am Rand der gedeuteten Welt, ein Freiraum, den wir zunächst ganz spielerisch betreten, um im Spiel mit den sich anbietenden Interpretamenten dann aber schon bald zu bemerken, daß

es bruchlos in den tödlichen Ernst des Lebenskampfes übergeht¹².

Dieser ersten kreativen Perspektive, in der sich der Hermeneut auf die Fährte des um die Wie-

¹² Im Zwischenfeld von gesprochenem und interpretiertem Wort, also von Sprechen und Sprachverstehen, liegt das, was *Johann Baptist Metz* mit dem Stichwort ‚Narrativität‘ namhaft zu machen und im theologischen Bereich zur Geltung zu bringen sucht. Im Blick auf seine Memoria-Lehre ausgedrückt, meint ‚narrative Theologie‘ die Erinnerung an die der spekulativen Theologie vorgeordnete und ihrem überfremdenden Zugriff darum noch entzogene Möglichkeit theologischen Redens. Im Unterschied zu der dem Systemzwang unterworfenen spekulativen Sprache, die alle Sprachfunktionen der für ihre Zwecke allein relevanten — der informativen — unterordnet, ist hier noch das Funktionsganze mit seinen unterschiedlichen Weisen des Nennens und nennenden Bewirkens erhalten. Hier ist das Wort noch ebenso Zeugnis wie Appell, ebenso Mitteilung wie Kommunikation. Deshalb vermag es auch noch die Empirie dessen zu vermitteln, was es nennend besagt. Damit bildet die Narrativität das gerade heute unerläßliche Korrektiv zu einer theologischen Sprache, die, kaum daß sie dem eigenen Systemzwang entging, im Begriff steht, sich dem verengten, auf den bloßen Informationswert reduzierten Sprachbegriff der Analytischen Philosophie und Sprachanalyse zu unterwerfen. Außer von Metz wird die Notwendigkeit eines derartigen Korrektivs auch von *Georg Baudler* gesehen, der sich in seinem Beitrag Zur Vermittlung christologischer Aussagen in die Sprache und den Erfahrungshorizont des Menschen von heute (in: *Lebendiges Zeugnis*, Heft 4, November 1972, 61—73) nachdrücklich für eine durch konkrete Lebenserfahrung integrierte Sprache und Sprachinterpretation ausspricht. Als Gesamtintention liegt dieses Anliegen auch meiner Theologischen Sprachtheorie und Hermeneutik (München 1970) zugrunde.

derbringung des Gewesenen bemühten Orpheus begibt, steht eine zweite als ‚produktiv‘ zu bezeichnende gegenüber. Dabei geht es in erster Linie um die Ermöglichung dessen, was der Verstehende leistet, um Wiederholung somit in dem Sinn, daß die zutage geförderte Bedeutung aus ihm selbst ‚heraufgeholt‘ wird. Dazu muß der Verstehensakt das ihm Vorgegebene auf das darin Ungegebene und es doch als verborgener Sinngrund Durchwirkende hin überschreiten. Verstehen ist so, um eine Formulierung aus *Karl Löwith's* Heidegger-Kritik aufzugreifen, ein „Vordringen in Möglichkeiten“¹³, wobei der von Heidegger angenommene Fall zur Debatte steht, daß ein Text besser als von seinem Verfasser — also im Blick auf das Ungesagte in ihm — verstanden werden kann. Anstelle bloßer Bestandsaufnahme gilt es dann, ihm das abzurufen, was der Autor, sei es aus Zurückhaltung oder Unvermögen, nicht gesagt hat, wohl aber „sagen wollte“¹⁴. Damit nimmt sich das Verstehen eine erstaunliche Freiheit gegenüber seiner Vorlage und dem, was diese an direkten Hinweisen über den Mitteilungswillen ihres Autors enthält. Eine ‚Freiheit nehmen‘ kann sich jedoch nur derjenige,

¹³ *K. Löwith, Heidegger, Denker in dürftiger Zeit, Göttingen 1960, 80.*

¹⁴ *Löwith's* kritische Würdigung des Heideggerschen Verstehens-Begriffs ist vor allem in seinem Beitrag ‚Die Auslegung des Ungesagten in Nietzsches Wort „Gott ist tot“‘ enthalten: a. a. O., 72—105.

der sie hat. Die Frage ist nur, woher er sie hat. Im vorliegenden Fall ist es mit dem Rekurs auf die allgemein menschliche Freiheit, aus welcher der Interpret an die von ihm gedeutete Äußerung herangeht, nicht getan. Sie erklärt zwar, daß er den Verstehensakt zu setzen vermag, nicht jedoch dessen Vollzug. Und die Freiheit, die zur Rede steht, ist gerade die des hermeneutischen Vollzugs: Freiheit im Umgang mit dem Text und nicht nur die, die den Zugang zu ihm bahnt.

Gemäß dem von *Johann Albrecht Bengel* formulierten Grundsatz *Te totum applica ad textum, rem totam applica ad te* — Halte dich so streng wie möglich an den Text und beziehe diesen so eng wie möglich auf dich selbst¹⁵ — erweckt dieser Umgang zunächst freilich den Anschein einer denkbar engen zweiseitigen Gebundenheit. Doch der Anschein trügt. In der Doppelbindung von Aussage und Interpret wird, wie die Wechselseitigkeit dieser Bindung erkennen läßt, die Zweiheit von Subjekts- und Gegenstandswelt, wenn nicht faktisch so doch intentional aufgehoben. Wer sich im Sinn der Bengelschen Maxime auf den Text einläßt, hat ihn nicht mehr wie einen Gegenstand vor sich und außer sich. Vielmehr gewinnt er zu ihm eine Zugehörigkeit, die ihn spontan dem Feld seiner genuinen Selbstverwirklichung zuschlägt.

¹⁵ Die Formel ist möglicherweise der Maxime des älteren *Cato* nachgebildet *Rem tene, verba sequentur* (Ed. *Jordan*, 80, Frgm. 15).

Mitten in der Diskussion des zweiten Aspekts tritt damit unversehens der dritte in den Vordergrund, der in scheinbar unüberbrücktem Kontrast zum ersten das Verstehen als einen Akt dialogischer Selbst-Aneignung ausweist. Indessen hält sich der Anschein des Gegensätzlichen nur solange durch, als man außer acht läßt, daß die vergegenwärtigende Wiederholung den Autor keineswegs als einen unkoordinierbar Fremden präsentiert. Vielmehr ist seine Aussage, um überhaupt verständlich zu werden, stets von dem augustini-schen Appell begleitet: *Agnosce te in me* — *Erkenne dich in mir!* Es ist wahr: im Grunde verstehen wir nur Menschliches. Doch ist dem hinzuzufügen: wir verstehen nur Menschliches, weil uns darin unser Ebenbild entgegentritt. Im hermeneutischen Akt ergeht es uns somit wie dem Jüngling bei *Novalis*, der wagemutig den Schleier vom Antlitz der Göttin Isis wegzieht:

Und was sah er? Er sah, Wunder der Wunder,
sich selbst!

In dieser Aufhebung der Andersheit, diesem Verständnis der vernommenen Zusage als Selbstaussage, bekundet sich das emanzipatorische Moment des Verstehens, wie es hier zur Rede steht. Ein Zweifaches wird deutlich: der Verstehende gewinnt Freiheit, sofern es ihm im Maß seines Verstehens gelingt, den Raum seines Eigenseins und Eigentums zu vergrößern und die Grenzen

des Fremd- und Andersartigen weiter hinauszurücken. Die gewonnene Freiheit aber ist primär Freiheit zu ihm selbst. So gesehen geht es im Verstehen nicht so sehr um die Gewinnung von Einsichten als vielmehr um eine Veränderung im geistigen und existentiellen Besitzstand. Keineswegs darf das freilich dahin interpretiert werden, daß es das Eigentum des ‚Einzigens‘ im Sinne von *Stirners* Extrem-Individualismus ist, das auf dem Weg der verstehenden Aneignung wächst¹⁶. Zwar dehnt sich der geistige Besitz- und Herrschaftsraum; dies jedoch als ein Raum, der mit dem Verstehenden zusammen auch andern zugänglich und zu eigen ist. Wie das Verstehen aus einem Akt der Mitteilung hervorgeht, erfüllt es sich in der Gemeinsamkeit des gewonnenen Wahrheitsbesitzes. Und das heißt: Verstehen ist kein Ereignis der um das Lebensrecht des einzelnen bekümmerten Sorge, sondern ein Ereignis der Liebe. Davon ist auch die in ihm errungene Freiheit essentiell geprägt. Sie ist, zumindest primär, nicht Freiheit von . . . , sondern Freiheit zu . . . : die Freiheit, die sich andern verbunden weiß und darum nicht jene andere Freiheit, die sich im Rückzug aus allen Bindungen erfüllt.

¹⁶ Näheres zu *Stirners* nihilistischer Reduktion von Wahrheit, Welt und Geschichte auf die Aneignungskraft des auf sich selbst — und damit auf das Nichts — gestellten Ich bei *Karl Löwith*, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Stuttgart 1950, 118 ff., 268 f., 320 ff.

Freiheit und Autorität

Auf die Freiheitsproblematik zurückbezogen heißt das: Freiheit gibt es nicht nur dort, wo Herrschaftsstrukturen abgebaut und repressive Zwänge beseitigt werden, sondern in dem vergleichsweise weit näher liegenden und undramatischeren Vorgang, daß Menschen einander verstehen. Der Knecht, der nach einem Wort der johanneischen Abschiedsreden „nicht weiß, was der Herr tut“, kann sich der auf ihm lastenden Herrschaft nur in Akten revolutionären Aufbegehrens entledigen. Anders der mitwissende Freund. Er hat das konfliktreiche Verhältnis, in welches Herr und Knecht verspannt sind, hinter sich und außer sich, weil er eingeweiht und als Eingeweihter in die ihm vordem entgegenstehende Position eingetreten ist¹⁷. Siegel dieser auf dem Verstehensweg gewonnenen Freiheit ist die Neugestaltung des Verhältnisses zur Autorität. Zu diesem kritischen Stellenwert gelangt die Autorität, weil sich in ihr das Wesen von Macht und Herrschaft kognitiv und darum auf besonders eindringliche Weise darstellt. Autorität ist, hermeneutisch gesehen, die Dominanz, die aus

¹⁷ Zur Interpretation dieses Verhältnisses durch Hegel sei auf *Georg Armstrong Kellys* Bemerkungen zu Hegels ‚Herrschaft und Knechtschaft‘ verwiesen, in: *Materialien zu Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘*, hrsg. von *Hans Friedrich Fulda* und *Dieter Henrich*, Frankfurt/M. 1973, 189—216.

einem zugleich überlegenen und vorenthaltenen Wissensbesitz erwächst. Autorität hat in diesem Sinne derjenige, der mehr weiß und diese Überlegenheit gegen die Nichtwissenden ausspielt. Der erste — und entscheidende — Einbruch in diese Vormachtstellung erfolgt durch die Einsicht, daß die einzig sinnvolle und legitime Ausübung dieser ‚Macht‘ in ihrer Selbstentäußerung besteht. Wer sein überlegenes Wissen nicht despotisch veruntreuen will, kann ihm nur dadurch genügen, daß er es weitergibt. So ist es ihm durch die Struktur dieser spezifisch kognitiven Form von Überlegenheit vorgezeichnet. Denn abgesehen von sadistischen Fehlformen bleibt ihm kein anderer Weg, seine Überlegenheit zu dokumentieren. Autorität in diesem genuin hermeneutischen Sinn ist somit eine Größe, die nur im Akt der Selbstaufgabe leuchtet, und die somit aufgrund innerer Wesensnötigung aufgegeben werden muß, wenn sie in Erscheinung treten will. Geistige Autorität hat man entweder, um sie dialogisch zu verspielen, oder man hat sie überhaupt nicht. Insofern endet alles Verstehen wie der Weg, den Dante mit seinem Begleiter und Deuter Vergil auf dem Gang durch die Tiefen des Inferno und die Höhen des Läuterungsberges durchmißt: mit der Übernahme dessen, was heteronome Autorität war, in den eigenen Inbesitz. Am Ende seiner Mission angelangt, erkennt Vergil dem von ihm bisher Geführten dies in einem Akt verbaler Investitur feierlich zu:

Von mir erwarte nicht mehr Wort noch Wink.
Dein Wille ist nun frei, gesund und gerade . . .
Ich kröne dich zum Fürsten deiner Zeit,
Zum Seelenhirten deiner Ewigkeit!¹⁸

In der prometheischen Sprache seiner himmelstürmenden Epoche wiederholt *Schiller* diesen Gedanken, wenn er, die Kühnheit Dantes übertrumpfend, in seinem Gedicht ‚Das Ideal und das Leben‘ mahnend verheißt:

Nehmt die Gottheit auf in euren Willen,
Und sie steigt von ihrem Weltenthron.

Und wenn er dem begründend hinzufügt:

Des Gesetzes strenge Fessel bindet
Nur den Sklavensinn, der es verschmäht;
Mit des Menschen Widerstand verschwindet
Auch des Gottes Majestät.

Autoritätskritische Stimmen wurden oftmals laut, sogar in derart autoritätsgläubigen Zeiten wie dem Mittelalter. Bezeichnend dafür ist das Bildwort des *Alanus ab Insulis* von der ‚wächsernen Nase‘ der Autorität, die sich mit einigem manipulatorischem Geschick in jede beliebige Richtung drehen lasse¹⁹. Ging es dabei jedoch lediglich um eine Überspielung der Autorität, so hier um un-

¹⁸ Purgatorio XXVII, 139—142.

¹⁹ Summa quadripartita contra haereticos I, 30.

gleich mehr: um ihre Aufhebung in die Verfügungsmacht und Wesenswürde des zu voller Selbstbestimmung gelangten Subjekts. Längst bevor Kant das Desiderat vom ‚Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit‘ aufstellte, ist hier dieses Werdeziel bereits erreicht und als Erreichtes bildstark umschrieben. Das aber ist nur möglich aufgrund einer neuen Einschätzung der Autorität, die das Freiheitsmoment, das sie auszuschließen schien, gegen diesen Anschein zum Zug bringt. Überzeugend gelang das erst der hermeneutischen Deutung, die *Hans-Georg Gadamer* mit seinen Gedanken zur Rehabilitierung der Autorität zum Durchbruch verhalf. Im Zug der Wiederentdeckung ihrer kognitiven Funktion spricht sich Gadamer dafür aus, daß Autorität unmittelbar „überhaupt nichts mit Gehorsam, sondern mit der Erkenntnis“ zu tun habe und primär aus diesem Funktionszusammenhang zu begreifen sei²⁰.

Im Grunde war das bereits in der These mitgesagt, wonach man Autorität in ihrer elementarsten Erscheinungsform — als Lehrautorität nämlich — nur hat, um sie dienend zu ver-

²⁰ *H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1960, 264 f.* Die volle Tragweite des damit gerade auch der Theologie gegebenen Fingerzeigs bringt erst die Anwendung der These auf die Glaubensproblematik zum Vorschein. Näheres dazu in der sechsten Vorlesung (S. 162 ff.).

spielen²¹. Von einem Besitzstand ablassen kann aber nur der Freie. So gesehen hat es die — recht ausgeübte und gewürdigte — Autorität schon viel früher, als man gemeinhin ahnt, mit der Freiheit zu tun. ‚Recht geübt und gewürdigt‘ besagt daher soviel wie: sofern die Autorität nur nicht stumpf hingenommen und erlitten, sondern im operativen Sinn des Wortes ‚verstanden‘ wird. Umgekehrt erscheint die Autorität von daher als die Feuerprobe für die emanzipatorische Rolle des Verstehens. Wenn dieses hier, im Umgang mit dem Inbegriff des Beschränkenden und Bindenden, Freiheit stiftet, dann auch überall, wo es sonst auf den Plan tritt. Zu befreien aber vermag das Verstehen so wenig durch sich selbst, wie der Mond aus eigener Kraft zu leuchten vermag. Seine ‚Sonne‘ ist vielmehr das Wort, das gleicherweise die Frucht und der Grund der Freiheit ist und darum überall, wo es gehört und verstanden wird, die Zwänge der linearen Abläufe durchbricht und einen Raum des freien Aufatmens schafft.

Ohne daß die Frage ausdrücklich gestellt wurde, ergibt sich doch hier wie von selbst die Antwort auf das, was unausdrücklich ständig erfragt war: der Sinn von Freiheit. Angesichts der Konsubstantialität von Menschsein und Freiheit ist freilich keine Antwort nach Art einer festliegenden Begriffsdefinition zu erwarten. Dafür gehört die

²¹ Dazu nochmals das S. 79 f. Gesagte.

in Reichweite gelangte um so mehr zu dem Komplex, auf den die Frage nach dem Sinn des Menschseins abzielt. Was es mit der Freiheit auf sich hat, was sie besagt und ‚ist‘, kann sich nur von dorthin klären. Wie im Fall des Menschseins besteht diese Klärung dann aber auch hier nicht im Wissen um ein Was, sondern in der von innerer Zustimmung getragenen Anerkennung des Daß. Der Sinn einer menschlichen Existenz hat sich demgemäß für mich nicht etwa dann schon geklärt, wenn ich weiß, wo es mit ihr hinauswill, wohl aber dann, wenn ich aus innerster Überzeugung will, daß es sie so und nicht anders gibt. Der Lebenssinn besteht somit in der ‚Annahme seiner selbst‘ (*Guardini*).

Gleicherweise klärt sich der Sinn von Freiheit. Nichts Sachhaftes wird dabei klar. Wohl aber bekommt sich der um diese Klärung Bemühte mit dem Fortgang des Klärungsprozesses selbst mehr und mehr in Griff, so daß er sich schließlich selbst als das Ziel der von ihm veranstalteten Suche begreift. So ist Freiheit, formal gesprochen, die Frucht der personalen Selbstergreifung, ein Stand, kein Besitz, ein Sein, kein Haben. Als Freie erheben wir uns, die in allen Seinsschichten Determinierten, zugleich souverän über alle zwanghaften Abläufe und Notwendigkeiten. Als Freie gehören wir im Andrang der entfremdenden und überfremdenden Einflüsse zuletzt doch uns selbst. So wird der Freie, wie *Thomas von Aquin* mit Aristoteles sagt, zur ‚Ursache seiner

selbst²². Erst er gehört sich wirklich an und ist als der sich Angehörnde sich selbst gegenwärtig²³. Freiheit besteht somit nicht nur im Ausbruch aus Gebundenheit und Zwängen und nicht nur im Entrinnen in den Raum der ungehinderten Selbstmitteilung, sondern ebenso sehr in etwas vergleichsweise Näherem und Stillere: im selbstgewissen Bei-sich-Sein des zur Freiheit berufenen, durch die Freiheit zu sich selbst gerufenen und, wie die Platonische Akademie es ausdrückt, zur ‚Selbstherrschaft‘ geführten Geistes²⁴.

²² De Regno I, c. 1. Dazu G. Siewerth, Thomas von Aquin: Die menschliche Willensfreiheit, Düsseldorf 1954, 35 ff.; ders., Die Freiheit und das Gute, Freiburg 1959, 40 f.

²³ Quaestiones de veritate I, 9.

²⁴ Näheres dazu im abschließenden Exkurs Zur Geschichte des Freiheitsverständnisses seit *Thomas von Aquin*. Siehe außerdem den Artikel ‚Freiheit‘ von Hermann Krings, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe I, 493—510.

Dritte Vorlesung
DER FREIHEITSWEG DER
ERKENNTNIS

Eine Besinnung auf die emanzipatorischen Grundmotive stößt, wie es auch hier geschah, schon beim Einstieg auf den Kardinalsatz des Johannes-Evangeliums:

Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch freimachen (8, 32).

Wie mit *Rudolf Schnackenburg* betont wurde, redet dieses Logion keineswegs der philosophischen Aufstiegs-Emanzipation, die modellhaft für die gesamte Folgezeit das platonische Höhlengleichnis beschrieb, das Wort. Vielmehr handelt es sich umgekehrt um die von oben gegebene, in Christus der Welt eingestiftete Wahrheit, die überall dort, wo sie, mit dem johanneischen Schlüsselwort gesprochen, ‚Aufnahme‘ findet, den Aufnehmenden in sich aufnimmt, indem sie ihm den Freiheitsraum reiner Entschränkung und vollkommener Selbstverwirklichung eröffnet. Insofern ist die Sache der Freiheit, wie sie das johanneische Logion zur Sprache bringt, unzertrennlich mit der Gestalt Jesu verknüpft. Sie ist in ihrem Sachgehalt aus-

schließlich die Gewährung einer Person und darum nur als deren Selbstgewährung zu verstehen — und zu gewinnen. Im Blick auf den christlichen Grundgedanken von der Sendung des Sohnes durch den Vater und seinem Descensus aus der Gottherrlichkeit in die ‚Niederungen‘ der Menschenwelt — ‚descendit de caelis‘, bekennt das nizäno-konstantinopolitanische Symbolum; von Jesu Abstieg in die Erden-Niederungen redet der Epheserbrief (4, 9) — könnte man hier von einer Abstiegs-Emanzipation sprechen¹.

Aus dieser Motivwelt dringt ein Strahl auch in jene Szene, die als die gültigste Gestaltung des entgegengesetzten Zugs, der Aufstiegs-Emanzipation, zu gelten hat: die Kerker-Szene aus *Beethovens* ‚Fidelio‘². Zunächst dominiert freilich auch hier das Gegenmotiv. Als lebendige Freiheitsbotin steigt die anfänglich unerkannte Leonore in das Kerkerdunkel herab, das Florestan, den schon fast Abgeschiedenen, gefangen hält, bestätigt von dem Trompeten-Signal, das zeichenhaft die Lösung aller Fesseln ankündigt. Doch bleibt es nicht bei dieser einseitigen, aus ungeschuldeter Huld ins menschliche Dunkel herabsteigenden Selbstgewährung der Freiheit.

¹ Zum neutestamentlichen Abstiegsmotiv siehe *E. Schweizer*, *Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments*, München und Hamburg 1968, 89 f.

² Dazu *Ernst Blochs* Bemerkungen unter dem Titel ‚Marseillaise und Augenblick in Fidelio‘, in: *Wegzeichen der Hoffnung*, Freiburg 1967, 151 f.

Mit ihrer scheinbar monologischen Äußerung, vor allem in Gestalt des kaum erhoffbaren Rettungssignals, steht sie vielmehr von Anfang an in einem unausdrücklichen Dialog mit der ihr entgegendrängenden Sehnsucht des geknechteten, in Angst- und Todesbanden geschlagenen Menschen. Das bekundet sich ebenso glühend wie utopisch in Florestans enthusiastisch-wahnhafter Anrufung der Freiheit, die sich ihm in der Traumgestalt des ‚Engels im rosigen Duft‘ zur Seite stellt und ihm das Entrinnen aus seinem Grabesdunkel verheißt:

Und spür' ich nicht linde, sanft säuselnde Luft?
und ist nicht mein Grab mir erhellet?
Ich seh', wie ein Engel im rosigen Duft
sich tröstend zur Seite mir stellet,
ein Engel, Leonoren, der Gattin so gleich,
er führt mich zur Freiheit ins himmlische Reich!³

Wie eine vorgängige Anrufung entspricht hier dem Signal der Freiheit die Stimme des Eingekerkerten, so daß beide, die Gewährung von oben und das Aufbegehren von unten, in engster Korrespondenz erscheinen. Was Beethoven solcherart divinatorisch zusammenschaut, bricht in der tatsächlichen Freiheitsgeschichte jedoch

³ Wenn diese Szene auch erst der Fassung von 1814 eingefügt wurde, wirkt sie doch keineswegs als „nachträglich aufgepfropfter Fremdkörper“. So *Willy Hess*, *Beethovens Werke*, Göttingen 1959, 43.

vielfach auseinander, so daß sich Abstiegs- und Aufstiegsemanzipation nicht selten unkoordiniert gegenüberstehen.

Der befreiende Aufstieg

Ein partielles Recht hat dieser Tatbestand darin, daß Freiheit tatsächlich auf beiden Wegen zustandekommt: bald als reine Gewährung, bald als Frucht emanzipatorischer Initiativen. Einem tiefsitzenden Vorurteil zum Trotz sind diese aber primär nicht auf dem Feld politischer Aktivitäten zu suchen, sondern dort, wo jede Veränderung, auch die politische, ihren unsichtbaren Ausgang nimmt: im Bereich der Reflexion. Nicht umsonst ist das erste und gewichtigste Dokument dieser auf dem Erkenntnisweg errungenen Freiheit, das platonische Höhlengleichnis (*Politeia* VII, 514 a—517 a), nahezu so alt wie die abendländische Freiheitsgeschichte selbst⁴. Sicher ist es kein Zufall, daß sich die moderne, soziolinguistisch operierende Sprachbarrieren-Forschung an die bedeutsamste neuzeitliche Nachdichtung des Gleichnisses erinnerte, an die in *Francis Bacons* *Organum scientiarum* (von 1620) entwickelte Idolenlehre, die an zweiter Stelle die *Idola*

⁴ Zum folgenden *M. Heidegger*, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Berlin 1954; ferner die Ausführungen *Ernst Hoffmanns* über das Höhlengleichnis: *Platon*, Zürich 1950, 65—75.

specus, die Trugbilder der ‚Höhle‘ (mit ausdrücklichem Bezug auf das siebte Buch von Platons *Politeia*) nennt⁵. Als Wissende — das ist der Gedanke — emanzipieren wir uns aus der Befangenheit in individuellen und kollektiven Wahnvorstellungen, die uns eine Orientierung im Dasein vortäuschen, tatsächlich aber die Gewinnung eines aus selbständiger Einsicht erstellten Weltbildes verhindern. Oder kürzer: Wissen ist Verabschiedung des Wahns. Mit ihrem eigenen Forschungsziel, der Erkundung der Sprachbarrieren, stellt die Soziolinguistik diesen Gedanken aber gleichzeitig in einen größeren, sprachtheoretisch-hermeneutischen Kontext, und dies in der Überzeugung, daß er erst darin zu seiner vollen Tragweite gelangt. Danach ist sowohl der Wahn wie die Fähigkeit zu seiner Überwindung mehr noch die Sache der Sprache und des Sprachverstehens als des (vorsprachlichen) Wissens. So sehr das zutrifft, verdient doch die emanzipatorische Funktion des Wissens eigens gewürdigt zu werden, da die Freiheit alle Bereiche der menschlichen Selbstverwirklichung durchgreift, den individuellen ebenso wie den kommunikativen.

Nach *Heideggers* differenzierter Auslegung des Platontextes entwickelt das Gleichnis seinen Gedanken in vier Stufen. Sie bezeichnen jeweils

⁵ Dazu *B. Badura*, *Sprachbarrieren. Zur Soziologie der Kommunikation*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971, 129 ff.

einen der ‚Aufenthalte‘, die der durch Denken Emanzipierte auf seinem Freiheitsweg durchmißt. Auf der ersten Stufe leben die Menschen im Zustand vollständiger Blickbefangenheit, hingegen an die Schattenbilder der Gerätschaften, die hinter ihrem Rücken vorbeigetragen werden. Sie halten, bezeichnend für das Wahnhafte ihres Zustands, die an die Höhlenwand vor ihnen projizierten Schattenbilder für das Wahre. Mit der Abnahme der Fesseln, von der auf der zweiten Stufe berichtet wird, gewinnen die Gefangenen die Fähigkeit, den Mechanismus, dessen ‚Opfer‘ sie bisher waren, zu durchschauen. Dadurch kommen sie „um ein beträchtliches Stück dem Seienden näher“ (515d). Dennoch ist von Freiheit hier nur bedingt die Rede. Denn die Losgeketteten geraten im Hin und Her zwischen dem blendenden Feuerschein und den von ihm erzeugten Schattenbildern in große Verwirrung. Bloßes Losgelassenwerden bringt, mit Heidegger gesprochen, „noch nicht die wirkliche Freiheit“. Zu ihr steigt der Denkende erst auf der dritten Stufe empor. Er gewinnt den Eingang der Höhle und damit die Schau der Tageshelle, die ihn alles im ‚wahren Licht‘ — und das besagt im Sinne Platons soviel wie: im Licht der Wahrheit — erkennen läßt. Zwar gewöhnt er sich nur langsam und unter Schmerzen an die ungewohnte Helle. Dafür lernt er jetzt im Licht der Wahrheitssonne, der ‚Idee des Guten‘ und ihrer Derivate, die Dinge und ihre Verhältnisse so zu sehen, wie sie

sind. Sie sind nämlich so, wie sich ihr Sinn in der erschauten Idee entbirgt und zeigt. Weil der Entbergungsgrund dieser Erkenntnis die Idee des Guten ist, erreicht der Freiheitsweg hier eine Stelle, an der seine Bahn fast gegensinnig zum Ausgangspunkt zurück verläuft. Heidegger bemerkt dazu:

Deshalb endet die Erzählung in der Geschichte nicht, wie man gern meint, mit der Schilderung der erreichten höchsten Stufe des Aufstiegs aus der Höhle. Im Gegenteil, zum ‚Gleichnis‘ gehört die Erzählung von einem Rückstieg des Befreiten in die Höhle zu den noch Gefesselten.

Und er fügt hinzu:

Der Rückstieg in die Höhle und der Kampf innerhalb der Höhle zwischen dem Befreier und den aller Befreiung widerstrebenden Gefangenen bildet eine eigene vierte Stufe des ‚Gleichnisses‘, in der es sich erst vollendet⁶.

Weil die Wahrheit, platonisch gesehen, dem Guten entstammt, kann sie nicht als private Habe in Besitz genommen werden. Als Gewährung des Guten drängt sie vielmehr zur Mitteilung. Dasselbe gilt von ihrer Frucht, der Freiheit. Sowenig wie ihren Ursprung, die Wahrheit, kann man diese für sich selbst, als privates Besitztum, haben. Die Freiheit hat man entweder

⁶ A. a. O., 31.

ganz oder gar nicht. Das heißt aber zugleich: man hat sie entweder für alle, oder auch für sich selbst nicht. Deshalb wird auf der vierten Stufe des Gleichnisses der Befreite aus innerer Nötigung zum Befreier. Was im Akt der Abscheidung und Überschreitung begann, läuft in eine Bewegung der Herablassung und Solidarisierung aus. Auf seine Weise zeichnet damit der vom Gleichnis beschriebene Gang des Freiheitsweges die Korrespondenz von Aufstiegs- und Abstiegsemanzipation nach, jetzt nur auf der ‚Innenbahn‘ einer in sich selbst verlaufenden Bewegung.

Die Differenz der Wege

In seiner Schlußphase scheint das platonische Modell dort auszumünden, wo die Freiheits-Botschaft des Evangeliums beginnt. Doch täuscht die vermeintliche Harmonie über den tatsächlichen Dissens hinweg. Hinter der — wenigstens streckenweisen — Gleichsinnigkeit des Verlaufs verbergen sich Unterschiede der Struktur und des Prinzips. Der Struktur zunächst; denn im einen Fall will die Freiheit errungen, im andern entgegengenommen werden. Entsprechend strenger ist die mit der gewährten Freiheit verbundene Auflage. Sie muß an andere weitergegeben werden, während die Weitergabe der errungenen Freiheit dem guten Willen der Befreiten und der Eingebung seiner Menschenliebe überlassen

bleibt. Dazu ist er durch die auf seinem Freiheitsweg erlangte Bildung (*paideía*) aber auch dann nicht unbedingt bewogen, wenn man mit Heidegger darunter „die Umwendung des ganzen Menschen im Sinne der eingewöhnenden Versetzung aus dem Bezirk des zunächst Begegnenden in einen andern Bereich“ versteht⁷. Vielmehr muß der Gedanke hinzugenommen werden, daß er in der Schau der Wahrheitssonne zugleich mit dieser der Idee des Guten ansichtig wird und daß er, indem er sie schaut, in ihr Kraftfeld gerät. So ist es letztlich das als Wahrheit waltende Gute, was den Befreiten auf die Gegenbahn schickt, zurück zu seinen einstigen Leidensgenossen. Die Peripetie ergäbe sich dann dadurch, daß das Prinzip, auf das er sich zunächst zubewegte, auf der Höhe des Anstiegs von ihm Besitz ergreift, so daß er aus einem Suchenden zu einem Gesandten des Guten wird.

Einsichtig ist das freilich nur unter der Voraussetzung, daß man das Gute im Gegensinn zum platonischen Ansatz, der es lediglich als Ziel der menschlichen Sehnsuchtsbewegung in Anschlag bringt, als Inbegriff sich verschenkender Selbstgewährung (*diffusivum sui ipsius*) zu denken versucht. Es erreichen, heißt dann in letzter Konsequenz: in den Bannkreis seiner Eigengesetzlichkeit geraten, dorthin also, wo sich die ihm entgegenstrebende Bewegung in ihren Gegensinn

⁷ A. a. O., 25.

verkehrt. Das schlägt sich unmittelbar auf die in den beiden Phasen des Erkenntniswegs gewonnene Freiheit nieder. Anders jedoch als beim Anstieg, wo der Wille zur Loskettung vorherrscht, wird sie auf der Abstiegslinie zunehmend vom Antrieb zu emanzipatorischer Solidarität getragen. So ergibt es sich aus den unterschiedlichen Aspekten des Wahren, das zunächst, beim Anstieg, als reine Helle und erst beim Abstieg als sich verströmende Quelle erfahren wird. Aber auch dort, wo die auf dem Erkenntnisweg gewonnene Freiheit im Modus des Auftrags und der Gewährung erscheint, ist sie von der im Umgang mit Jesus gewonnenen und von ihm gewährten grundverschieden. Nur hier ist sie die ungeschuldete Gabe, die der Befreite sonst auf keine Weise zu erreichen vermöchte. Im andern Fall bleibt sie dagegen die Gabe, mit der er sich letztlich doch selbst beschenkte. Darin besteht der durch keine Dialektik auszuräumende Unterschied. Darum gehen auch die beiden Freiheitswege, so sehr sich ihre Bahnen glichen, hier, in der Frage nach dem letzten Woher, unvereinbar auseinander. Sie entsprechen sich, aber wie Figuren, die bei aller Ähnlichkeit zuletzt doch nicht zur Deckung zu bringen sind.

Die Differenz der Motive

Hier wie dort ist die Freiheit die Folge der Erkenntnis und damit die Frucht der Wahrheit. Insofern fällt die Frage nach dem Grund des tiefgreifenden Strukturunterschieds zuletzt auf diese zurück. Indessen war es mit dem Rekurs auf das mit dem Wahren gleichgesetzte ‚Gute‘ und dessen Deutung als *Diffusivum sui ipsius* nicht getan. Denn damit gewinnt die Freiheit zwar einen neuen Motivgrund, der ihre Auffassung als individuelles Privileg ausschließt, nicht aber das menschliche Antlitz, das ihr Buber zuschreibt. Doch gerade darauf kommt es an, weil dem Menschen, so wie er im Grunde nur Menschliches versteht, letztlich auch nur durch Menschliches zu helfen ist. Gerade hier ist seiner Schöpferkraft eine unübersteigliche Grenze gezogen. Zwar vermag er seinen Hervorbringungen seinen Stempel aufzudrücken, doch bleibt ihm die Schaffung von etwas ihm Wesensgleichem, das ihm partnerhaft zu antworten vermöchte, ewig versagt. Im Wunschtraum von der Hervorbringung des Homunculus geht er nachtwandlerisch an der äußersten Grenze seines Schöpfer­tums entlang, zielsicher zwar, aber ohne jede Chance, sie jemals überschreiten zu können. Dem entspricht dort, wo tatsächlich antlitzhaft Erscheinendes begegnet, die Erfahrung dieser Entgegenkunft als Gnade. ‚Gnade‘ besagt hier, daß uns das spontan gewährt wird, ohne das wir

nicht sein können und das wir uns doch aus eigenem Können und Sein niemals zu geben vermöchten⁸. Solcherart ist die von Jesus gewährte Freiheit. So sehr sie die menschlich errungene fortführt und krönt, überkommt sie die emanzipatorischen Akte doch zugleich im Modus des unkoordinierbar Anderen. Sie ist die Gnade, die den menschlichen Aktivitäten ermöglichend zuvorkommt und die sie zugleich begünstigend zum Ziel führt. Daher die relative Fremdheit, die zwischen dem durch Jesus Befreiten und dem aus eigener Entschlußkraft Emanzipierten waltet und die doch von gegenseitigem Verständnis übergriffen ist. Nirgendwo tritt diese Spannungs-Einheit bewegender in Erscheinung als in dem Bericht von Jesu Kreuzestod, der ihn, den erlösenden Befreier und befreienden Erlöser, neben einem jüdischen Freiheitskämpfer sterben läßt. In der Bitte des Mitgekreuzigten klingt das schmerzliche Wissen um die letzte Vergeblichkeit aller menschlichen Freiheits-Initiativen, aber auch um den Ort der ungeschuldeten Freiheits-Gewährung durch:

Jesus, denk an mich, wenn du mit deinem Reich kommst! (Lk 23, 42)

⁸ Die Formulierung hält sich bewußt an *Maurice Blondels* Bestimmung des ‚Übernatürlichen‘: „Absolument impossible et absolument nécessaire à l’homme, c’est là proprement la notion du surnaturel“ (L’Action. Essai d’une critique de la vie et d’une science de la pratique, Paris 1893, 388).

Was kein emanzipatorischer Akt und keine revolutionäre Tat zu erzwingen vermag, will sich, wie die Antwort Jesu bestätigt, von Gott her ereignen, und zwar mit der Heraufkunft seines Reichs. Wenn Jesus dem Leidensgefährten zusichert: „Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein“ (23, 43), klingt das zunächst freilich wie eine Vertröstung auf das Jenseits. Doch damit speist Jesus den Bittsteller nicht ab. Mit dem versprochenen ‚Paradies‘ meint er vielmehr sich selbst, der jetzt, da er in sein qualvolles Ende einwilligt, mit allem einen beseligenden Anfang macht und damit auch den Anfang des von ihm lebenslang proklamierten Gottesreichs. Wie alle seine Zusagen ist so auch diese letzte eine Selbstzusage, die dem tragisch Gescheiterten mit ihm zusammen nun auch das übereignet, was er vergeblich zu erkämpfen suchte: die Freiheit.

In johanneischer Terminologie könnte der hier als ‚Paradies‘ gekennzeichnete Ort der Freiheit auch die Stätte der endgültigen, von keiner Wolke mehr verschatteten Wahrheit heißen. Das ist mehr als nur die Umschreibung desselben Sachverhalts mit einem anderen Vokabular. Denn damit kommt der Grund der divergierenden Freiheits-Aspekte zum Vorschein, der, wie bereits deutlich geworden war, in unterschiedlichen Wahrheitskonzeptionen zu suchen ist. Den Motivgrund der Aufstiegs-Emanzipation bildet die Erkenntnis-Wahrheit, den Bezugsgrund der von Jesus gewährten Freiheit die

Wahrheit, die mit ihm identisch ist. Worin kommen die beiden Konzeptionen überein und worin unterscheiden sie sich?

Die Differenz der Konzeptionen

Die Übereinkunft signalisiert deutlicher als jede theoretische Angabe die Licht-Metapher, die beidemale die von der Wahrheit zu erwartende Wirkung veranschaulicht. Im platonischen Höhlen-Gleichnis wird dieses Moment nicht auf einmal, sondern in aufsteigender Stufenfolge eingeführt, bei der das Feuer im Höhleninnern den Ausgangspunkt und die am Ideenhimmel erstrahlende Zentralsonne das Ziel bildet. Dem entspricht ein mühsamer Gewöhnungsprozeß, der den Erkennenden vom Anblick des Höhlenfeuers über den des nächtlichen Sternen- und Mondlichts bis hin zur erfüllenden Schau der Tagessonne gelangen läßt. Fast gleichsinnig erklärt der johanneische Jesus:

Ich bin das Licht der Welt. Wer mir nachfolgt, wird nicht in der Finsternis gehen, sondern er wird das Licht des Lebens haben (8, 12).

Indessen reißt schon die Frage nach der Erfahrung der jeweils wahrgenommenen Helle den hinter der Gemeinsamkeit verborgenen Unterschied auf. Wie die Helle im Höhlen-

Gleichnis erfahren wird, gibt die Schilderung der von dem Befreiten durchschrittenen Stadien zu erkennen. Gleichviel, ob er den Lichtschein in der Höhle, die Spiegelbilder im Wasser, das Sternen- und Mondlicht oder schließlich das Sonnenlicht wahrnimmt; stets betritt er schauend einen Lichtraum, der durch Leuchtkraft der jeweiligen Lichtquelle ausgemessen ist. Bei allem Wissen um die Herkunft erfährt er die wahrgenommene Helle dabei jedoch stets als ‚sein‘ Licht, theoretisch ausgedrückt, als das Licht seiner erkennenden Vernunft. Zur Vollständigkeit des im Höhlengleichnis explizierten Motivs gehört darum die Gegenvorstellung von der Sonnenhaftigkeit des Auges, um welche *Plotin* den platonischen Ansatz bereicherte. Gegen Ende des sechsten Buchs der ersten Enneade heißt es:

Wer sehen will, muß ein Auge besitzen, das dem zu sehenden Gegenstand verwandt und ähnlich ist: nie hätte das Auge jemals die Sonne gesehen, wenn es nicht selber sonnenhaft wäre.

Im selben Sinn dichtet *Goethe* bekanntlich im dritten Buch seiner *Zahmen Xenien* (von 1823):

Wäre nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt es nie erblicken;
Läg nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt uns Göttliches entzücken?

Was sich hier noch in der Balance von Sein und

Denken befindet, hat die aristotelische Tradition in *Thomas von Aquin* konsequent zu der These vorangetrieben:

Die Wahrheit wird vornehmlich im menschlichen oder im göttlichen Verstand angetroffen (*Veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino*)⁹.

Das will sagen: wer auf dem Erkenntnisweg zur Wahrheit vordringt, gerät mit einem jeden seiner Schritte tiefer hinein in sein eigenes Licht. Die thomatische Erkenntnis-Metaphysik trug dem in der Weise Rechnung, daß sie die Erkenntnis — entgegen der naiven Ansicht — nicht als einen kognitiven Zuwachs von außen, sondern als das Erträgnis einer wachsenden Selbst-Aneignung deutete. Danach nehmen wir im Erkenntnisakt nicht so sehr von der Welt als vielmehr von uns selbst Besitz. Die naheliegende Annahme, daß sich die dabei erschließende Wahrheit als eine spezifisch menschliche, menschengestaltig und menschengesichtig, darstellen müsse, trifft freilich nicht zu. Sie wird vielmehr als ein sich weitender Licht-Raum erfahren. Sofern sich darin überhaupt Strukturen abzeichnen, sind es diejenigen des Kosmos, nicht aber menschlich-personale¹⁰.

⁹ *Quaestiones de veritate* I, a. 4, resp.

¹⁰ Daher dann auch die auf *Philon von Alexandrien* zurückgehende Bezeichnung des platonischen Ideenreichs als *kósmos noêtós* (*De opificio mundi*, 25).

Die auf dem Erkenntnisweg gewonnene Wahrheit ist daher, mit *Balthasar* gesprochen, ‚Wahrheit der Welt‘, die strukturell als ‚Welt der Wahrheit‘ in Erscheinung tritt¹¹. Deutlichstes Symptom dessen ist die Metaphorik des platonischen Höhlen-Gleichnisses. Sie ist auf der ganzen Linie welthafter Art. Das gilt nicht erst für die Nachtgestirne und die Tagessonne, zu deren Anblick sich der Erkennende durchringt. Schon die Höhlen-Szenerie ist, wie *Heidegger* zeigte, kosmisch strukturiert:

Das Feuer in der Höhle, das oberhalb der Höhlenbewohner glüht, ist das ‚Bild für die Sonne‘. Das Höhlengewölbe stellt das Himmelsgewölbe dar. Unter diesem Gewölbe, auf die Erde angewiesen und an sie gebunden, leben die Menschen¹².

Sogar das im Höhlengrund brennende Feuer ist ein ‚Sproß‘ der Sonne:

Innerhalb der Höhle bleibt die Sonne unsichtbar und doch zehren auch die Schatten noch von ihrem Licht¹³.

Im Hintergrund dieser Konzeption steht, wie

¹¹ *H. Urs von Balthasar*, *Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1947. Dazu außerdem mein Beitrag *Die Welt der Wahrheit*, in: *Wissenschaft und Weisheit* 17 (1954) 13—26 und 99—111.

¹² *M. Heidegger*, *Platons Lehre von der Wahrheit*, 19.

¹³ A. a. O., 39.

leicht zu ersehen ist, der ebenso großartige wie fatale Gedanke von der strukturellen Entsprechung von Welt und Mensch. Nicht erst seiner Bestimmung, schon seiner Natur nach ist der Mensch Weltwesen, so daß er nur auf sich selbst einzugehen braucht, um zur Welt zu gelangen. Er ist ein individueller Abriß der Welt (Mikrokosmos), während diese, in ihrer Gänze gesehen, Menschengestalt aufweist¹⁴. Großartig ist diese Konzeption, sofern sie den Menschen ins Zentrum des Universums rückt, so daß sich dieses von nirgendwo anders als von ihm her erschließt. Und sie ist zugleich fatal, weil sie den Menschen, bei aller Weiträumigkeit zuletzt doch zum Gefangenen des Universums macht. Zwar gelangt er beim Einstieg in die eigene Innerlichkeit zur Welt, nicht jedoch, der Urintention seines Suchens gemäß, zu sich selbst. Davon ist auch die von dieser kosmisch strukturierten Wahrheit vermittelte Freiheit gezeichnet. Sie ist die Dimension, in die hinein sich das Menschsein von ihm selbst her öffnet. Damit ist aber auch schon negativ gesagt, daß sie dem Menschen nicht erfüllend antwortet. Er kann mit ihr auf die Barrikaden gehen; leben jedoch kann er mit ihr nicht.

¹⁴ Näheres zur Geschichte dieser Kosmos-Anthropos-Konzeption in meiner Theologischen Sprachtheorie und Hermeneutik, 66 ff.

Freiheit als Lichtung

Ganz anders die durch Jesus vermittelte und an ihm ‚ersehene‘ Wahrheit. Im Unterschied zur Erkenntniswahrheit kommt sie zum Menschen, nicht der Mensch zu ihr. Damit ist bereits die entscheidende Differenz vermerkt. Wie im Fall des von Jesus als ‚nah herbeigekommen‘ angekündigten Gottesreichs ist das ‚Kommen‘ auch hier personal, als Gebärde frei gewollter Annäherung also, zu verstehen. Zwar sagt das Johannes-Evangelium an entscheidender Stelle, im Epilog zum Nikodemus-Gespräch:

Wer die Wahrheit tut, kommt zum Licht (3, 21),

so daß im ersten Augenblick der Eindruck entsteht, es handle sich auch hier um eine Aufstiegsbewegung nach Art des aus eigener Denkanstrengung vollzogenen Erkenntnisaktes. Doch läßt der begründende Nachsatz — „damit offenbar wird, daß seine Taten in Gott vollbracht sind“ (ebd.) — keinen Zweifel an der Andersartigkeit des Grundverhältnisses. Jede subjektive Annäherung an die Wahrheit ist hier die Folge ihrer vorgängigen Entgegnung. Dem entspricht die Erfahrung ihrer Helle. Sie ist nicht Licht, das sich letztlich der Erhellungskraft der subjektiven Vernunft verdankt, sondern Widerschein einer personalen Zuwendung, paulinisch ausgedrückt: Herrlichkeitsglanz, der aufleuchtet auf dem Ant-

litz Christi (2 Kor 4, 6). So gesehen ist die Wahrheit Jesu lediglich der spekulative Ausdruck der in den Äußerungen der Augen- und Glaubenszeugen niedergelegten Erfahrung, daß sich in seiner Nähe kein Wahngewebe und Lügengewebe zu halten vermag, oder, nun ins Positive gewendet, daß sich um ihn die Dinge und Verhältnisse lichten, daß Rätselhaftes einsichtig, Verworrenes durchsichtig und Unkoordinierbares überblickbar wird. Deshalb ist die Theorie dieser Erfahrung dann erst wirklich zu Ende gebracht, wenn man die Wahrheit Jesu im Gegensatz zur spekulativen Welt-Wahrheit gestalthaft denkt und mit Augustinus von ihrem Antlitz, der *Facies veritatis*, spricht. So entspricht es auch allein dem Gang der durch sie ermöglichten Erkenntnis. Erkennen heißt hier nicht wie sonst: in diskursiver Bemühung den zunächst verborgenen Sinn eines Sachverhalts ergreifen, sondern: dieses Sinnes dadurch ansichtig werden, daß er sich in der Blick-Zuwendung der Wahrheit zeigt.

Gleiches gilt für den durch die Wahrheit Jesu eröffneten Sinn- und Lebensraum, auf den der Nachsatz der Schlüsselstelle mit der Wendung hinweist, daß die Taten des zum Licht Gelangten „in Gott getan“ sind. Die Wendung erinnert unmittelbar an die These des Epheserbriefs, wir seien

in Christus Jesus dazu geschaffen,

in unserm Leben die guten Werke zu vollbringen, die Gott für uns vorangelegt hat (2, 10)¹⁵.

Das ist hier so wenig wie dort die Dimension, in der wir uns, denkend und handelnd, ohnehin schon bewegen, wohl aber diejenige, in welcher sowohl die Gedanken als die Taten ‚vorgesehen‘ und ‚vorentschieden‘ sind, so daß sie uns, obwohl ganz in unsere Initiative gestellt, wie ungeschuldete Gewährungen göttlicher Macht und Weisheit vorkommen. So ist uns hier das Eigenste aus der Hand genommen, gleichzeitig aber in einer Weise wiedergeschenkt, daß es uns wesentlicher angehört als je zuvor. Und in beidem, den zugeeigneten Gedanken und Taten, empfangen wir uns selbst, emanzipiert von der Fron des Selbst-sein-Müssens, als die lebendigen Zu-Weisungen und Gewährungen der göttlichen Huld. In dieser Entlastung vom Existenzzwang, dieser Umkehrung des Lebensstroms, die uns das lebenslang zu Leistende als Vergünstigung und Gnade erfahren läßt, besteht der Freiheitswert der gesamten Sphäre. So sehr sie Frei-Raum ist,

¹⁵ Zur Erklärung der Stelle sei auf *Heinrich Schliers* Epheser-Kommentar verwiesen: Der Brief an die Epheser, Düsseldorf 1957, 115 ff. An eine bemerkenswerte Parallele aus dem vierten Esrabuch erinnert *Martin Dibelius*, An die Kolosser, Epheser, an Philemon (Handbuch zum Neuen Testament, 12) Tübingen 1953, 68, wo es heißt: „Denn für euch ist . . . die Stadt erbaut, die Heimat auserwählt, die guten Werke geschaffen.“

der allseitig neue Entfaltung ermöglicht, ist sie doch von einem einzigen Formgesetz durchwaltet: vom Liebeswillen des alle zu sich einladenden Helfers, der den Müden Ruhe verheißt und den Niedergedrückten die ‚leichtere Last‘ in Aussicht stellt, die er selbst mit ihnen zusammen trägt. Im Kraftfeld dieses Willens gestaltet sich alles neu, sogar die Freiheit, die sich den Eingeladenen eröffnet. In diese Freiheit wird man, da sie gewährt ist, wirklich entlassen; jede andere, auch diejenige des Erkenntniswegs, kann man sich bestenfalls erringen. Das aber heißt: erst hier, im Wirkraum der sich gewährenden Wahrheit und der zu sich rufenden Liebe, stellt sich die Freiheit im Vollsinn des Wortes ein. Erst hier ist sie die Freiheit der totalen Emanzipation und der vollständigen Integration, Freiheit der gesprengten Fesseln und der umfassenden Verbundenheit und das eine in unaufhebbarer Wechselspiel stets durch das andere.

Beredtes Anzeichen dessen ist das neue Freiheitsbewußtsein, das sich hier, beim Eintritt in die neue Dimension, ergibt. Von alters her hält die griechische Sprache dafür das Wort ‚Freimut‘ (*parrêsía*) bereit¹⁶. Die neutestamentlichen

¹⁶ Dazu der Artikel von *Heinrich Schlier*, *parrêsía*, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* V, Stuttgart 1953, 869—884. Es ist bemerkenswert, daß wie in der platonischen Freiheitslehre auch hier der *philia*-Begriff im Begründungszusammenhang auftaucht (871).

Schriften haben sich diesen Begriff zweifach zu eigen gemacht. Im Johannes-Evangelium zunächst, wo *parrésia* das öffentliche Auftreten (7, 14) und Reden Jesu (18, 20 f.) sowie seine durch nichts behinderte Selbstmitteilung (16, 22 ff.) bezeichnet. Vor allem aber in den Paulus-Briefen, die mit dem Ausdruck die in Christus gewonnene Offenheit für Gott und die Menschen (2 Kor 3, 12) ansprechen. Wer sich freimütig äußern lernte, verfügt zwar nicht über die Freiheit, da sie sich als das in jeder Hinsicht Unverfügbare dem manipulierenden Zugriff entzieht; wohl aber läßt er sich seinerseits von ihr bestimmen, so daß sein Denken, Reden und Handeln ihr Stigma trägt und dadurch unverwechselbar von allen Äußerungen im Stil vorgegebener Verhaltensmuster abgehoben ist. Wenn der Durchbruch zur vollen und zumal zum Bewußtsein ihrer selbst gelangten Freiheit aber so sehr an die Begegnung mit Jesus gebunden ist, wendet sich die Frage nach ihren Provokationen nunmehr notwendig ihm zu. Was hat Jesus mit der Freiheit zu tun? In welchem Sinn ist er denn ihr Initiator und Protagonist? Warum kommt sie gerade durch ihn zur Vollendung?

Vierte Vorlesung
DER BEFREITE BEFREIER

War Jesus liberal? fragte *Ernst Käsemann* gegen Ende der sechziger Jahre in seiner Kampfschrift ‚Der Ruf der Freiheit‘¹. Und er stellte damit die Frage, um die sich die gesamte gegenwärtige Diskussion der Gestalt und Botschaft Jesu wie um keine andere dreht. Nur zwei weniger bekannte Beispiele seien erwähnt. So nennt *Eduard Schweizer* Jesus in seiner Schrift ‚Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments‘ (von 1968) den „Mann, der alle Schemen sprengt“²; der Gott auf eine völlig neue und vordem unerhörte Weise als Vater anruft; der durch sein qualvolles Sterben das jüdische Leitbild von dem in Gottes Hand aufgehobenen Gerechten desavouiert; der von der apokalyptischen Naherwartung des Gottesreiches abrückt und durch seine eigene Verkündigung des Kommenden die Zeitgenossen schockiert; der schließlich durch seine Gleichnisreden die ein-

¹ *E. Käsemann*, *Der Ruf der Freiheit*, Tübingen 1968, 28 ff.

² *E. Schweizer*, *Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments*, München und Hamburg 1968, 18 ff.

geschliffenen Denkgewohnheiten auch noch formell in Frage stellt³.

Jesus als Emanzipationsgestalt

In dieselbe Richtung tendiert, wenn auch weniger deutlich, das als zweites Zeugnis zu nennende Jesus-Buch von *Milan Machoveč* ‚Jesus für Atheisten‘ (von 1972)⁴. Zwar kommt hier das Freiheitsmoment, bezeichnend für die geistige und politische Situation des Autors, mehr indirekt als direkt zum Zug, dafür aber nicht weniger überzeugend. Für Machoveč ist Jesus, mit dem Zwischentitel gesprochen, der ‚befreite Befreier‘, der in Akten innerer und äußerer Emanzipation jene Freiheit gewann, der er in seiner revolutionären Botschaft das Wort redete. Wie alle, „die von einer revolutionären Vision mitgerissen werden“, hatte Jesus „zu seiner Mutter und zu seinen Verwandten“ eine ähnlich kritische Haltung, wie sie ihm von den ältesten, im übrigen an seiner Herkunft kaum interessierten Berichten unterstellt wird⁵. Ähnlich steht es, bei allen Unterschieden, mit seinem Verhältnis zu Johannes dem Täufer. Auf eine Phase intensiver Korrespondenz folgt der Bruch, durch

³ A. a. O., 20, 22, 27, 29, 30 ff.

⁴ *M. Machoveč*, Jesus für Atheisten. Mit einem Geleitwort von *Helmut Gollwitzer*, Stuttgart/Berlin 1972.

⁵ A. a. O., 82 f.

welchen Jesus erst zur vollen Klarheit mit sich selbst und seiner Sendung gelangt⁶. In Gestalt der im Legendenstil gehaltenen Taufszene erhielt sich hier die Erinnerung an das grundlegende Erlebnis, „in dem die Ehrfurcht vor dem Meister sich plötzlich in das Begreifen der eigenen anderen, höheren Mission wandelt“⁷. In der Konsequenz dieser durch einen ebenso langwierigen wie schmerzlichen Abscheidungsprozeß gewonnenen Freiheit konzipiert Jesus seine Botschaft, die sich mit ihrem Kerngedanken für „einen drastischen Umbruch der menschlichen Angelegenheiten und Werte“ ausspricht⁸. Hier heißt es freilich, das marxistische Deutungsmodell auf den Kopf stellen, wenn die Tragweite des Gedankens ganz ersichtlich werden soll:

Daß solche Vorstellungen immer in einer tiefen gesellschaftlichen Krise wurzeln, ist bekannt; hier wird jedoch auf diese Krisenursachen gerade mit der festen und unbezwinglichen Überzeugung reagiert, daß die gesellschaftliche und menschliche Krise bereits ihren Höhepunkt erreicht hat, daß das Maß des Leidens bereits erfüllt ist, daß die Menschheit vor der Schwelle der allgemeinen Erlösung steht, vor dem Anbruch des idealen Zeitalters, des Zeitalters Gottes, damit auch des Menschen, eines für das menschliche Wohl positi-

⁶ A. a. O., 85.

⁷ A. a. O., 88.

⁸ A. a. O., 94 f.

ven Zeitalters . . . Es geht um die Hoffnung auf die Umwälzung der Verhältnisse, nicht um Flucht aus der Welt, wie das nicht selten unrichtig oder einseitig verstanden wurde. Es geht um die endliche positive Umkehrung der Weltkrise, um die Rehabilitierung der Erniedrigten, Leidenden, Versklavten.

Emanzipationsgestalt ist Jesus demnach für Machoveč insofern, als er sich der Lawine des Leidens, welche die Menschheit unter sich zu verschütten droht, mit seiner ganzen Kraft entgegenstellt⁹. In der Wüste der Hoffnungslosigkeit stiftet er durch sein Wort und mehr noch durch sein Verhalten die Hoffnung, daß es nicht bei den ungleichen Proportionen des Daseins bleibt, daß das Glück der Wenigen nicht unvermeidlich mit dem Unglück der Allzuvielen, die Begünstigung Einzelner nicht notwendig mit der Benachteiligung der Massen erkaufte werden muß, kurz, daß es mit der Geschichte der Menschheit als ausgesprochener Leidensgeschichte ein Ende hat. Von daher bestimmt sich bei ihm der Sinn von Freiheit. Freiheit besteht für Machoveč nicht primär in der Gewinnung eines je größeren Raumes spontaner Selbstverfügung und Selbstverwirklichung; auch hat sie für ihn nicht primär den Charakter der Loskettung von niederhalten-

⁹ Die von der Theologie bisher umgangene Konsequenz aus diesem Befund zieht *Johann Baptist Metz* in seinem Beitrag *Erlösung und Emanzipation*, in: *Stimmen der Zeit* 191 (1973) 171—184.

den und restringierenden Zwängen, es sei denn, daß man diese dort sucht, wo sie sich, das Leidenspotential der Welt vergrößernd, auswirken. Und das heißt positiv: Freiheit besteht seiner Auffassung nach in erster Linie in der Rettung des Menschen aus der Zwangsläufigkeit, sein Dasein in innerem und äußerem Elend, als ein Genötigter, Manipulierter, Ausgebeuteter, fremden Zwecken Unterworfenener, als ein Leidender also, fristen zu müssen. Diesen Aspekt gilt es um so mehr zu berücksichtigen, als er Tendenzen entspricht, die im Feld der Gegenwartstheologie zunehmend zur Geltung kommen.

„Liberal“ gleichbedeutend mit „wahrer Gott“

Wie aber antwortet *Käsemann* selbst auf seine Anfrage „War Jesus liberal?“. Er öffnet die Diskussion mit einer Episode aus dem Holland der fünfziger Jahre, wo eine von der Sturmflut bedrohte strenggläubige Gemeinde zusätzlich von der notvollen Frage bedrängt wurde, ob es erlaubt sei, die von der Flutwelle bedrohten Dämme auch am Sabbat zu verstärken. Auf den beschwichtigenden Hinweis des Ortspfarrers auf das Verhalten Jesu hin meldet sich ein ehrwürdiger Greis mit dem Einwand zu Wort, er müsse nun endlich aussprechen, was ihn schon immer beschwert habe: das Gefühl nämlich, „daß unser Herr Jesus ein bißchen liberal gewesen“

sei¹⁰. Das führt Käsemann folgerichtig zu der — sein waches Gefühl für außer- und innerkirchliche Sprachtabuisierungen beweisenden¹¹ — Frage, ob sich eine Kirche noch weiterhin christlich nennen dürfe, „in welcher die Frommen nicht mehr liberal sein und die Liberalen nicht mehr als fromm anerkannt werden können“¹². Und er antwortet darauf spontan mit der zwar radikal klingenden, richtig bedacht aber durchaus konsequenten These, daß die chakedonensische Formel ‚wahrer Gott und wahrer Mensch‘ im Blick auf die heutige Situation aktualisiert durchaus zutreffend mit der Formel ‚fromm und liberal zugleich‘ wiederzugeben sei¹³. Und er erläutert das, indem er zu bedenken gibt:

Mußte Lessing sich nicht gegen den Hauptpastor Goeze in Hamburg wehren? Sind die religiösen Sozialisten nicht noch in unserem Jahrhundert gesellschaftlich geächtet worden? ... Wie verträgt sich das alles mit der Nachfolge Jesu und dem Evangelium vom Gekreuzigten?¹⁴

Die Antwort darauf findet er nirgendwo anders als in Jesus selbst, der seiner Überzeugung nach liberal war, „was immer er sonst gewesen sein mag“:

¹⁰ E. Käsemann, *Der Ruf der Freiheit*, 28 f.

¹¹ Dazu nochmals das S. 62 Gesagte.

¹² A. a. O., 33.

¹³ A. a. O., 34.

¹⁴ A. a. O., 49.

Er war liberal, weil er im Namen Gottes und in der Kraft des Heiligen Geistes Mose, die Schrift, die Dogmatik von der Liebe her interpretierte und maß und damit den Frommen erlaubte, menschlich und sogar vernünftig zu bleiben¹⁵.

Liberal war er anders als alle andern, also einzigartig darin, daß er in der Freiheit der Gotteskinderschaft stand, lebte und starb, handelte und sprach. Die Freiheit der versöhnten, aus der Verlorenheit zurückgerufenen Gotteskinder ist seine Offenbarung, seine Herrlichkeit, Gabe und Forderung. Seit ihm und durch ihn ist diese Freiheit der Gotteskinder die wahre Signatur des Evangeliums und das ausschlaggebende Kriterium für alles, was sich christlich nennt, insofern natürlich auch für das Unchristliche, das sich kirchlich, konfessionell, religiös und theologisch tarnt¹⁶.

Dem fügt er die Warnung hinzu:

Wer das ‚wahrer Gott‘ gegen diese Liberalität geltend macht, mag sehen, daß er nicht den wirklichen Jesus dem Idol seiner Einbildungen opfert und damit den Grund alles christlichen Glaubens zerstört¹⁷.

Wenn Jesus aber durch das Freiheitsmoment so wesentlich angesprochen ist, daß ihn, damit verglichen, eher noch die Aussage ‚wahrer Gott‘ ver-

¹⁵ A. a. O., 42.

¹⁶ A. a. O., 57 f.

¹⁷ A. a. O., 42 f.

fehlt, stellt sich unvermeidlich die Rückfrage nach dem Woher seiner Freiheit. Im Übergang dazu muß aber zunächst noch Käsemanns These selbst überprüft werden. War Jesus tatsächlich liberal? Muß man ihn, um seinem Selbstverständnis und seiner Wirkung gerecht zu werden, in erster Linie als Emanzipationsgestalt begreifen? Entspricht somit die heutige Gleichsetzung von Erlösung und Befreiung seinen ureigenen Intentionen?

Freiheit in der Bindung

Bei der Beantwortung dieser Fragen sollte man nicht nur an den emanzipatorischen Kampf denken, den Jesus gegen den unter dem Vorwand der Gesetzestreue unternommenen Versuch einer totalen Schematisierung des Daseins führt. Wenn man hier aber dennoch ansetzen wollte, dann dort, wo im Kampf dessen innerstes Motiv aufscheint, also etwa bei dem Drohwort gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer:

Sie schnüren schwere Lasten zusammen und legen sie den Menschen auf die Schultern, sie selbst aber rühren keinen Finger, um diese Lasten wegzuschaffen (Mt 23, 4).

Schlimm ist es diesem Logion zufolge schon, daß die Verantwortlichen ‚Lasten zusammenschnüren‘, um sie dem Volk — wie das Holzbündel, das

Abraham dem ‚zum Opfer ausersehenen‘ Isaak aufbürdet (Gen 22, 6) — ‚auf die Schultern zu legen‘; schlimmer noch, daß sich keine Hand rührt, um sie den Beladenen tragen zu helfen. Von diesem kritisch-polemischen Ausgangspunkt führt eine direkte Linie zu der Stelle, wo Jesus seine Alternative und mit ihr sein ‚Freiheitsprogramm‘ formuliert. Das geschieht in der erst von *Kierkegaard* in ihrer vollen Bedeutung wahrgenommenen und dann als Leitwort seiner ‚Einübung im Christentum‘ (von 1850) zugrunde gelegten Einladung, in der sich Jesus den Bedrückten und Beladenen selbst als Stütze und Ruhestätte anbietet:

Her zu mir, ihr Bedrückten und Bedrängten!
Ich will euch Ruhe geben.
Nehmt mein Joch auf euch und lernt von mir,
Denn ich bin mild und gütig.
So werdet ihr Ruhe finden für euch.
Denn mein Joch ist sanft,
Und meine Last ist leicht (Mt 11, 28 ff.)¹⁸.

Die Entschlüsselung dieses Heilsrufs als Ruf zur Freiheit fällt freilich nicht leicht, da dem Wort-

¹⁸ Zur Herkunft des Logions bemerkt *Rudolf Bultmann* in seinem Jesus-Buch (von 1926): „Seine Gemeinde gewann von ihm den Eindruck, den sie bekennt, indem sie ihm die Worte in den Mund legt, die wahrscheinlich aus einer Weisheitsschrift stammen und ursprünglich die gottgesandte Weisheit schildern.“: Jesus, München und Hamburg 1967, 59 f.

laut nach von ganz Konträrem, vom Tragen der Lebenslast und von der Übernahme des von Jesus selbst bereitgehaltenen Jochs die Rede ist, das eine unausdrücklich, aber aus dem Kontext ablesbar, das andere sogar mit ausdrücklichen Worten. Den Anfang der Erschließung bildet die mit dem Drohwort gegebene Erkenntnis, daß Jesus so gut wie nichts vom Disziplinierungserfolg repressiver Verfügungen nach Art der von ihm gerügten hält, da schon die ‚natürliche‘ Lebenslast vielfach über die Tragekraft der Menschen geht. Daher sein Mitgefühl mit den ‚Bedrückten‘, die seinen Lebensweg kreuzen: mit dem Vater, der die Qualen seines epileptischen Jungen nicht mehr mit ansehen kann; mit der blutflüssigen Frau, die von der Tortur ihrer Krankheit zum Äußersten getrieben ist, und mit der Witwe, die durch den Tod ihres einzigen Sohnes Halt und Inhalt ihres Lebens verlor. Daher dann auch die Spiegelung solch notvoller Schicksale in den Gestalten seiner Gleichnisse: so in der des vom Neid des Nachbarn verfolgten Bauern, dem dieser Unkrautsamen unter den Weizen sät; in der des Hirten, dem mitten in der Steppe ein Schaf abhanden kommt, und in der des Vaters, der mit seinem von Fernweh gepackten Jüngsten Kummer hat. Sie alle haben schwer genug an ihrer eigenen Lebenslast zu tragen und brauchen keine zusätzliche Bürde, um im Rahmen von Sitte und Ordnung gehalten zu werden. Und nicht weniger ist sich Jesus der Tatsache bewußt, daß er es den

Seinen dadurch, daß er sie an sich zieht, zunächst durchaus nicht leichter macht. Im Gegenteil: wer zu ihm findet, fühlt wie der Reiche Jüngling fürs erste meist nur den Druck des Joches, das ihn mit ihm verspannt. Vom ganzen Umfang der anfänglich gefühlten Abhängigkeit vermittelt vor allem die Damaskus-Vision des Apostels Paulus einen Begriff, dem der Erhöhte (nach der dritten Fassung des Berichts) zu bedenken gibt: „Es wird dir schwerfallen, gegen den Stachel auszu-schlagen!“ (Apg 26, 14)¹⁹ ‚Joch‘ und ‚Stachel‘ — das sind der Welt des Last- und Zugtiers entnommene Metaphern totaler Hörigkeit, die das mit dem Wortlaut der großen Einladung aufgeworfene Problem aufs äußerste verschärfen²⁰. Wenn so nachdrücklich wie hier von Last und Gebundenheit die Rede ist, wie kann das Wort dann noch als — der dazu noch zentrale — Freiheitsruf gelten²¹?

¹⁹ G. Lohfink, *Paulus vor Damaskus*, Stuttgart 1966, 67 ff.

²⁰ Daß damit etwas der Tora Analoges gemeint ist, gibt Georg Eichholz zu bedenken, wenn er im Blick auf die große Einladung fragt: „Liegt es nicht nahe, daß das bildhafte Wort vom Joch Jesu seine Weisungen umschreibt, daß hier mithin inhaltlich an die Bergpredigt (als an seine Tora!) zu denken ist?“: *Tradition und Interpretation. Studien zum Neuen Testament und zur Hermeneutik*, München 1965, 42.

²¹ ‚Last‘ besagt nach Herbert Marcuse (*Kultur und Gesellschaft II*, Frankfurt/M. 1970, 17 ff.), daß „das menschliche Tun unter ein fremdes, auferlegtes Gesetz“ tritt, „unter das Gesetz der ‚Sache‘“.

Sicher nicht in dem Sinn, daß er der menschlichen Gebundenheit ein Ende setzt. Im Gegenteil; hätte Jesus die Lobrede auf Abraham gehalten, wie sie Kierkegaard seiner (1843 erschienenen) Schrift ‚Furcht und Zittern‘ voranstellte, so hätte vermutlich der Hinweis auf das Holzbündel nicht gefehlt, mit dem der unter der Überlast seines schrecklichen Auftrags wankende Vater den zum Tod bestimmten Sohn belud, um die in ihm aufdrängenden Fragen niederzuhalten. Deshalb spricht auch eins der wohl ursprünglichsten Nachfolgeworte zustimmend und ermutigend, als handle es sich um eine unabdingbare Notwendigkeit, von der Kreuzeslast, die der Jünger auf sich zu nehmen habe:

Wer zu mir gehören will, der verleugne sich selbst,
nehme sein Kreuz auf sich und folge mir
(Mt 16, 24).

Nochmals: wo bleibt in dieser Häufung von Motiven des Verspannt- und Gebundenseins Raum für die Freiheit? Die Antwort kann nur lauten: dort, wo Jesus in den angesprochenen Komplex eingreift. Freilich kommt auch da das Freiheitsmoment nicht ohne weiteres zum Vorschein. Denn an Stelle der erwarteten Emanzipation verheißt Jesus eher das Gegenteil davon: die Gewährung einer Ruhe, die er selber ist, und das besagt, die stabilisierende Lebensgemeinschaft mit ihm. Jede andere Vokabel scheint diesen Zu-

stand semantisch besser abzudecken als der Ausdruck Freiheit. Dennoch geht es zentral um sie, wenngleich durch den verbalen Anschein so lange verdeckt, als man sich nicht die rigorose Kritik Jesu an der Verantwortungslosigkeit der Verantwortlichen, insbesondere an ihrer repressiven Behandlung der Schwachen und Kleinen, vergegenwärtigt. Sie richtete sich, wie erinnerlich, nicht so sehr gegen die Aufbürdung der Lasten selbst, als vielmehr dagegen, daß sich keine Hand rührte, sie den Beladenen erträglicher zu machen. Hier setzt der Hilfs- und Liebeswille Jesu ein. Die von ihm selber auferlegte Bürde ist ‚leicht‘, weil er sie dem damit Beladenen tragen hilft, weil er also mit der Bürde zusammen immer auch die Kraft verleiht, ihr gewachsen zu sein. Wem dieser Beistand fehlt, der ist in seinen Augen unfrei. Unterjocht sein heißt darum für ihn primär, unter einer Lebenslast stehen, die über das Maß der verfügbaren Kräfte geht. Dabei macht es keinen entscheidenden Unterschied, worin diese Last im einzelnen besteht, ob in einem unerträglich schweren Schicksal oder in einer beruflichen Überforderung, ob in einem inneren Konflikt oder in einem als drückende Fessel empfundenen Gesetz. So gesehen besteht die Unfreiheit, gegen welche Jesus angeht, in einem Mißverhältnis: in der Unfähigkeit, die einem jeden aufgebürdete Daseinshypothek so anzunehmen, daß sie als herausfordernde Aufgabe anstatt als drückende und erdrückende Lebenslast empfunden wird.

Freiheit in der Verbundenheit

In positiver Rückspiegelung ergibt dies ein Vorverständnis der Freiheit, wie sie Jesus meint und gewährt. ‚Frei‘ ist in seinem Sinn derjenige, der in ihm den Beistand gefunden hat, durch dessen Hilfe ihm die drückende Lebenslast ‚erträglich‘ wird. Er fühlt sie noch immer auf seinen Schultern, aber sie hört auf, seine Initiativen zu lähmen, sein Selbstvertrauen zu untergraben und ihn innerlich aufzureiben. Statt dessen zwingt sie ihn zu engster Lebensgemeinschaft mit dem zusammen, der sich ihm als Beistand und Stütze anbot. So wird das Joch zur Klammer, die Last zur Befestigung, die Not zur Tugend. Wo alles im Zeichen des Leidens zu stehen schien, entsteht ein Zentrum neuer Aktivität und Initiative, getragen von der unerschütterlichen Gewißheit einer Verbundenheit gerade in dem, was ausschließlich in der Einsamkeit des sich selbst überlassenen Ich ausgemacht werden zu müssen schien. Als Sprengung dieser Einsamkeit vermittelt es demgemäß vor allem ein neues Verhältnis zu der bisher nur negativ, als niederdrückende Bürde empfundenen Lebenslast. Zusammen mit Jesus getragen, tritt diese in einen von Grund auf neuen Aspekt. Erweckte sie zuvor den Eindruck einer Zumutung, so wird sie nunmehr als der unumgängliche Anteil am Kreuz dessen erfahren, der die Annahme des eigenen Kreuzes als die entscheidende Bedingung der Weggemeinschaft mit ihm nennt.

Das heißt nicht, daß man die Freiheit Jesu nach Art des Hegelschen Freiheitsverständnisses einfach als ein geistiges Bei-sich-selbst-sein deuten darf — „frei bin ich“, versichert Hegel, „wenn ich bei mir selbst bin“²² —, obwohl die von Jesus gewährte Freiheit dieser Auffassung durchaus entspricht²³. Wohl aber bestätigt es, daß die Freiheit Jesu dem johanneischen Leitwort zufolge mit seiner Wahrheit zu tun hat, sofern deren Licht, klärend und entwirrend, in das Dunkel der menschlichen Lebensrätsel fällt. Wahrheitsbringer ist Jesus, wie bereits gesagt, weil sich Wahn und Lüge in seiner Nähe nicht halten können, und das besagt positiv, weil sich die Einsamen durch ihn getröstet, die sich selbst Entfremdeten von ihm verstanden, die mit sich selbst Zerfallenen durch ihn geeint wissen. Wer zu ihm findet, kommt als ein Aufatmender, versöhnt mit seinem Schicksal, ermutigt zu sich selbst. Nicht als verliere das Heteronome, Unverrechenbare alle Schrecken und alles Gewicht. Doch verringert sich dieses Gewicht um soviel, daß es in aller Unbegreiflichkeit ‚verständlich‘ und in aller Schwere ‚erträglich‘ wird. So fallen zwar keine sichtbaren Gefängnismauern, wohl aber die inneren Hemmnisse, die den Menschen am souveränen Gebrauch seiner

²² G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, hrsg. von Hermann Glockner, Stuttgart 1932 ff., XI, 44.

²³ Dazu N. Lobkowitz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, in: *Die Revolution des Geistes*, hrsg. von Jürgen Gebhardt, München 1968, 101—129.

Kräfte hindern. Und indem sie fallen, entsteht jene elementare Erfahrung von Freiheit, die das Hochgefühl der gewaltsam Emanzipierten bei weitem übertrifft, weil sie die Gewährung der sich hilfreich zuwendenden Liebe ist. Nicht als müßten im Namen Jesu nicht auch Mauern gesprengt und Fesseln zerrissen werden; doch ergeben sich Konsequenzen dieser Art erst in zweiter oder dritter Linie aus der Freiheit, mit der er einen Anfang machte²⁴. Denn diese ist und bleibt die Freiheit derer, die durch ihn zum Glauben an sich selbst und zur Einwilligung in ihr Schicksal gelangten.

Die Freiheit des Befreiers

Wenn Jesus aber dort Freiheit stiftete, wohin keine befreiende Hand sonst zu reichen vermag, erhebt sich um so dringlicher die Frage nach dem Woher und Worin, dem Grund und Sinn seiner eigenen Freiheit. Sie läßt sich nur schrittweise beantworten. Fürs erste ist Jesus frei, sofern er als der Prophet, als welchen er sich (nach Mt 13, 57 und Lk 13, 33) versteht und (nach 7, 16) vom Volk angesehen wird, ein Herausgerufener ist: herausgerufen aus den familiären Bindungen, so daß er fragen kann:

²⁴ Dazu *G. Gutiérrez*, *Theologie der Befreiung*, München 1973.

Wer sind meine Mutter und meine Brüder?
(Mk 3, 33)

und diese Frage mit dem identifizierenden Hinweis auf seine Zuhörer zu beantworten vermag:

Das sind meine Mutter und meine Brüder. Wer nach dem Willen Gottes handelt, ist für mich Bruder, Schwester und Mutter! (3, 34)

Und er ist gleicherweise herausgenommen aus der Geborgenheit der Gesellschaft, so daß er noch nicht einmal über diejenige des Tieres verfügt:

Die Füchse haben ihren Bau und die Vögel ihr Nest; der Menschensohn aber hat nichts, worauf er seinen Kopf legen kann (Lk 9, 58).

Von seiner Heimatstadt verworfen und von Herodes gejagt, führt er das Leben eines rastlos Umgetriebenen:

Geht hin und meldet diesem Fuchs: Siehe, ich treibe Dämonen aus und vollbringe Heilungen, heute und morgen, und am dritten Tag werde ich es vollendet haben. Aber heute, morgen und am nächsten Tag muß ich noch wandern; denn es geht nicht an, daß ein Prophet außerhalb von Jerusalem umkommt (13, 32 f.).

Daß dieses Ausgenommensein Freiheit bedeutet, wird dort vollends einsichtig, wo Jesus daraus

ausgesprochen emanzipatorische Folgerungen zieht. So in der alle gesellschaftlichen Tabus mißachtenden Gemeinschaft, die er mit den Zöllnern (Mt 5, 46 f; 18, 17), den Huren (21, 31 f.) und den pauschal mit dem Sammelnamen ‚Sünder‘ (9, 11; 11, 19) Bezeichneten aufnimmt. Oder in den das gesellschaftliche Reglement beiseiteschiebenden Mahnworten an zwei angehende Jünger, von denen der eine zuvor noch das Begräbnis seines Vaters bestellen, der andere noch von seinen Angehörigen Abschied nehmen möchte:

Laß die Toten ihre Toten begraben; du aber geh und verkünde das Reich Gottes! (9, 59)

und:

Keiner, der die Hand an den Pflug legt und zurückschaut, taugt für das Reich Gottes! (9, 62)

Herausgelöst ist Jesus aus dem gesellschaftlichen Beziehungssystem sodann, weil ein Ruf an ihn erging. Aber wessen Ruf? Bevor man darauf vorschnell mit der Formel „Der Ruf des Vaters“ antwortet, sollte man bedenken, daß die Himmelsstimme selbst dort, wo sie ‚von unten‘, aus dem Mund des stellvertretend für Gott redenden Petrus (Mk 8, 27 ff.) ertönt²⁵, eher die Funktion der Bestätigung aufweist als die der Evokation. Das nötigt zu dem Schluß, daß Jesus

²⁵ Zur Erläuterung dieser Interpretation des Petruswortes sei auf die Ausführungen in meinem Jesusbuch *Der Helfer*, 89 ff., verwiesen.

der spezifische Ruf von anderer Seite zugeprochen wird. Von Johannes etwa, hinter dessen Identitätsfrage „Bist du es?“ der Appell an Jesus hörbar wird, was sich an Erwartungen mit dem ‚Kommenden‘ verbindet, auch wirklich zu sein (Lk 7, 19). Oder in der vielfältigen Bitte der von inneren und äußeren Nöten Geplagten um seine Hilfe, angefangen von jener aus höchster Be-
drängnis gewagten Geste der blutflüssigen Frau (Mk 5, 25—29) bis hin zu der inständigen Bitte des Mitgekreuzigten:

Jesus, denk an mich, wenn du mit deinem Reich kommst! (Lk 23, 42)

Durch diesen vielstimmigen Notschrei fühlt sich Jesus zutiefst provoziert. In der Stimme der Kreatur, der, mit *Goethe* gesprochen, ein Gott zu sagen gab, was sie duldet²⁶, rührt ihn, wenn auch nur in Form einer Bitte, das an, was aus dem Unglückskontext des Daseins herausdrängt, ohne den ersehnten Freiraum aus eigener Kraft gewinnen zu können. Darin erfährt Jesus in letzter Radikalität und Dringlichkeit die Provokation der Freiheit, da ihr Anruf, anders als sonst, aus dem Mund der Unfreien, der Hilflosen und Schwachen, an ihn ergeht. So gesehen ist Jesus frei, weil ihn der vielstimmige Notschrei, der an sein Ohr dringt, mit einem

²⁶ Trilogie der Leidenschaft. An Werther.

Paradox gesprochen, zur Freiheit nötigt, oder doch wenigstens die Freiheit, die er faktisch besitzt, erst voll zu Bewußtsein bringt.

Am bewegendsten kommt dieser Ruf im Mund des Mitgekreuzigten zur Sprache, weil er hier aus der äußersten Verbindlichkeit des Menschseins, dem Zwang des Sterbenmüssens, hervorbricht. Um so erstaunlicher ist das in der Bitte bekundete Vertrauen, das die Hilfe ausgerechnet von dem schuldlosen Gefährten der gleichen Todesqual erhofft, und das Wissen um die Rolle, die dem Gottesreich dabei zufällt: „Denk an mich, wenn du mit deinem Reich kommst!“ Verständlich ist das nur unter der Voraussetzung, daß das von Jesus verkündete Reich, mit den Augen des Leidensgefährten gesehen, hier, in der Art, wie er in sein Ende einwilligt und die Todesqual erträgt, seinen befreienden, rettenden und bergenden Anfang nimmt. Dem entspricht die Zusage Jesu:

Verlaß dich darauf, heute noch wirst du mit mir im Paradies sein (23, 43),

mit der er dem Gequälten nicht so sehr das erlösende Danach als vielmehr sich selbst als seine erlösende Zukunft in Aussicht stellt. Das aber heißt, daß die von Jesus gewährte Freiheit letztlich die Freiheit des Todes ist. Die Erwartung der Hilfesuchenden besteht zu Recht, weil er sich dem ihm zugestimmten Todesschicksal überantwortete

und, determiniert durch diesen Akt, das Dasein eines fortwährend Sterbenden führte. Das aber heißt für Jesus wie für jeden andern: im qualvollen Abbruch aller Lebensbeziehungen die ebenso endgültige wie unverlierbare Freiheit von allen niederzwingenden Fesseln erlangen. Daher seine große Indifferenz gegenüber allem Mehr oder Weniger, Früher oder Später. Jetzt wird es für ihn im Grunde belanglos, ob sich der Erfolg schon bei seinen Lebzeiten oder erst in seiner Wirkungsgeschichte einstellt, ob den Jüngern im aktuellen Gespräch mit ihm oder erst nach seinem Tod die Augen aufgehen und ob alle zehn Geheilten zur Dankerstattung zurückkehren oder nur einer (Lk 17, 11—19). Sogar seinen Feinden kann er zugute halten: „Sie wissen nicht, was sie tun“ (23, 34)²⁷. So wenig wie die anderen Privilegien will Jesus diese in der Abscheidung des Todes erlangte Freiheit indessen für sich selbst. Vielmehr tritt er in den durch den Tod eröffneten Freiraum nur ein, um, losgekettet von allen Fesseln und Beschränkungen, ganz für die Seinen da zu sein. Mußte er zuvor aus dem Schmerz der zurückgewiesenen Liebe über das todgeweihte Jerusalem klagen:

Wie oft wollte ich deine Kinder sammeln, wie eine

²⁷ Näheres zu den hier angesprochenen Zusammenhängen in den Kapiteln Der verweigerte Sprung und Der Todesschrei meines Jesusbuchs Der Helfer (59—64 und 210—217).

Henne ihre Brut unter ihre Flügel nimmt; doch ihr habt nicht gewollt! (Lk 13, 35),

so weiß er jetzt aus der Freiheit des vorweggenommenen Todes:

Wenn ich von der Erde weg erhöht bin, werde ich alle an mich ziehen (Joh 12, 32).

Dort, wo sich der Entsetzensschrei Jesu über eine Welt, die als Lohn für seine Liebe nur die Kreuzesqual hatte, in den Freudenschrei des aus dieser qualvollen Fesselung Entronnenen wandelt, weiht er sich uns nur um so mehr, ganz so, als habe der Tod seine ans Kreuz geschlagenen Arme nur dazu gelöst, daß sie uns endgültig umfassen können. Kein Wunder, daß sich die Freistatt, die der Sterbende gewinnt, zur Wohnstätte für uns alle wandelt:

Euer Herz sei ohne Angst!... Im Haus meines Vaters sind viele Wohnungen. Wäre es nicht so, dann hätte ich es euch gesagt (Joh 14, 1 f.).

Wenn sich das aber so verhält, erhebt sich hinter der Frage nach dem Woher der Freiheit Jesu diejenige nach ihrem Inhalt. Worin besteht sie? Auf die kürzeste Formel gebracht: in der Freiheit, für uns da zu sein! Denn derjenige, der alle Fesseln hinter sich ließ, ist auch dem Zwang zur Objektivierung seiner selbst entronnen. Er hat es nicht

nötig, seine Liebe zu uns in Form von Leistungen unter Beweis zu stellen. Er braucht sie, anders als die übrigen Wohltäter der Menschheit, nicht in ideelle oder materielle Hilfen umzusetzen, damit sie als Hilfe glaubhaft werde. Und das heißt positiv: er kann es sich leisten, sich in seiner Liebe selbst zu geben, seine Liebe sie selbst sein zu lassen und davon alles zu erwarten. Daß er sich das leisten kann, ist die Frucht seiner Freiheit, so wie diese umgekehrt die Frucht seiner Liebe ist. So ist seine Freiheit, in letzter Vereinfachung gesprochen, die Freigabe seiner Liebe und diese ihrerseits die Liebesgabe seiner Freiheit.

Nur scheinbar wird damit die Sache der Freiheit in den Bereich des Privat-Intimen abgeschoben. Der Liebe zugeordnet, wird sie vielmehr aller kategorialen Enge und funktionalen Zweckverhaftung entrückt. Und darauf kommt es entscheidend an. Denn die Sache der Freiheit ist von vornherein verspielt, wenn man sie in einen Zweckzusammenhang zu bringen oder auf ein vorgewußtes Beziehungssystem festzulegen sucht. Freiheit, das ist vielmehr das Ende aller Zwecke und die Aufhebung aller Systeme. Sie duldet nur eine einzige Rückkoppelung: diejenige an den Menschen. Diese ist allerdings solcherart, daß die Freiheit mit ihr steht und fällt. Freiheit ist die Bedingung des Menschseins und dieses der Sinn der Freiheit. Kaum ein Satz des Evangeliums bringt das so zwingend zur Sprache wie der Sabbat-Spruch, der mit seiner Absage an

jede, selbst die religiöse Funktionalisierung des Menschen — „Der Sabbat ist für den Menschen da, und nicht der Mensch für den Sabbat“ — für dessen unbedingte und ausnahmslose Priorität einsteht²⁸.

Somit bedarf es keiner apologetischen Rechtfertigung der Tatsache, daß Jesus weder mit einer Freiheitsparole antrat, noch emanzipatorische Aktivitäten ins Werk setzte. Er hatte weder das eine noch das andere nötig, weil er die Sache der Freiheit ursprünglicher, in seinem Kampf gegen die Funktionalisierung des Menschen, vertritt. Was im ersten Augenblick wie ein Umweg aussieht, erweist sich bei näherem Zusehen als das tatsächlich effizienteste Vorgehen. Denn mit seinem Eintreten für die unbedingte und ausnahmslose Priorität des Menschen hatte Jesus das Entscheidende für eine Freiheit getan, die sich als Frucht der Liebe verstand und deshalb immer nur konkret, im Dienst am Menschen, zur Geltung gebracht werden konnte. Das gemeinschaftliche und gemeinschaftsstiftende Moment ergab sich aus ihrer Unteilbarkeit. Freiheit im Sinne der Befreiung zu immer vollständigerer Selbstergreifung gibt es niemals nur für den einzelnen. In einem durch die durchgängige Funktionalisierung des Menschlichen bestimmten Bereich vermöchte sie sich niemals durchzusetzen.

²⁸ Dazu *N. Lobkowitz*, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 124, 127.

So lebt sie von der Möglichkeit, von möglichst vielen gelebt zu werden. Indessen ist das nicht erst eine Frage der äußeren Realisierung, sondern bereits der inneren Grundentscheidung. Als Frucht der Liebe gibt es die Freiheit Jesu nur dort, wo seinem Liebesauftrag an die Jünger Genüge geschieht. Genausogut, wie Jesus am Ende des johanneischen Fußwaschungs-Berichts versichern kann:

Daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe habt zueinander (13, 35),

hätte er sagen können:

Dadurch macht ihr euch glaubwürdig in dieser Welt der Zwänge, daß ihr freiheitlich lebt!

Man kann sich nicht zu Jesus halten und sein Verhalten gleichzeitig von gesellschaftlichen Regulativen und Schematismen steuern lassen. Das eine ist die Verneinung des andern. Wer sich von Jesus in den durch seine Todeshingabe eröffneten Freiheitsraum ziehen läßt, ist vielmehr dazu angehalten, sein Leben selbst in die Hand zu nehmen und es in kreativen Akten je neu zu entwerfen. Er findet sich nicht vor; er muß sich erst noch erfinden. Das ist der Anfang, den Jesus mit ihm macht. Das aber ist stets ein Anfang für alle. Denn die Freiheit, die Jesus gewährt, ist Freiheit ‚von ihm für dich‘. Sie gewinnt nur im Akt der Weitergabe Raum. Als

individuelles Besitztum erstrebt, zerrinnt sie in nichts. Deshalb gehört das emanzipatorische Interesse, das Jesus verfolgt, unabdingbar in seine Reich-Gottes-Botschaft hinein. Umgekehrt ist dann aber auch zu fragen, auf welche Weise sie zur Freiheit ruft. Unter diesem Doppelaspekt stellt sie sich nunmehr zur Diskussion.

Fünfte Vorlesung
DIE PROKLAMATION DER FREIHEIT

Markus faßt seinen Bericht vom Beginn der Lehrtätigkeit Jesu in das knappe Resümee zusammen:

Nachdem Johannes ins Gefängnis geworfen worden war, durchzog Jesus das galiläische Land und verkündete die Botschaft Gottes: Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist nah herbeigekommen. Denkt um und glaubt an die Heilsbotschaft! (1, 14 f.)

Umgesetzt in die Sprache des heutigen, in seiner Menschlichkeit bedrohten und angefochtenen Menschen ließe sich das nach *Machoveč* auch so wiedergeben:

Lebt anspruchsvoll, denn vollkommene Menschlichkeit ist möglich¹.

In engerer Anlehnung an den Ausgangstext könnte diese Übertragung schließlich lauten:

Die Zeit des Menschen ist gekommen! Macht euch frei vom Zwang der künstlichen Bedürfnisse und

¹ *M. Machoveč*, Jesus für Atheisten, 102.

vom Bedürfnis nach neuen Zwängen! Verlaßt euch
auf mich und mein Wort!

In dieser Fassung sind annähernd alle Elemente wiedergegeben. Der Anbruch der Heilszeit ist gedeutet als die Heraufkunft der Epoche des Menschen. Das *Metanoete* ist wiedergegeben mit der Ermutigung zur personalen Emanzipation. Der Aufruf zum Glauben wird zum Appell, sich an das Wort und die Autorität Jesu zu halten. Offen bleibt nur die Frage, wie in einer jeden der beiden Fassungen das Freiheitsmotiv zum Zug kommt und wie dieses, entscheidender noch, im Reich-Gottes-Gedanken selbst enthalten ist.

Was diese zentrale Frage betrifft, so steht die Botschaft vom Gottesreich, genauer besehen, sogar in einem zweifachen Bezug zur Freiheitsthematik: durch ihre Übernahme sowohl wie durch ihre Übereignung. So entspricht es dem zweifachen Weg, auf dem sich Freiheit ereignet. Denn Freiheit stellt sich stets dort ein, wo ein Zustand der Entfremdung aufhört, sei es, daß Fremdes in Besitz genommen oder Eigenes an ‚Fremde‘ übergeben und dabei, so oder so, Ferne und Fremdheit überwunden wird. Das eine gilt für den Vorgang, durch den die Reich-Gottes-Idee in das Eigentum Jesu überging, das zweite für ihre Übereignung in der Predigtstätigkeit Jesu.

Das Gottesreich als Zentralgedanke Jesu

Was die Aneignung der dem Ideenbestand der spätjüdischen, vom Prophetismus und der Apokalyptik geprägten Denkwelt entstammenden Reich-Gottes-Vorstellung durch Jesus anlangt, so hängt sie fraglos aufs engste mit der Entwicklung seines Selbstbewußtseins zusammen, das in ihr seinen zentralen Inhalt — genauer noch: seinen Drehpunkt, verstanden als das Prinzip der personalen Umsetzung — fand. Nach wichtigen Anzeichen zu schließen, kam es dazu freilich erst indirekt, auf dem Weg der Selbstidentifikation Jesu mit dem gleichfalls dem apokalyptischen Szenarium angehörenden ‚Menschensohn‘. Im Aufblick zu dieser Himmelsgestalt, die nach einem weitverbreiteten Glauben das angefochtene Israel vor dem Antlitz Gottes repräsentierte², gelangte Jesus zum Vollbegriff seiner messianischen Sendung, so wie er durch den bestätigenden Anruf der Himmelsstimme und dessen Resonanz im Zuspruch des Vorzugsjüngers Petrus das Vollbewußtsein seiner selbst erlangt

² Für die Vorstellung des Menschensohns als ‚Zeuge und Bürge‘, der ohne eigene Richterfunktion vor Gottes Gericht steht, stellt *Ferdinand Hahn* (*Christologische Hoheitstitel*, Göttingen 1966, 36) spätjüdische Zeugnisse freilich in Abrede. Zu dem hier angesprochenen Problem sei im übrigen auf das Kapitel *Der Kommende meines Jesusbuch Der Helfer* (97—104) verwiesen.

hatte³. In der spontanen Konsequenz dessen kam es zu einem Akt spontaner Identifikation, in welchem Jesus zusammen mit dem Namen des Menschensohns auch dessen Befugnis und Auftrag übernahm. Er trat in die Rolle dessen ein, dem Gottes ureigene Sache, die Sache des Gottesreichs, in die Hand gelegt war. Damit war ihm aber auch die Sache der Freiheit übergeben. Nicht nur, daß er selbst durch den ihm zuteil gewordenen Auftrag der Suche nach dem erfüllenden Lebenszweck endgültig überhoben und damit in die volle Freiheit des Selbstseinkönnens gelangt war; auch inhaltlich stellte sich das ihm übertragene Reich als Inbegriff emanzipatorischer Impulse und Gesamtentwurf einer freiheitlichen Lebensordnung dar⁴. Denn mit ihm übernahm Jesus die Vision einer Ordnung, die, so sehr sie die Ordnung Gottes war, sich nicht selbstherrlich über den Menschen erhob, sondern in der freien Zuordnung der in ihr Geeinten ihr Formgesetz und in ihrer gegenseitigen Zuneigung ihr Lebensprinzip hatte.

³ Zur Deutung und Bedeutung des Petrusbekenntnisses sei verwiesen auf *Oscar Cullmann*, Petrus: Jünger, Apostel, Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem, München und Hamburg 1967, 177—236.

⁴ Zur Frage nach dem ideellen und praktischen Verhältnis Jesu zur Reich-Gottes-Idee gibt die Untersuchung von *Norman Perrin*, Was lehrte Jesus wirklich? Rekonstruktion und Deutung (Göttingen 1972, 52—199), instruktive Hinweise.

Die Freiheitsstruktur des Gottesreichs

Nicht als hätte Jesus mit dem von ihm verkündeten Reich die Vorstellung eines revolutionären Umsturzes der bestehenden Verhältnisse verbunden! Wer ihn zum Sozialrevolutionär abstempelt, hat ihn in seiner Zielsetzung, seiner Prioritätenfolge und dem, was er direkt und indirekt anzielte, gründlich mißverstanden. Der Zugang zum Gottesreich wird nicht mit Waffen erstritten, auch nicht mit den Waffen des Klassenkampfes. Dennoch verbürgt es, schon als Idee, erst recht aber als Wirklichkeit, wahre Freiheit. Wer es, mit dem Stürmer-Spruch (Mt 11, 12) gesprochen, an sich reißt, hat sich damit auch immer schon von den ihn niederzwingenden und einschnürenden Fesseln losgerissen. In paulinischer Transformation heißt das: die verdunkelnde, beengende Hülle wird von den Herzen genommen:

denn der Herr ist der Geist, und wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit (2 Kor 3, 17).

Wie das Bildwort von der weggenommenen Hülle zeigt, ist Freiheit hier tatsächlich im emanzipatorischen Sinn gedacht. Doch meint sie, wie ebenso deutlich wird, die Ausräumung der inneren Zwänge. Indessen liegt darin noch nicht einmal der eigentliche Unterschied zur politisch verstandenen Emanzipation. Er ist vielmehr erst mit dem Hinweis auf das freisetzende Prinzip, den ‚Geist des Herrn‘, angesprochen. Politische

Freiheit ist, metaphorisch ausgedrückt, ein Leer-
raum. Hier geht es in erster Linie darum, ein
möglichst weites Aktionsfeld für subjektive
Initiativen zu schaffen. Daß es diese Initiativen
gibt, wird als selbstverständlich vorausgesetzt.
Anders die Freiheit des Gottesreichs. Sie gibt es
nur, sofern mit ihr zusammen die freisetzende
Kraft geschenkt wird, also nur als die Funktion
dieser Kraft. Hier kommt ein Moment zum Vor-
schein, das die christliche Freiheit zentral
bestimmt. Sie wird nicht erkämpft, sondern
gewährt. Und das heißt: man hat sie entweder im
Modus der Zueignung oder überhaupt nicht. Das
meint der Korintherbrief mit dem Hinweis auf
den sie ermöglichenden und gewährenden Geist.
Mit der Kennzeichnung dieses Geistes als ‚Geist
des Herrn‘ ist zunächst der ursächliche Rückbezug
auf Jesus in Erinnerung gerufen. Er ist der
leibhaftige Protest gegen das an sich selbst
gehinderte Menschsein, die lebendige Aufhebung
der äußeren und mehr noch der inneren
Repressionen. Aber er ist dies alles, wie seiner
gängigen Stilisierung zum Sozialrevolutionär
entgegengehalten werden muß, gerade nicht in
der Andersheit einer historischen Gestalt. Wäre
er dies, so böte er wie andere Emanzipations-
gestalten der Geschichte lediglich ein Modell von
Freiheit, das man zwar als Form übernehmen
könnte, jedoch mit eigenem Inhalt erfüllen
müßte. Was zustandekäme, wäre eine religiöse
Spielart von politischer Freiheit, nicht mehr. Die

Differenz liegt in dem, was Paulus mit ‚pneuma‘ meint. Und das ist Jesus im Modus des Mitgeteiltseins, in welchem er sich, unbeschadet seiner historischen Einmaligkeit, als der allen Zeiten Gegenwärtige und, ohne Minderung seiner individuellen Einzigkeit, als der den Seinen Innewohnende erweist. Damit wird er zum Urheber, nicht bloß zum Modell der nach ihm benannten Freiheit und diese zu seiner Gewährung, anstatt nur zum Nachvollzug seines emanzipatorischen Handelns und Verhaltens. So ist er der Täter seiner Freiheit, heute wie einst, und die durch ihn eröffnete Freiheit seine Tat — in uns.

Das Gottesreich als Selbstdarstellung Jesu

Im Grunde wiederholt sich damit nur die Aneignungs-Figur, die bei Jesus selbst zu beobachten war. Er ist der die Freiheit aller ermöglichende Freie, weil sein Lebensinhalt, das Gottesreich, im großen Akt der Identifikation, der ihm zur Vollgewißheit seiner selbst und seiner Sendung verhalf, bruchlos in seinen Inbesitz überging. Seitdem gilt das an die Adresse seiner Mitarbeiter in der Reich-Gottes-Verkündigung gerichtete Wort in einem ganz spezifischen Sinn:

Wer euch hört, der hört mich, und wer euch ablehnt, der lehnt mich ab; wer aber mich ablehnt, lehnt den ab, der mich gesandt hat (Lk 10, 16).

Durch das durch die Vorüberlegung geschärfte Ohr gehört, besagt das: Wer die Reich-Gottes-Botschaft vernimmt, vernimmt in und mit ihr Jesus selbst als den in dieser Botschaft sowohl Ausgesagten als sich selber Sagenden. Denn die Jünger sprechen nicht nur in seiner Kompetenz; sie teilen ihn auch inhaltlich mit, weil er als die ‚*autobasileía*‘, wie Origenes ihn nannte⁵, der lebendige Sinngrund und Inbegriff des von ihm proklamierten Reiches ist. Er ist das Reich, und nicht umgekehrt das Reich — er. Das macht einen signifikanten Unterschied, sofern man nur das gegensinnige Prädikationsgefälle der beiden Sätze bedenkt. Zwar ist schon viel mit der Aussage gewonnen, wonach das Reich in dem Sinn mit Jesus identisch ist, daß es in ihm seine substantielle, die historische Verwirklichung ermöglichende Erfüllung findet. Denn damit ist die etwa von *Rudolf Bultmann* vertretene religionsgeschichtliche Vorstellung ausgeräumt, die den Botschafter des Gottesreichs lediglich als Vermittler einer der spätjüdischen Apokalyptik entstammenden Sozialutopie gelten läßt⁶. Anstatt

⁵ In Mathaeum 14, 7. Dazu *H. de Lubac*, *Der geistige Sinn der Schrift*, Einsiedeln 1952, 30.

⁶ Entsprechend seinem Verständnis des Urchristentums als eines ‚synkretistischen Phänomens‘ (*Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich 1962, 163 ff.) sieht *Bultmann* Jesus trotz aller Eigenständigkeit bei der Verkündigung des Gottesreichs in dessen Konzeption durch das Spätjudentum umfassen: *Jesus*, Tübingen 1951, 33—42.

in der Rolle eines bloßen Traditionsträgers erscheint Jesus nun wirklich als derjenige, der sich den Leitgedanken der jüdischen Endzeiterwartung so zu eigen machte, daß er sich in seinem Mund mit völlig neuem, eigenem Inhalt füllte, als jener Grenzfall prophetischer Existenz also, in welchem der Kündiger mit seiner ganzen Lebenswirklichkeit in dem von ihm Verkündigten aufgeht. Kein Zweifel, daß diese Deutung wesentliche Züge der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu trifft. Insbesondere vermag sie zu zeigen, wie es dazu kam, daß sich Jesus mit seiner ganzen Kraft gerade in den Dienst dieses Gedankens stellte, daß er ihm wie keinem anderen lebte und sich in seinem Dienst verzehrte. Dennoch bleibt hier ein entscheidendes Moment unerklärt: das des freiheitlich-kreativen Umgangs Jesu mit der Reich-Gottes-Idee. Bei aller Identifikation ist sein Verhältnis zu ihr doch nie so, daß sie sein Denken und Verhalten nach Art einer Idea matrix beherrscht. So sehr er an sie hingegeben ist, bleibt ihm doch die freie Initiative, die sinnstiftende Dominanz.

Nochmals: er ist das Reich, die *autobasileía*, und nicht umgekehrt. In seinem Mund füllt sich die Vokabel nicht nur mit völlig neuem Sinn; sie wirkt auch so, als habe er sie als erster geprägt und ausgesprochen. So bleibt ihm in der Identität die volle Freiheit, mehr noch: seine Identifikation mit ihr erweist sich als das Urereignis seiner Freiheit. Am zutreffendsten läßt sich diese

Differenz dadurch verdeutlichen, daß man den Identifikationsakt, so sehr er den Tatbestand der Aneignung erfüllt, als einen Akt der Hingabe deutet. Der Reich-Gottes-Gedanke wird für Jesus zur höchsten Sinndeutung seiner Existenz, weil er sich in ihm nicht nur wiedererkennt, sondern zugleich in ihm ausgibt. Was sich ihm zunächst als reinste Spiegelung seiner selbst darbot, wird ihm so zum Gefäß seiner Selbstmitteilung, zum höchsten Ausdruck seines Liebenswillens für die vielen. Mehr noch als der Inbegriff der Selbsterkenntnis ist das Reich Gottes so für ihn die Formel seiner Selbstausslegung, durch die er seine Liebe glaubhaft macht als eine allen zugängliche, alle umgreifende und beherbergende Lebensgestalt. Und damit schafft er das Reich Gottes von Grund auf neu. Wo er ein Traditionsgut zu übernehmen schien, bietet er sich im schöpferischen Selbstentwurf seiner Liebe. Und darin ist er, bei aller Treue zur Tradition, ganz er selbst, ganz frei.

Das Gottesreich als Zentralthema der Gleichnisse

Und mit ihm zusammen ist es derjenige, dem er sich auf dem Weg der Reich-Gottes-Verkündigung zu eigen gibt, der also, umgekehrt gesehen, in den Bannkreis seiner Botschaft tritt. Daß von dieser Botschaft eigens zu reden ist, hängt mit ihrem sprachlichen Eigenwert zusammen. Denn

Jesus ist ebenso eine Gestalt der Sprach- wie der Religionsgeschichte, der das Problem der sprachlichen Umsetzung, das sich nunmehr in den Vordergrund schiebt, bereits auf seine Weise löste. Im Bewußtsein des Unvergleichlichen, das er mit dem Reich-Gottes-Gedanken auszurichten hatte, beließ er es nicht bei dessen thetischer Artikulation. Zwar müssen es ganz besonders paradoxal zugespitzte Wendungen wie das Wort von dem durch ein Nadelöhr gezwängten Kamel (Mk 10, 25) und mitreißende Metaphern wie die von dem Feuerbrand, den er mit seiner Lehre auf die Erde warf (Lk 12, 49), gewesen sein, die Ohr und Herz der Zuhörer für die Botschaft Jesu öffneten. Doch kam es für ihn nicht nur darauf an, den Sinn für die so eindrucksvoll proklamierte Wahrheit zu wecken; fast noch wichtiger war es, die damit geweckte Bereitschaft gegen den Andrang der Alltäglichkeit aufrechtzuerhalten⁷. Was Jesus brauchte, waren Hörer, die auf dem Weg des Hörens zu bleibender Zugehörigkeit zu ihm fanden. Sie mußten auf eine neue, dem Interesse dieser zuständlichen Verbindung dienenden Weise angesprochen werden. Diesem Interesse entsprach Jesus mit der Sprachschöpfung seiner Gleichnisse. Von ihnen gilt dasselbe wie

⁷ Von einem ähnlichen Interesse ließ sich Beethoven bei der Komposition seiner Missa solemnis leiten, wenn er es als deren Absicht bezeichnet, „sowohl bei den Singenden als bei den Zuhörenden religiöse Gefühle zu erwecken und dauernd zu machen“.

von ihrer Thematik, dem Gottesreich. Bei aller Vorbildung im alttestamentlichen und rabbinischen Sprachraum klingen sie doch im Munde Jesu von Grund auf neu. Zusammen mit seinen Selbstaussagen, mit denen er die Epoche des subjektiven Redens eröffnet, bilden sie seinen wesentlichsten Beitrag zur menschlichen Sprachgeschichte. In diesem Hervorgang aus seiner Kreativität gleichen sie ihrer Thematik, mit der sie stehen und fallen. Sie sind in ihrer Gesamtheit Gleichnisse vom kommenden und bereits angebrochenen Gottesreich, so wie dieses seinerseits sprachlich realisiert wird in ihnen. Von daher partizipieren sie auch an seinem Strukturgesetz, nicht zuletzt auch an seiner emanzipatorischen Effizienz. Sie betreiben, soweit dies in der Kraft des Wortes liegt, die Aufhebung der Welt und schaffen so den Freiraum, der die Heraufkunft des Gottesreichs ermöglicht. Doch dies nicht etwa so, daß zunächst ein Vakuum entsteht, das sich mit dem Gottesreich als Inhalt füllt, sondern so, daß sie auf eine die welthaften Zwänge aufhebende Weise dem Reich Gottes das Wort reden. Die Freiheit, die sie stiften, ist somit nicht die Bedingung für den Eintritt des Gottesreichs; vielmehr ist dieses Bedingung und Wirkgrund der durch ihr unweltliches Reden entstehenden Freiheit.

Die werthafte Einbürgerung ins Gottesreich

Das bestätigt schon ein flüchtiger Eindruck des von ihnen in Gang gesetzten Sprachgeschehens. Den Anfang bildet, ihrer aufbrechenden Absicht zufolge, der Effekt einer umfassenden Verunsicherung und Entfremdung. Woran soll man sich auch noch halten, wenn sich im Gleichnis von der Aussaat anstatt des erwarteten Vorgangs Bilder des Mißlingens häufen; wenn sich im Gleichnis vom Unkraut aber keine Hand rührt, um den heimtückisch angerichteten Schaden zu beheben; wenn im Gleichnis vom Untreuen Verwalter der Schurke gelobt und im Talentengleichnis der Ängstlich-Sorgfältige gestraft wird; wenn im Gleichnis von den Weinbergarbeitern die zuletzt Eingestellten bevorzugt behandelt werden und wenn der unfruchtbare Feigenbaum im gleichnamigen Gleichnis ebenso sorgfältige wie überflüssige Pflege erfährt? Die Antwort ist klar: an nichts mehr kann man sich halten, wenn, wie diese Texte voraussetzen, auf die gewohnten Erfahrungs- und Spielregeln so wenig Verlaß ist! Nur will sich mit dem Vakuum, das im Gefolge dieses ‚ungleichsinnigen‘ Redens entsteht, keinesfalls die Vorstellung eines Freiraums assoziieren. Eher scheint die Leere, die im Wegfall der gewohnten Daseinssicherung fühlbar wird, verglichen mit dem Gesamt der alltäglichen Bindungen in eine noch größere Enge zu führen: in die Enge der Angst. Doch bevor es dazu kommt, stellt sich

beim Hören eines jeden Gleichnisses die Erfahrung ein, die das Ende der johanneischen Abschiedsreden mit dem Zuspruch verdeutlicht:

In der Welt habt ihr Drangsal, doch faßt Vertrauen: Ich habe die Welt überwunden (Joh 16, 33).

Die umfassende Verunsicherung stürzt nicht ins Bodenlose; sie schafft vielmehr der Fühlung jenes letzten Getragen- und Geborgenseins Raum, die das Wort vom Gottesreich, besonders das gleichnishaft gesprochene, vermittelt. In dieser Fühlung ereignet sich Freiheit. Aber nicht die Freiheit der wegfallenden Fesseln als vielmehr diejenige der Ermächtigung zu sich selbst. Wer sich in der Hut des Gottesreichs geborgen fühlt, erfährt diese Geborgenheit nicht nur von dorthier, wo sein Dasein ins Halt- und Bodenlose abzugleiten drohte; er erfährt sie mehr noch von innen her, als Begünstigung und Hilfe beim Ertragen der täglichen Lebenslast. Anders als durch die politische Freiheit entsteht durch diese kein Leerraum, wohl aber ein Raum des Aufatmens, der Entlastung und der Erhebung. Nicht als fielen die Gewichte und Drücke des Daseins, wie von unsichtbarer Hand entfernt, auf einmal weg. Die sich einstellende Freiheit hat vielmehr ganz den Charakter personaler Gewährung. Sie ist als stimulierender Impuls Anzeichen dafür, daß in der Botschaft vom Gottesreich sein Botschafter als

die lebendige Mitte und Vermittlung des Gesagten gegenwärtig wird. Er ist der Halt, der sich, mit dem Gleichnis vom Unfruchtbaren Feigenbaum gesprochen, gegen alle Vernunft und Hoffnung anbietet. Dem entspricht die Intensität der durch ihn erfahrenen Hilfe. Sie bleibt nicht im Vorfeld sachhafter Zuwendungen stehen, sondern dringt von dorthin in den Existenzakt selber ein, um ununterscheidbar mit ihm zu verschmelzen. Wer dies, getragen vom Sprachgeschehen der Gleichnisse, erfährt, weiß sich frei. Er fühlt den Druck der Lebenslasten und den Zwang der Verhältnisse nicht mehr, weil er ihnen gewachsen ist. Und er ist ihnen gewachsen, weil er in der Vielfalt des gleichnishaft Gesagten das eine Grundwort vernimmt:

Ich habe die Welt überwunden!

Sechste Vorlesung
DIE ANEIGNUNG DER FREIHEIT

Es gehört zur Eigengesetzlichkeit der im Umgang mit Jesus gewonnenen Erfahrungen, daß sie in ihrer vollen Tragweite erst in der räumlichen und zeitlichen Distanz zu ihm ermessen werden konnten. Daraus mag es sich erklären, daß eins seiner zentralen Anliegen am klarsten von der apokryphen Überlieferung aufbewahrt wurde. Es handelt sich um das schon zu Eingang mitgeteilte Wort an den Sabbatschänder, dem Jesus vorhält:

Mensch! Wenn du weißt, was du tust, bist du selig.
Wenn du es aber nicht weißt, bist du verflucht und ein Übertreter des Gesetzes¹.

Für Jesus ist es, wie dieses Logion zu verstehen gibt, mit dem faktischen Frei-Sein nicht, noch nicht getan. Er verlangt darüber hinaus ein Freiheits-Bewußtsein. Zum ‚Gewußt wie‘ muß seinem Anspruch zufolge das ‚Gewußt warum‘ als unerläßliches Korrelat hinzukommen. Denn die Freiheit, die er meint und schenkt, besteht zu einem Gutteil in dem Bewußtsein von ihr. Ohne

¹ Dazu die Stellenangabe S. 41.

dieses Bewußtsein bricht sie wie ein Phantom in sich zusammen. Nicht als bringe das Bewußtsein, wie *Hegel* wollte, das Niederhaltend-Negative einfach zum Verschwinden²; wohl aber ermöglicht es seine überwindende Aneignung. Darum wird die Freiheit erst im Bewußtsein von ihr real und effizient.

Anders als in der — sichtlich verzögerten — Evangelientradition wird dieser Zusammenhang von der paulinischen Theologie von Anfang an hervorgehoben, am nachdrücklichsten in dem Satz des Römerbriefs:

Was nicht aus Glaubensüberzeugung geschieht, ist Sünde (14, 23)³.

Glaube als Aneignung

Zwei Momente wollen an dieser Stelle vor allem beachtet und bedacht werden: die Entschiedenheit der Forderung und ihre Kennzeichnung als ‚Glaube‘ (*pístis*). Geschieht das, so wird alsbald auch deutlich, daß und in welchem Sinn hier tatsächlich von Freiheit die Rede ist. Entschiedener — um dabei einzusetzen — kann der Glaube als die Bedingung des christlichen Verhaltens gar nicht mehr gefordert werden als in dieser Verknüpfung mit

² Die Vernunft in der Geschichte (Ausgabe *Hoffmeister*), Hamburg 1955, 48.

³ Dazu *Karl Barth*, Kurze Erklärung des Römerbriefs, München und Hamburg 1967, 170.

dem Gegenbegriff der Sünde. Denn damit ist alles, was ohne diesen ‚Glauben‘ geschieht, unter die äußerste Sanktion des sittlich Verwerflichen gestellt. Fragt man zurück, was unter diesen Umständen dann ‚Glaube‘ besagt, so kann die Antwort nur lauten: soviel wie das Prinzip personaler Aneignung, das dazu verhilft, von der Vielfalt der Weltinhalte das als gut Erkannte (nach 1 Thess 5, 21) zu behalten und es so einzuhalten, daß es bruchlos und ohne auch nur den Anschein von Heteronomie in den Selbstbesitz des Glaubenden übergeht. Wer so lebt, steht unter keinem wie immer gearteten Zwang, nicht einmal unter dem Sachzwang dessen, was er als gut erkannte und übernahm. Sofern dieses dazu drängt, aus dem Inbesitz hervorgeholt und in Akten der Selbstentäußerung mitgeteilt zu werden, geschieht dies spontan, aus der Eigengesetzlichkeit des ihm verschriebenen Herzens, nicht aufgrund der mit ihm gegebenen Verpflichtung. Wer so lebt, wie es die Römerstelle fordert, ist frei. Und er ist dies so vorbehaltlos, daß er sich im Unterschied zur dilettantischen Freiheit von *Nietzsches* ‚freiem Geist‘ noch nicht einmal dazu veranlaßt fühlt, sich diese Freiheit in Akten des Protestes und der Abscheidung zu beweisen⁴.

⁴ Dazu außer den Ausführungen in meiner Studie ‚Gott ist tot‘ — Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins (München 1962, 212 ff.), vor allem mein Beitrag: Die Waage des Geistes. Nietzsches Kampf mit dem Geist der Schwere, in: Concilium, 10 (1974) 326 ff.

Hellsichtig geworden durch den Glaubensbegriff der Römerstelle fällt der Blick nun doch auf ein frühes Jesuswort, das Ähnliches will und zudem den Zusammenhang mit der Zentralthematik der Botschaft Jesu herstellt. Es beschließt als eindringlicher Imperativ das markinische Resümee der beginnenden Lehrtätigkeit Jesu und lautet:

Denkt um und glaubt an die Heilsbotschaft!

Glaube als Einbeziehung

Im Grunde ist hier sogar zweifach von dem subjektiven Anteil die Rede. Mit dem Metanoieite nennt die Stelle zunächst den Weg zur Beteiligung, mit der Glaubensforderung sodann den zur wirklichen Teilhabe. Bei näherem Zusehen läßt sich das zunächst geforderte Umdenken von dem in der Schlußwendung verlangten Glauben nicht wie eine selbständige Größe abheben. Vielmehr ist das eine mit dem andern so eng verflochten, daß man das Metanoieite als den Anfang des Glaubens und diesen als die Vollendung des Umdenkens ansehen kann. Auch verhält es sich keineswegs so, als handle es sich bei dem Umdenken um die der menschlichen Initiative überlassene Vorbedingung des rechten Hörens und in diesem sodann um die Frucht des als Vorgabe geleisteten Gesinnungswandels. Wer so trennt, der hat die Ursprünglichkeit des von Jesus

verkündeten Gottesreichs nicht begriffen. Zu ihr gehört es vielmehr, daß sich dieses Reich die Bedingungen seines Verstanden- und Aufgenommenwerdens selber schafft. Zwar bedarf es dabei des menschlichen Zutuns, jedoch nur wie in Form einer ersten Handreichung. Alles Weitere ist die Selbsttat des mit Macht auf seine Verwirklichung drängenden Gottesreichs, alles, auch der für seine rechte Aufnahme erforderliche Gesinnungswandel. Wie gerade seine Proklamation in den Gleichnissen zeigt, zwingt es schon durch sein verbales Kommen den menschlichen Sinn in eine neue Richtung. Es entwindet ihm die Prinzipien, auf die er sich bei seiner Daseinsorientierung zuvor stützte und lenkt ihn auf das hin, was er sonst noch nicht einmal zu träumen gewagt hätte. Die Gewichte auf der Waage des Geistes verteilen sich neu. Schlag sie vordem ausschließlich nach der Seite der Weltwirklichkeit aus, so jetzt nach der durch die Utopie Jesu bezeichneten Seite. Sie erscheint nunmehr als das im Vergleich zum Wirklichen Wirklichere. Diese Umgewichtung ist das Werk eines Glaubens. Das aber ist der Glaube, der, wenn auch noch so spurenhaf, in dem Umdenken am Werk ist, das dem Hörer der Botschaft vom Gottesreich zugleich abverlangt und gegeben ist.

Was hat es nun aber mit dem Glauben auf sich, den das markinische Herrenwort ausdrücklich fordert? Da er genauerhin als ein ‚Glaube an die Heilsbotschaft‘ gekennzeichnet ist, kann die Ant-

wort nur aus einem genaueren Bedenken dieser Botschaft erfolgen. Die erste Teilantwort geht sinngemäß von der sprachlichen Übereignung des Gottesreichs in den Gleichnisreden Jesu aus. Sie begnügen sich nicht damit, die von Jesus gemeinte Thematik bildmächtig vor Augen zu stellen; auch geht es ihnen nicht nur darum, die kathartischen Voraussetzungen für ihre verstehende Rezeption zu schaffen. Indem sie, soviel an ihnen liegt, das den Hörern geläufige Weltkonzept in Frage stellen, bauen sie vielmehr bereits an dem Haus, das — mit dem Schlußgleichnis der Bergpredigt gesprochen — festen Bestand hat und deshalb auch verlässliche Unterkunft bietet. Im Akt der Entweltlichung betreiben sie somit auch schon ihr Hauptgeschäft: die sprachlich vermittelte Einbürgerung des Hörers ins Gottesreich. So nehmen sie, um zu geben. Sie verunsichern zwar; doch liegt das Hauptgewicht ihres Sagens in dem Bestreben, statt dessen bleibende Gewißheit und Geborgenheit zu vermitteln.

Das kann ohne das menschliche Zutun nicht gelingen. Das im Gegenzug zur Weltkritik erstellte Haus muß bezogen, die angebotene Sicherheit muß übernommen werden. Das geschieht im Glauben. Erst mit ihm kommt die von den Gleichnissen betriebene Einbürgerung ins Gottesreich zum Ziel. Er vollzieht den existentiellen Einstieg in die neue Ordnung. Wer glaubt, ist nicht nur über das Gottesreich in Kenntnis gesetzt; er ist in seine Geborgenheit aufgenom-

men. Oder nun mit einer Wendung des Kolosserbriefs ausgedrückt: ‚der Macht der Finsternis entrissen und in das Reich des geliebten Sohnes versetzt‘ (1, 13). Hier kommt, wie beiläufig und dem Wesensbestand der Sache entnommen, das dem Glauben eingestiftete Freiheitsmoment zum Vorschein. Überraschen kann das nur denjenigen, der sich über den Charakter der im Glauben eingegangenen Bindung nicht im klaren ist. Zweifellos heißt glauben soviel wie sich binden; dies jedoch im Interesse einer je größeren Freiheit. Glaubend gehen wir am Gestade des Gottesreichs vor Anker, um uns mit Hilfe dieser Befestigung den einengenden Daseinsbindungen und niederhaltenden Lebenszwängen entwinden zu können. Von daher bestimmt sich der Sinn der Freiheit, wie sie hier, in der glaubenden Einbürgerung ins Gottesreich, erfahren wird. Im Unterschied zu anderen Erfahrungsebenen erweist sie sich hier nicht primär als die Freiheit der Emanzipation, sondern als die des Entrinnens und des rettenden Aufgenommenseins. Das macht einen zwar nur kleinen, aber doch signifikanten Unterschied. Denn im Gegensatz zur emanzipatorischen Freiheit, die lediglich auf die zerbrochenen Fesseln zurückblickt, schaut die Freiheit des Entrinnens voraus, dorthin, wo sie ‚zu Hause‘ ist. So hält sie zwischen den beiden komplementären Formen, der emanzipatorischen Freiheit von . . . und der operativen Freiheit zu . . ., die Mitte.

Glaube als Einverleibung

Das bestätigt sich, wenn man mit der zweiten Teilantwort auf den personalen Sinn des von Jesus proklamierten Gottesreichs hinblickt. Auch das läßt sich aus dem Modus dieser Proklamation, die jetzt anstatt unter sprachlichem unter existentiellern Aspekt zu bedenken ist, ableiten. Existentiell gesehen aber hat Jesu Wort von dem mit ihm anbrechenden Gottesreich den Charakter der Selbstmitteilung. Als ‚*autobasileía*‘ ist er der lebendige Sinn des Reichs, ausgegeben in eine an alle ergehende Einladung, ausgelegt in eine allen offenstehende Lebensform. Auch unter diesem Gesichtspunkt besehen, kommt alles auf die persönliche Aneignung an. Die Einladung will angenommen, die Lebensform übernommen werden. Das eine wie das andere geschieht im Glauben. Glaubend folgen wir Jesus dorthin, wo der von ihm bezeichnete Ort der ‚Ruhe‘ ist. Und damit gehen wir auch schon ein in die Lebensform, Reich Gottes genannt, durch die er das, was im Sinne von ‚individuell‘ an ihm unteilbar ist, wie die Speisen bei der wunderbaren Brotvermehrung mit uns teilt. Die Frage, wie dieser Ausbruch möglich sei, sieht sich an das kierkegaardsche Prinzip von der Identität von Helfer und Hilfe zurückverwiesen. Weil sich Jesus in allen seinen Gaben, zumal aber in der des von ihm verkündeten Reichs, selber gibt, hat er die Verslossenheit der Individualität immer

schon durchbrochen. Anders als wir lebt er sein Selbst nicht in Akten der Abscheidung, sondern der Übereignung und Kommunikation. *Origenes*, von dem auch der Titel ‚Autobasileía‘ stammt, drückt das in seinem Leviticus-Kommentar so aus:

Weil Jesus als Ganzer im Ganzen rein ist, ist sein ganzes Fleisch eine Speise und sein ganzes Blut ein Trank. Denn jedes seiner Werke ist heilig und jedes seiner Worte ist wahr... Mit dem Fleisch und Blut seines Wortes tränkt und erquickt er als mit einer reinen Speise und einem reinen Trank das ganze Menschengeschlecht. An zweiter Stelle nach seinem Fleisch sind eine reine Speise Petrus und Paulus und alle Apostel; an dritter Stelle deren Jünger. Und so vermag ein jeder je nach dem Maß seiner Würdigkeit oder der Reinheit seines Sinns seinem Nächsten eine reine Speise zu werden⁵.

Auf der gleichen Bahn bewegt sich Augustinus, wenn er auf die Frage: Was heißt, an Gott glauben? antwortet:

Glaubend anhängen, glaubend lieben, glaubend in Christus eingehen und seinen Gliedern einverleibt werden. Das ist der Glaube, den Gott von uns verlangt; und er findet nicht, was er verlangt, wenn er nicht gibt, was er finden will... Wer leben will, der weiß, worin und wovon er leben kann.

⁵ Hom 7, in Lev. Nach *Hans Urs von Balthasar*, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Wien 1956, 217.

Er trete hinzu und glaube. Er lasse sich einverleiben, um einverleibt zu werden . . . Fest halte er sich zum Leib; er lebe von Gott für Gott⁶.

Der so verstandene Glaube ist so radikal wie die Gabe des sich selbst gewährenden Gebers. Darin liegt seine Freiheit. Sie ist, wie nun in einer neuen Variante des Begriffs zu sagen ist, die Freiheit des Aufbruchs zu sich selbst, des Ausgreifens nach den letzten, dem durchschnittlichen Verhalten entzogenen Möglichkeiten. Wenn sich Jesus, wie in jeder seiner substantiellen Gewährungen, auch in der des Gottesreichs selbst ausgibt, muß der Glaube daran in der Bereitschaft bestehen, diese Gabe aller Gaben auch wirklich aufzunehmen. Und dazu bedarf es des Bruchs mit dem System der kategorialen Erwartungshaltungen, das sich wie ein Raster über das Entgegenkommende legt und nur das durchgelassen läßt, was den bereits vorliegenden Mustern und Dispositionen entspricht. Demgemäß läßt sich die im Glauben gewonnene Freiheit erneut als Freiheit zu . . . definieren, jetzt aber als Freiheit zu sich selbst und den je größeren eigenen Möglichkeiten.

Glaube als Verständigung

Einsichtiger wird das, wenn man den Glaubensbegriff in ein synchrones Verhältnis zum geistigen

⁶ In Joannem, tr. 29, 6 und 26, 13.

Zeitgeschehen zu bringen sucht, anstatt ihn, wie es meist geschieht, in den unzeitgemäß gewordenen traditionellen Aspekten zu belassen. Sie lassen sich am einfachsten mit den Bezeichnungen ‚Wagnisglaube‘ und ‚Gehorsamsglaube‘ charakterisieren. Da im ersten Fall auf jede rationale Auflichtung Verzicht geleistet wird, genügt es, die Synchronisierung im Fall des ‚Autoritäts -und Gehorsamsglaubens‘ in Angriff zu nehmen. Angegriffen werden muß aber eindeutig an den beiden Vokabeln, die den Glauben in einer für das heutige Denken geradezu unerträglichen Weise in den fatalen Anschein der Heteronomie rücken: Autorität und Gehorsam. Keinesfalls kann es bei diesem Versuch darum gehen, die beiden dem heutigen Bewußtsein unerträglich gewordenen Momente aus dem Glaubensvollzug herauszubrechen, da dieser sonst strukturell zerfiel. Als ein *Credere Deo Deum* ist der Glaube zweifach auf Gott bezogen: akkusativisch auf Gott als Objekt (*Deum*) und dativisch auf Gott (*Deo*) als die dafür bürgende Autorität⁷. Dem Glaubenden gegenüber tritt Gott somit mit seiner Wahrhaftigkeit für seine

⁷ Nach *E. Seiterich*, *Die Glaubwürdigkeitserkenntnis. Eine theologische Untersuchung zur Grundlegung der Apologetik*, Heidelberg 1948, 62, geht die der Antrittsenzyklika *Gregors XVI.* (*Mirari vos* vom 15. August 1832) entstammende Formel ursprünglich auf *Irenäus* (*Adversus haereses* IV, 6, 4) zurück, wo von der Unmöglichkeit, Gott ohne Gott zu erkennen (*sine Deo non cognosci Deum*), die Rede ist.

Wahrheit ein, so daß glauben soviel heißt wie: Gottes als der sich selbst verbürgenden Wahrheit ansichtig werden. Dieses reduplikative Moment verleiht dem Glauben eine ausgesprochene Zirkularstruktur. Das aber nähert ihn zugleich jener Erkenntnisform an, die geeignet ist, das mit dem Autoritätsgedanken aufgeworfene Problem entscheidend zu entschärfen: dem Verstehen⁸.

Anders als das sachbezogene Erkennen zielt das Verstehen auf die dialogische Mitteilung eines andern, die als solche stets den Charakter der Selbstmitteilung hat. Insofern beginnt es damit, daß es in einem Akt entgegenkommender Vorleistung dem andern die dialogische Selbstüber-eignung ermöglicht; und es endet damit, daß es im Mitgeteilten die Stimme des sich Mitteilenden vernimmt und in dieser wiederum ihn selbst als den lebendigen Sinngrund des Vernommenen. Nur im Wechselspiel von Bindung und Freiheit kommt es zu diesem Austausch. Wenn der Verstehensprozeß in Gang kommen soll, bedarf es zunächst der Vorgabe an den Redenden, die ihn als denjenigen akzeptiert, der etwas zu sagen hat. So wird er zur Autorität; Autorität jedoch von jener Art, die im Herrschen dient und davon lebt, daß sie sich aufgibt. In diesem Stirb und Werde gewinnt er die Freiheit zur überkategorialen

⁸ Zum folgenden siehe das Kapitel Die Verstehensstruktur des Glaubensaktes, in meiner Schrift: Glaubensvollzug, Einsiedeln 1967, 33—52.

Selbstübereignung, die sein Wort überhaupt erst möglich und — verständlich macht. Dem entspricht der Freiheitsgewinn des Vernehmenden. Die Bindung, in die er sich anfänglich begab, verfällt zugunsten jener Freiheit, die ihn im Mitgeteilten des Mit-Menschen ansichtig und innerwerden läßt. Denn der Sinn, den wir verstehen, ist letztlich keine abstrakte Struktur, sondern der uns einzig konforme Mensch, und somit die Sinnstruktur immer nur als spezifische Auslegung von Menschlichem. So stellt sich das Verstehen von beiden Seiten her als ein Ereignis der Freiheit dar: von seiten des Redenden, sofern er im Akt des Verstandenwerdens die Freiheit zu überkategorialer Selbstübereignung gewinnt; und von seiten des Verstehenden, sofern er durch die Sachstrukturen zum personalen Zentralgehalt vorstößt. Siegel der erreichten Freiheit aber ist der progressive Abbau der Autorität, die im gleichen Maß verschwindet, wie der hermeneutische Prozeß zum Ziel gelangt.

Glaube als Auferstehung

Den Rückweg zur Glaubenthematik gewinnt man am leichtesten anhand der dritten Teilantwort, die auf die Frage nach dem Sinn der Heilsbotschaft zu geben ist. Sie steht an zentraler Stelle im Römerbrief und lautet:

Wenn du mit deinem Mund Jesus als den Herrn bekennt und glaubst, daß Gott ihn von den Toten auferweckt hat, erlangst du das Heil (10, 9).

Wichtig für den hermeneutischen Kontext ist das zu Eingang geforderte Bekenntnis (*homología*), da die bekennende Bezeugung nur auf dem Boden verstehender Aneignung möglich ist. Von entscheidender Bedeutung ist jedoch die Gleichsetzung des Glaubensinhalts mit der Auferstehung Jesu. Das Heil erlangt nur, wer (wie in etymologischer Ausdeutung von credere zu sagen ist) sein Herz auf sie setzt, wer also seinen Glauben als einen Auferstehungsglauben versteht und vollzieht. Daß dem als Leitkategorie diejenige der Freiheit zugrunde liegt, wird zunächst von diesem Inhalt her ersichtlich. Denn mit der Formel ‚von den Toten auferweckt‘ ist die Vorstellung vom befreienden Heilswirken Gottes verbunden⁹. Es ist dieselbe Vorstellung, zu der sich auch die Pfingstpredigt des Petrus bekennt, wenn sie von dem in Todesbanden liegenden Jesus sagt:

Gott aber hat ihn auferweckt und von den Wehen des Todes befreit (Apg 2, 24).

⁹ Dazu die Untersuchung von *Reinhard Kratz*, *Auferweckung als Befreiung. Eine Studie zur Passions- und Auferstehungstheologie des Matthäus*, Stuttgart 1973 (Stuttgarter Bibelstudien, 65).

Weniger deutlich ist dagegen, daß im Sinn der Römerstelle dieselbe Leitkategorie auch den Glaubensvollzug bestimmt. Was von ihm gilt, ist durch die eingangs erhobene Bekenntnis-Forderung noch keineswegs abgedeckt. Vielmehr besteht der zentrale Vorgang darin, daß der Glaubende im Durchbruch durch die Todeszone Fühlung mit dem Auferweckten gewinnt. In ihm selbst muß Jesus auferweckt werden, wenn er das Heil erlangen soll. Insofern stellt sich der Glaube, wie es der Römerbrief zuvor bei der Ausdeutung der Taufe explizierte, als ein ‚Mitauferwecktwerden mit Christus‘ (6, 4) dar. Der Glaubende bleibt, so könnte man auch sagen, bei dem ‚toten Buchstaben‘ des Kreuzes nicht stehen; er überschreitet ihn vielmehr in die Lebenswirklichkeit des Auferweckten hinein. Eine frappierende Analogie zeichnet sich ab. Was vom Verstehensakt im allgemeinen zu sagen war, wiederholt sich hier, fast buchstabengetreu, bei der Explikation des Glaubensaktes. Das Verstehen, so könnte man geradezu sagen, ist der Regelfall des Glaubens, der Glaube seinerseits der Spezialfall des Verstehens. Beidemale geht es um einen in struktureller Hinsicht gleichen Vorgang: um die Gewinnung des Lebenden aus dem Toten. ‚Verständnis‘ im Vollsinn des Wortes gewinnen wir erst, wenn im Gitterwerk der sinnvermittelnden Sachstrukturen das lebendige Antlitz des Redenden selber aufscheint. Ebenso lebt der Glaube davon, daß ihm am Ende aller

hinweisenden Zeichen und Symbole der mit ihnen letztlich Gemeinte leibhaftig entgegentritt. Damit ist, deutlich genug, auch schon auf die entscheidende Differenz hingewiesen. Während sich das Verstehen mit einer bloß repräsentativen Begegnung begnügen kann, geht es im Glauben um die ‚Realpräsenz‘ des Auferstandenen. Zwar kann man die Auferstehung rechtens als ein hermeneutisches Ereignis bezeichnen; doch ist damit nur etwas über ihre Struktur, nicht jedoch über ihren Realitätsgrad ausgesagt. Man kann es mit einem mythologischen Vergleich verdeutlichen. Die von dem ‚Hermeneuten‘ Orpheus wiedergewonnene Eurydike hat die Oberwelt noch nicht einmal erreicht, als sie schon wieder, und jetzt unwiederbringlich, ins Schattenreich versinkt. Anders der Auferstandene und im Glaubensakt einem jeden, der sich ihm zuwendet, neu Auferstehende, von dem es heißt:

Wir wissen, daß Christus, von den Toten auferweckt, nicht mehr stirbt; der Tod hat keine Macht mehr über ihn. Denn durch sein Sterben ist er ein für allemal tot für die Sünde; sein Leben aber lebt er für Gott (Röm 6, 9 f.).

Dem mit dem Schlüsselwort ‚Auferstehung‘ angesprochenen Sachgewinn entspricht der im Glauben erzielte Selbstgewinn. Daß dieser ebenso sehr den Tatbestand der Ermächtigung wie den der Befreiung erfüllt, wird deutlich, sobald man

den Glauben konkret und inhaltsbezogen, als Auferstehungsglauben also, expliziert. Dann ergibt sich der Doppelbezug, auf den gerade auch die neueste Diskussion abhebt, nahezu von selbst¹⁰. Denn als Zeugnis bietet sich dann die mit einem Freiheitsruf einsetzende Frage-Trias des Ersten Korintherbriefs an, mit welcher Paulus seine apostolische Sendung auf sein Damaskuserlebnis begründet:

Bin ich nicht frei?

Bin ich nicht Apostel?

Habe ich nicht den Herrn Jesus gesehen? (9, 1)¹¹.

Nicht umsonst nennt die Trias die durch die Bindung an den Auferstandenen erlangte Freiheit an erster Stelle. Wer ihn zum Inhalt seines Glaubens und damit zum Lebensinhalt gewann, ist den Zwangsläufigkeiten des welthaften — und weltverhafteten — Daseins überhoben und auf den Boden jener neuen Lebenswirklichkeit gestellt, wo dienen soviel wie herrschen, hoffen soviel wie besitzen, lieben soviel wie sein besagt.

¹⁰ Dazu das der Entstehung des Auferstehungsglaubens gewidmete Heft 3 des 153. Jahrgangs (1973) der Theologischen Quartalschrift mit dem Hauptartikel von *Rudolf Pesch* und fünf Diskussionsbeiträgen.

¹¹ Zum hermeneutischen Kontext der Stelle verweise ich auf meinen Beitrag *Die Wahrheit der Auferstehung. Eine sprachtheologische Meditation*, in: *Hochland* 62 (1970) 193—201 und die einschlägigen Ausführungen meines Jesusbuchs *Der Helfer*, 229—234.

Dadurch wird die Freiheit des Auferstandenen auch zu der seinen. Das aber ist eine Freiheit, die nicht erkämpft und ertrotzt, sondern immer nur entgegengenommen wird: zugewendet durch den Liebesblick dessen, der von sich — zu uns sagt:

Ich lebe, und auch ihr werdet leben!

Siebente Vorlesung DER FREIRAUM KIRCHE

Im Blick auf eine Vielzahl von repressiven Strukturen und Tendenzen sollte man meinen, daß man von einer im Raum der Kirche bestehenden Freiheit nur im Optativ, nicht jedoch im Indikativ reden könne. Das trifft jedoch, selbst bei Verwendung strenger Maßstäbe, nicht zu. In ihrer jüngsten nachkonziliaren Epoche erwies sich die Kirche vielmehr, wie in diesem Umfang vielleicht noch niemals in ihrer Geschichte, als Raum des freien Gesprächs und Spielfeld eigenständiger Gestaltung. Daran gilt es festzuhalten gerade auch angesichts der um sich greifenden Tendenzen, den gewonnenen Freiheitsraum aufzuheben oder, sofern dies nicht gelingt, auf ein Minimum einzugrenzen. Denn im Kampf um das Gewonnene zählt lediglich das Faktum, nicht das Desiderat. Und dieses Faktum ist, gemessen an den repressiven Praktiken der vorkonziliaren Kirche, beträchtlich. Wie kaum einmal zuvor erfreut sich die Theologie der Freiheit zu kreativer, gegebenenfalls auch mundane Denkformen nutzender Forschung. Nach Jahrhunderten der Stagnation kam die Frage nach der zeitgerechten Liturgiegestalt erneut und auf eine, trotz ihrer

Verunklärung durch unbedachte Experimente, durchaus fruchtbare Weise in Fluß. Im Bereich der Seelsorge führte eine vergleichbare Dynamik zum Entwurf neuer, den gewandelten Verhältnissen angepaßter Modelle. Gleichzeitig kam es zu einer Vielfalt von Kontakten zu andern Religionen, Denominationen und religiösen Subkulturen, die in der vorkonziliaren Ära in dieser Form nicht denkbar gewesen wären¹.

In ihrem Gesamteffekt führten diese Tendenzen zu einer wahren Perichorese dessen, was vordem streng geschieden und als unantastbare Reservate gehütet war: zu katholischer Bibelfrömmigkeit, protestantischer Liturgiepflege und orthodoxer Öffentlichkeitsarbeit, so widerspruchsvoll und defizient sich das tatsächliche Ergebnis auch darstellen mag². Alles in allem gilt es somit doch bereits eine Position zu verteidigen, keine bloße Utopie. Die Frage ist nur, ob diese Position hinreichend ausgebaut ist, um verteidigt werden zu können. Und das ist, auf ihren Kern zurückbezogen, die Frage nach dem Maß der Freiheit, das der Kirche von ihrem Wesen her zugemessen ist und das als solches einer jeden ihrer Freiheitsgewährungen zugrunde gelegt werden muß.

¹ Für das erstere sei auf die im Zweiten Vatikanum bekundete Dialogbereitschaft gegenüber den außerchristlichen Religionen, für das letztere auf die positive Würdigung insbesondere der Jesuspeople- und der Pfingstbewegung verwiesen.

² Von einer derartigen Perichorese sprach erstmals meine Schrift Glaubensvollzug, Einsiedeln 1967, 29 f.

Die ersehnte Alternative

Wie vor allem die von *Maurice Blondel* entwickelte Immanenzmethode zeigte, gehört zu den Indikatoren dessen, was die Offenbarung an substantiellen Gehalten umfaßt, auch die kollektive Erwartung, die ihr die Menschheit entgegenbringt³. Die aus einem personalen Korrespondenzerlebnis aufsteigende Erwartung vieler sieht in der Kirche aber eindeutig die ebenso unerhoffbare wie unentbehrliche Alternative zu dem, worunter sie leiden. Frustriert durch den unmenschlichen Leistungsdruck einer selbstherrlich gewordenen, der Eigengesetzlichkeit ihrer Produktionsverhältnisse verschriebenen Gesellschaft, halten sie unwillkürlich Ausschau nach einem Asyl, das ihnen das Nachlassen des Drucks, die Beseitigung der Manipulation und das Ende der Funktionalisierung verspricht. Es spricht für die Legitimität des zu Unrecht von der Theologie vernachlässigten Emotionalen im religiösen Bereich, daß sich diese Erwartung zielsicher auf die Kirche richtet, und dies trotz des gegensätzlichen Anscheins, den ihre vielfache Durchdringung und Verfremdung durch gesellschaft-

³ Dazu die grundlegende Studie von *Eugen Seiterich*, *Wege der Glaubensbegründung nach der sogenannten Immanenzapologetik*, Freiburg 1938; ferner *H. Bouillard*, *Blondel und das Christentum*, Mainz 1963, besonders das 4. Kapitel: *Christliche Philosophie* (231—322).

liche Strukturen aufkommen läßt. Der Erwartungsinstinkt läßt sich davon nicht beirren, weil er es aufgrund des Korrespondenzerlebnisses besser weiß. Er appelliert, so gesehen, vom Erscheinungsbild an die von diesem überdeckte Möglichkeit, von den konkreten Äußerungen an das von diesen übertönte bessere Ich. Es ergeht ihm somit wie der Titelfigur im Gleichnis vom Zudringlichen Freund, der trotz der unwirschen Ablehnung, die er sich anfänglich einholt, um die schließliche Gewährung seiner Bitte weiß und darum weder abläßt noch aufgibt. Doch worauf bezieht sich dieser Appell? Was korrespondiert dem Asylbegehren auf seiten der Kirche?

Das öffentliche Geheimnis

Die erste und grundsätzliche Antwort kann nur mit Hilfe einer Verhältnisbestimmung von Kirche und Gottesreich gegeben werden. Die Kirche ist nicht das Gottesreich. Ebenso wenig behält jedoch die sarkastische Bemerkung *Alfred Loisy*s Recht:

Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Eglise qui est venue⁴.

⁴ *A. Loisy, L'Évangile et l'Église* (1902) 111. Die von Grière-Becker besorgte autorisierte Übersetzung nach der zweiten Ausgabe des Originals bietet die Stelle freilich in einer stark abgemilderten Form. Nach dem

Die Wahrheit liegt vielmehr in der dialektisch vermittelten Mitte der beiden Aussagen. Sie läßt sich auf die Formel bringen, die Kirche sei der weltzeitliche Vorgriff auf das Gottesreich und dieses das endzeitliche Werdeziel der Kirche. Wenn das zutrifft, ist eine aus dem Gesellschaftssystem völlig herausgelöste Kirche, wie sie von den charismatisch-schwarmgeistigen Bewegungen aller Jahrhunderte erträumt wurde, nicht real zu erwarten. Die Kirche der totalen Emanzipation aus den gesellschaftlichen Zwängen und Strukturen gehört in das Reich jener proleptischen Utopie, die sich erst im Eschaton realisiert, weil sie mit dem Gottesreich identisch ist. Der ‚Erdenrest‘ des Zwangs und der Repression ist von ihrer konkret-geschichtlichen Verwirklichung nicht wegzudenken. Was von ihr jedoch erhofft und gefordert werden muß, ist die Distanzierung von den gesellschaftlichen Implikationen, ohne die sie nicht auskommt, in denen sie aber auch nicht besteht. So paradox es klingt: im Akt dieser gegen den Sog der mundanen Systeme durchzuhaltenden Selbstunterscheidung bestünde der signifikanteste Erweis ihrer — partiellen — Identität

Satz „...denn Jesu Blick umfaßt nicht unmittelbar die Idee einer neuen Religion, einer zu gründenden Kirche, sondern stets die Idee des zu verwirklichenden Himmelreichs“ fährt der Text mit einem neuen Absatz fort: „Die Kirche war es, die entstand und sich durch die Macht der Tatsachen mehr und mehr außerhalb des Judentums ausbildete“: Evangelium und Kirche, München 1904, 156.

mit dem Gottesreich und damit, was dasselbe besagt, die Chance der Freiheit, die sie sich und den Menschen schuldet. So gesehen, besteht die der Kirche erreichbare Freiheit in ihrer Identität mit dem Gottesreich. Im gleichen Maß, wie sie sich dieser Identität bewußt wird und sich im Zug dieser Bewußtwerdung auf ihr endzeitliches Werdeziel bezieht, lockert sich der ihr durch die geschichtliche Situation auferlegte Gesellschaftskontext, so daß sie freiheitlich agieren und reagieren kann. Doch gewinnt sie die Freiheit nicht, weil sie sich aus den Gesellschaftsstrukturen löst; vielmehr ist der Ablösungsprozeß die Folge der bereits durch die Identifikation erreichten Freiheit. Frei ist die Kirche somit durch das, was sie ist, nicht aber aufgrund dessen, was sie unternimmt oder was mit ihr geschieht. Nicht als ob es auf diese Vorgänge nicht ankäme; doch scheint in ihnen die Freiheit nur auf, die sie zuvor schon durch sich selbst besitzt.

Die heimliche Freistatt

Die zweite und abschließende Antwort ergibt sich aus dem Hinblick auf diesen Besitzstand. Es ist die spezifische Leistung der paulinischen Ekklesiologie, die Sache der Freiheit aus dem Wesen der Kirche selbst und nicht erst aus deren Hinordnung auf das Gottesreich abgeleitet zu haben. Daß sie dazu kam, hängt ursächlich mit

der Differenz von dem verkündigenden Jesus zu dem verkündigten und geglaubten Christus zusammen, die den paulinischen Schriften nach dem ausdrücklichen Zeugnis des Zweiten Korintherbriefs bewußtseinsbildend zugrunde liegt:

So kennen wir von jetzt an niemand mehr nur auf irdische Weise; und wenn ihr selbst Christus auf irdische Weise gekannt haben solltet, kennen wir ihn jetzt nicht mehr so (5, 16).

Die damit angemessene Entwicklung weist unverkennbar das Stigma der Konzentration und Radikalisierung auf. Sie trägt auf ihre Weise der Identität Jesu mit dem von ihm verkündeten Gottesreich Rechnung. Darum verkündet Paulus nicht mehr das Reich, sondern Jesus und ihn als den Gekreuzigten. Darüber durfte das Moment seiner sozialen Selbstausslegung keinesfalls in Vergessenheit geraten. Wenn sie nicht unvollständig bleiben wollte, mußte die Kreuzespredigt Jesus demnach so aussagen, daß sie eine zuständige Verbindung mit ihm eröffnete. Diesem Erfordernis kam sie mit dem Entwurf der ekklesiologischen Bilder nach. Es ist kaum zufällig, daß gerade das überlieferungsgeschichtlich älteste von ihnen die Thematik der Freiheit am kraftvollsten intoniert. Hier, in der Kirchen-Allegorese des Galaterbriefs (4, 21—31), ist auch die Verbindung zur Kreuzespredigt ausdrücklich gewahrt. Richtet sie sich doch an die verunsicherten Galater, denen

Jesus „als der Gekreuzigte vor Augen gestellt“ worden war (3, 1). Ihnen wird im Blick auf die beiden Frauen Abrahams erklärt:

Hagar ist die Bezeichnung für den Berg Sinai in Arabien; ihr entspricht das gegenwärtige Jerusalem, das mit seinen Kindern in der Knechtschaft lebt. Das himmlische Jerusalem aber ist frei, und dieses Jerusalem ist unsere Mutter! (4, 25 f.)

Das heißt im Klartext appellativer Rede:

Christus hat uns befreit, und nun sind wir frei. Bleibt daher fest und laßt euch nicht von neuem das Joch der Knechtschaft aufbürden! (5, 1)

Die Kirche ist somit, paulinisch gesehen, der Ort, an welchem die von Jesus errungene Freiheit erfahrbar und wirksam wird. Sie ist der Ort der durch seine Liebe kompensierten und so um ihre Effizienz gebrachten Zwänge, der Ort der entmachteten Gewalten, der beseitigten Repressionen. Im Blick auf das personale Zerwürfnis, in welches ein Leben unter Zwang und Gewalt fast unvermeidlich gerät, könnte das sinngemäß auch heißen: sie ist der Raum der aufgehobenen Entfremdung⁵.

⁵ Dazu mein gleichnamiger Beitrag in *Ortskirche — Weltkirche*. Festgabe für Julius Kardinal Döpfner, hrsg. von *Heinz Fleckenstein*, Würzburg 1973, 304—324.

Die provokative Benennung

Der Sprachintention nach ist das mehr als nur eine ‚innere‘ Ortsbestimmung. Vielmehr will die Formel so von der Kirche reden, daß sie als der Freiraum fühlbar wird, der ein Entrinnen aus den gesellschaftlichen, den psychischen und zumal den selbst auferlegten Zwängen verspricht. In ähnlich insinuerend-evokativer Absicht hatte *Romano Guardini* zu Beginn der dreißiger Jahre das Wort vom ‚Erwachen der Kirche in den Seelen‘ geprägt⁶. Auch dieses Wort will weniger als Auskunft über das, was ist, verstanden werden, um so mehr jedoch als Aufruf zu etwas, das im Entstehen begriffen ist und wofür der Appell zu seinem Teil die formierenden Energien freizusetzen sucht. So gesehen ist das Guardini-Wort der frühe Vorgriff auf eine ‚konkrete Theologie‘, die aus der Engführung der theologischen Abstraktionen dadurch herauszukommen sucht, daß sie ihre Sache nicht nur informativ zur Sprache bringt, sondern so, daß diese mit der Information zusammen auch Anstöße zur Erfahrung des Gesagten gibt. Es liegt auf der Hand, daß gerade die heutige Ekklesiologie ohne derartige Anstrengungen nicht auskommt. Da die vielfach zu registrierende Distanzierung vom Phänomen Kirche in der Regel emotional, vor

⁶ *R. Guardini*, Vom Sinn der Kirche, Würzburg 1955, 19.

allem in Gefühlen der Enttäuschung und Frustration, motiviert ist, erscheint die Chance einer neuerlichen Identifikation entscheidend an die Möglichkeit positiver Phänomenfühlungen gebunden. Und das heißt: die Kirche muß wieder als Inbegriff der erfüllenden Daseinssicherung erfahren werden, wenn sie wieder vorbehaltlos geglaubt und als lebensbestimmende Realität akzeptiert werden soll. Es wäre illusorisch, wenn man die Hemmnisse übersehen würde, die sich einem derartigen Versuch entgegenstellen. Erfahrungen in der Kirche insinuieren, die diese als den zugleich distanzierenden und integrierenden Freiraum erweisen, heißt sprachintentional gerade gegen das angehen, als was die Kirche tatsächlich von vielen empfunden wird. Insofern steht die beabsichtigte Empirievermittlung vor der schwierigen Aufgabe, sich über den Schatten einer durchaus konträren Erfahrung hinwegsetzen zu müssen, um ihr Ziel doch noch, und sei es auch nur auf dem Weg anhaltender Gefühlskonflikte, zu erreichen. Entsprechend groß ist der von ihr zu erhoffende Gewinn. Schlägt sie doch eine erste Bresche in die Mauer der negativen Affekte, die, wenn sie nur einmal gebrochen ist, den Weg zu kollektiver Vollidentifikation freilegt.

Die erfüllte Provokation

Wenn die Formel auch nur als ein erster Schritt in Richtung auf die angezielte Konkretisierung der Theologie zu gelten hat, ist mit ihr doch um so sicherer etwas im Interesse einer ungleich näherliegenden Zielsetzung erreicht. Sie betrifft das Themenziel, die Provokation der Freiheit. Mochte davon im bisherigen Gedankengang auch noch so glaubhaft die Rede sein, so wird sie doch jetzt erst, im Wort von der Kirche als dem Raum der aufgehobenen Entfremdung, wirklich hörbar. Daß es thematisch anstatt um die Freiheit um die Kirche geht, steht dem nicht entgegen. Wie das Beispiel der Reich-Gottes-Verkündigung in der Sprachgestalt der Gleichnisse zeigt, wirkt bisweilen gerade das indirekte Sprechen besonders suggestiv, weil sein Sprach-Fluß von der vergegenständlichenden Tendenz thematischer Nennungen nicht behindert wird. Außerdem hat dieser mittelbare Freiheitsruf den Vorzug, daß er seine Sache nicht abstrakt, sondern in Gestalt einer konkreten Erscheinung zur Sprache bringt. Das heißt umgekehrt, daß die Formel von der Kirche nicht etwa um ihrer selbst, sondern um der Freiheit willen spricht. Das ist kein sachentfremdendes, vom Sinnziel wegführendes Reden; im Gegenteil: wenn die Kirche tatsächlich, mit dem Galaterbrief gesprochen, die freigeborene und damit Freiheit stiftende ist, führt ein Wort, das sie daraufhin anspricht, mehr als jedes andere in

ihre Wesensmitte hinein. Umgekehrt ruft dann aber in diesem Wort, sofern es nur substantiell vernommen wird, die Freiheit zu sich. Nicht deklamatorisch wie die Weisheit des Spruchbuchs, die an den Wegekreuzen und Stadttoren auftritt, um die Toren zu sich und ihrem Gastmahl einzuladen, sondern in der zugleich leiseren und eindringlicheren Sprache der Realität. Daß die Realität Kirche nicht ohne weiteres als die der Freiheit ersichtlich ist, hat, bei aller anfänglichen Irritation, einen eher tröstlichen Endeffekt. Denn eben dadurch wird deutlich, daß mehr Freiheit in dieser Welt der Zwänge und Repressionen ist, als es den Anschein hat. Es kommt nur darauf an, aus dem Stimmengewirr der Deklamationen und Parolen das Wort herauszuhören, mit dem sie immerfort zu sich ruft.

EXKURS ZUR GESCHICHTE DES
FREIHEITSVERSTÄNDNISSES
SEIT THOMAS VON AQUIN

Mit der Deutung des freien als des sich selbst angehörenden, zur Ursache seiner selbst gewordenen Menschen krönte *Thomas von Aquin* die bis auf die mittlere Patristik zurückreichende Freiheitsspekulation, die mit *Gregor von Nyssa* im Freien „ein getreues Abbild des königlich herrschenden Gottes“ erblickte (Große Katechese, c. 5) und mit *Nemesius von Emesa* in Fortführung dieses Ansatzes dafür eintrat, daß die ‚Urteilsfreiheit‘ den Menschen zum „Herrn seiner Taten“ erhebt (Über die Natur des Menschen: PG 40, 776 A). Hier fällt bereits die Vorentscheidung über den thomasischen Beitrag zur Geschichte des Freiheitsbewußtseins, der, mit einem Wortspiel ausgedrückt, in der Herleitung der Freiheit aus dem Bewußtsein und zumal aus dessen reflexiver Struktur (von *Thomas* mit der Modellvorstellung von der ‚Rückkehr des Geistes zu sich selbst‘ verdeutlicht) besteht. Wie die Wahrheit nur insofern erkannt wird, als sich unsere Vernunft „auf sich selbst zurückbeugt“, folgt auch der nach der Erfüllungsrufe im höchsten Gut strebende Wille im Durchgang durch die vorläufigen Wertziele einer in ihm selbst verlaufenden Bahn. Dabei scheint *Thomas* nach den Beobachtungen *Gustav Siewerths* in der Frage nach der Priorität der hier wie dort auftretenden Grundstruktur eine Zeitlang geschwankt zu haben. Dahin deutet jedenfalls der Satz aus den *Quaestiones disputatae de Malo*:

„Das Gute selbst ist, sofern es eine erfassbare Form darstellt, als eine Art Wahres vom Wahren umschlossen. Gleichzeitig ist aber auch das Wahre, sofern es Ziel einer vernünftigen Tätigkeit ist, vom Guten als einem Einzelgut umschlossen“ (VI c.). Seinem systembestimmenden Intellektualismus getreu entscheidet er sich in der Folge dann aber doch für die Priorität der Vernunftstruktur. Aus ihrer Zirkelgestalt erklärt sich ihm nun die reflexiv geschlossene Bahn der Willensbewegung. Freies Wollen besagt für ihn demgemäß: geistige Selbstergreifung im Medium des durch Werturteile vorgestellten Guten.

Ihren Engpaß hatte die intellektualistische (und zugleich von einem Seinsoptimismus getragene) Lösung in der Frage der Wahlfreiheit, die im Extremfall die Entscheidung zum Bösen ermöglicht. Sie gehört für *Thomas* weder zum Wesen der Freiheit noch zu einem ihrer Teilbereiche (*partes libertatis*), sondern zur Hinfälligkeit (*flexibilitas*) des als Kreatur vom Nichts durchsetzten Menschen, die ihn das Urgute nur ‚schwankend‘, im Hin und Her zwischen den Partikularzielen und in der Angefochtenheit durch nichtige Scheinziele, erreichen läßt. Demgemäß stellt sie sich ihrerseits als eine vom Urgrund abfallende Bewegung, als ein Modus menschlicher Hinfälligkeit also, dar. Man geht kaum fehl, wenn man diesen im Grund nihilistischen Erklärungsversuch der Wahlfreiheit mit der thomasischen Lösung des Individuationsproblems in Zusammenhang bringt. Während die materielle Substanz für *Duns Scotus* aufgrund einer ‚positiven Entität‘ (*entitas positiva*) — der *Doctor subtilis* spricht bisweilen auch vom Prinzip der *Haecceitas* — indivi-

duell konstituiert ist (Opus Oxoniense II, d. 3, q. 6, n. 9), wird nach der Auffassung des *Thomas von Aquin* die Geistseele umgekehrt erst durch die Materie als Individuationsprinzip zum konkret existierenden Einzelwesen (Summa theologica I, 3, 3). Es liegt auf der Hand, daß es sich bei dem thomasischen Modell um eine Verlegenheitslösung handelt, wie sie sich immer dort einstellt, wo eine abstrakte Konstruktion über die fehlende Erfahrungsbasis hinwegzutragen sucht. Was *Thomas* abgeht, ist eben jene Erfahrung des Eingewiesenseins ins Hier und Jetzt, die der skotistische Begriff der Haecceitas zur Sprache bringt. Sie ist entweder religiös oder dialogisch vermittelt. Das eine wurde *Duns Scotus* durch die zu seinen Lebzeiten rasch aufblühende und schon damals stark individualistisch geprägte Mystik nahegebracht, das andere durch das starke Gemeinschaftserlebnis des Franziskanerordens, dem er angehörte. Hätte sich auch *Thomas* diese zweifache Erfahrung des individuellen Bestimmt- und Bestätigtseins bei der Ausarbeitung der Individuationsproblematik zunutze gemacht, so wäre er von ihr vermutlich auf einen von dem seinen wesentlich verschiedenen Lösungsweg gewiesen worden. Wenn tatsächlich ein Zusammenhang zwischen dem Grund der Freiheit und dem Individuationsprinzip besteht, liegt eine positive Lösung ungleich näher. Dann hängt die Wahlfreiheit nicht so sehr mit der Notlage des Menschen zusammen, die ihn sein absolutes Bestimmungsziel immer nur über dessen endliche Selbstdarstellungen, von ihnen zugleich gefördert und abgehalten, an ihnen sich ebenso vorarbeitend wie vergreifend, erreichen läßt, als vielmehr mit der personalen Entscheidungs-

situation, die ihn, da er nie alles zugleich haben kann, zur Wahl zwischen dem einen oder dem andern nötigt.

Bis zur Einbeziehung des personalen Moments hatte die Bedeutungsgeschichte freilich noch einen weiten Weg zu durchmessen, der durch unterschiedliche Radikalisierungen des thomasischen Ansatzes markiert ist. Durch seine Absolutsetzung in den Monaden bei *Leibniz*, von denen eine jede die Autarkie des Universums ausdrückt (Monadologie, § 18); durch seine Zurücknahme in die kreative Macht des Subjekts bei *Fichte* (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, § 1) und in das Geheimnis der göttlichen Lebensdialektik bei *Schelling* (Das Wesen der menschlichen Freiheit). Als Radikalisierungsformen haben auch die Deutungen zu gelten, welche die Freiheit im existentialistischen Denken erfuhr. Bei *Sartre*, nach dem der im Nichts angesiedelte Mensch dem Zwang untersteht, sich selbst in freiem Selbstentwurf hervorzubringen, und insofern zur Freiheit ‚verurteilt‘ ist. Und bei *Heidegger*, für den der Mensch gleichfalls in der unumgänglichen Freiheit lebt, die Dinge ‚sein lassen‘ und aufgrund dieser Freigabe in ihrer seinshaften Bedeutung wahrnehmen zu können. Im Spannungsfeld beider Positionen drängt die von beiden auf je andere Weise verfehlte Intersubjektivität in den Vordergrund. Wo das wie bei den Vertretern des dialogischen Prinzips die Erörterung der Freiheit bestimmt, erscheint diese im Gegenzug zu den in der früheren Sinngeschichte dominierenden individualistischen Interpretationen nun primär als die Fähigkeit zur Sprengung der ‚Icheinsamkeit‘ (*Ebner*) und zur Selbstöffnung für das redende und liebende

Du (*Buber*). Was das Buberwort vom ‚aufblitzenden Gesicht‘ der Freiheit anspricht, entstammt dieser dialogischen Freiheitserfahrung. Daß diese Wahrnehmung, anders als im Analogfall der Wahrheit, erst zu geistesgeschichtlich so später Stunde erfolgte, hängt mit der langen Anlaufzeit zusammen, deren das dialogische Denken nach Recht und Praxis bedurfte. Daß sich die Antlitzgewahrung gleichwohl von langer Hand anbahnte, lehrt ein Blick in die Anfänge der hochscholastischen Freiheitslehre, wo *Albertus Magnus* die Ansicht vertritt, der zur vollen Wahl- und Aktionsfreiheit gelangte Mensch sei auf besonders ausgeprägte Weise „ein Bild Gottes“ (Summa theol. II, tr. 14, q. 91, m. 1). Wenn das auf den Freien zutrifft, dann in zumindest abgeleiteter Form auch auf das konsubstantial mit ihm zu denkende Medium Freiheit, so daß die formelle Schau ihres Gesichts nur noch als eine Frage der Zeit anzusehen ist.

NAMENREGISTER

- Alanus ab Insulis 81
 Albertus Magnus 187
 Aristoteles 84
 Augustinus 20, 77, 161 f.

 Bacon, F. 90 f.
 Badura, B. 91
 Balthasar, H. U. von 103,
 161
 Barth, K. 154
 Baudelaire, Ch. 47 ff.
 Bandler, G. 74
 Beethoven, L. van 88 f.,
 147
 Bengel, A. 76
 Benjamin, W. 47—50
 Beza 41
 Biser, E. 54, 70, 74, 104,
 128, 131, 139, 155, 164,
 169, 172, 178
 Blank, J. 41
 Bleickert, G. 69
 Bloch, E. 88
 Blondel, M. 98, 173
 Bornkamm, G. 34 f.
 Bouillard, H. 173
 Buber, M. 17 ff., 21, 30, 97,
 187
 Bultmann, R. 36—40, 119,
 144 f.

 Cato d. Ä. 76

 Cullmann, O. 140

 Dante 80 f.
 Delacroix, E. 48—52, 55
 Dibelius, M. 107
 Dieckmann, W. 62
 Dostojewskij, F. 25 ff., 31
 Duns Scotus 184 f.

 Ebner, F. 186
 Eichholz, G. 121
 Euripides 32

 Fichte, J. G. 186
 Fonvisina 27

 Gadamer, H.-G. 82
 Galilei, G. 68
 Goethe, J. W. 45, 101, 129
 Gregor XVI. 163
 Gregor v. Nyssa 183
 Guardini, R. 179
 Gutiérrez, G. 126

 Hahn, F. 139
 Hana, G.-G. 22
 Hartmann, N. 72
 Hegel, G. W. F. 21, 27, 44,
 69, 72, 79, 125, 154
 Heidegger, M. 75, 90—96,
 103, 186
 Heine, H. 69 f.
 Henrich, D. 16

- Herodot 33
 Hess, W. 89
 Heussi, K. 68
 Hoffmann, E. 90

 Ilting, K.-H. 44
 Irenäus von Lyon 163

 Jonas, H. 19, 39
 Jüngel, E. 41

 Käsemann, E. 111, 115 ff.
 Kaut, I. 15, 66, 69, 82
 Kelly, G. A. 79
 Kierkegaard, S. 72, 119,
 122
 Kratz, R. 166
 Krings, H. 85

 Leibniz, G. W. 186
 Lobkowicz, N. 21, 125,
 134
 Löwith, K. 75, 78
 Lohfink, G. 121
 Loisy, A. 174
 Lubac, H. de 144
 Luther, M. 68

 Machoveč, M. 112 ff., 137
 Marcuse, H. 121
 Metz, J. B. 74, 114
 Möller, J. 50

 Nemesius von Ernesa 183
 Nestle, D. 31 f.
 Nietzsche, F. W. 64 f., 155
 Nossack, H. E. 13, 31
 Novalis 77

 Origenes 144, 161

 Paulus 35—39, 143
 Perrin, N. 140
 Pesch, R. 169
 Philon 102
 Platon 32, 90 ff., 95, 100,
 103
 Plotin 101

 Rad, G. von 21, 29, 69
 Rosmini, A. 51

 Sartre, J.-P. 22, 50, 186
 Scheffczyk, L. 34
 Schelling, F. W. J. 186
 Schiller, F. 81
 Schlier, H. 107 f.
 Schnackenburg, R. 34, 40,
 53, 60, 87
 Schneider, R. 25
 Schubert, F. 65
 Schweizer, E. 88, 111
 Seiterich, E. 25, 163, 173
 Siewerth, G. 85, 183
 Sokrates 44
 Steinmetz, F. J. 36
 Stirner, M. 78

 Thomas von Aquin 84 f.,
 102, 183—187
 Thukydides 33

 Uhde, J. 65

 Vergil 80 f.

 Weinrich, H. 61

 Xenophon 33