

HAMBURGER UNIVERSITÄTSREDEN

27

# WAS HEISST FREIHEIT?

Rede

gehalten anläßlich der Feier des Rektorwechsels  
an der Universität Hamburg am 9. November 1960

von

D. theol. Dr. phil. Helmut Thielicke D.D.

ordentlicher Professor für Systematische Theologie  
Direktor des Seminars für Systematische Theologie  
und des Seminars für Sozialethik

1961

IM SELBSTVERLAG DER UNIVERSITÄT HAMBURG

Herr Bürgermeister,  
hochansehnliche akademische Versammlung!

Wenn ich heute die Ehre habe, in Dankbarkeit gegen das Werk meiner Vorgänger (und besonders Ihnen gegenüber, sehr verehrter Herr Prorektor Brunner) dieses hohe Amt zu übernehmen, so darf ich von dem Vorrecht Gebrauch machen, Ihnen Gedanken vorzutragen, die im Bereich unserer jüngsten Fakultät beheimatet sind.

Es gehört zu den ehrwürdigsten Elementen deutscher Universitätstradition, daß sie sich an der Idee der Freiheit orientiert. Sie liegt als normatives Prinzip – ausgesprochen oder unausgesprochen – jeder Diskussion zugrunde, die sich um die Verklammerung von Forschung und Lehre, von Bildungs- und Ausbildungsfunktionen, von Selbstverwaltung und Staatsaufsicht bewegt.

Wenn wir im Dezember stellvertretend für unsere Brüder jenseits des Eisernen Vorhangs die Hundertfünfzig-Jahr-Feier der Berliner Universität begehen, dann wird uns in der Festrede Hans Wenkes verdeutlicht werden, welche schöpferischen Impulse Männer wie Humboldt<sup>1</sup>, Schleiermacher<sup>2</sup> und Steffens<sup>3</sup> der Idee einer Frei-

<sup>1</sup> Vgl. Humboldts Programmschrift von 1810 „Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten zu Berlin“, in: Die Idee der deutschen Universität, Darmstadt 1956, S. 375 ff.

<sup>2</sup> Gelegentliche Gedanken über Universitäten im deutschen Sinn . . . , a. a. O. S. 275.

<sup>3</sup> Über die Idee der Universitäten, in: Philos. Bibl., Bd. 120, S. 205. Problematischer – jedenfalls dialektisch-indirekter – Fichte; vgl. dazu: Deduzierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt, in: Die Idee der dtsh. Univ., bes. § 30–33, S. 165 ff.; ferner S. 176 f.

heit entströmen ließen, die uns Kindern eines späteren und pragmatisch angekränkelten Jahrhunderts verlorenzugehen droht<sup>4</sup>.

Das Verständnis dessen, was Freiheit ist, stellt sich für unsere Generation in einer so bedenklichen Variationsbreite dar, daß man sich fragen kann, ob der Begriff nicht von einem völligen Sinnverlust bedroht sei. Die Spannweite, die er umgreift, reicht von der Hegel-Marxschen Definition, daß Freiheit als Einsicht in die Notwendigkeit zu bestimmen sei, bis zu Sartres Idee einer „totalen“ Freiheit, die sich der Begrenzung durch irgendeine Notwendigkeit gerade entrückt weiß.

Denn für Sartre ist der Mensch weder durch die Notwendigkeit einer sich entfaltenden Entelechie noch durch die Notwendigkeit einer gottgegebenen *essentia* präjudiziert, sondern er ist sich selbst zu freier Selbstschöpfung überlassen. Der von jedem *Nomos* entbundene Mensch ist so genötigt, die Freiheit Gottes zu usurpieren. Er existiert in der Imitation des Welterschöpfers und seines *actus purus*. Es ist eine verzweifelte Freiheit, die sich in der Angst, statt im Jubel der Befreiung äußert. Sie ist müde, indem sie beginnt, und nicht erst, indem sie sich verbraucht.

Irgendwo auf dieser Skala zwischen den Extremen Marx und Sartre sind unsere durchschnittlichen westlichen Freiheitsideale eingezeichnet. Sie sind in sich selbst wieder so variabel, daß sie sich schwer oder gar nicht zu einer Parole verdichten lassen, die uns Schwingen verleihen und mit jener Vollmacht ausrüsten könnte, die dem Druck der kanalisierten Freiheit im Osten zu trotzen vermöchte.

<sup>4</sup> Ich erinnere an Sätze wie die aus Humboldts Programmschrift von 1810, daß wahres Wissen nie in bloßer Fachausbildung zu gewinnen sei, sondern daß es „mit dem Geiste des Ganzen erfüllt sein müsse“ und daß Wissenschaft allein durch „Selbsttätigkeit“, d. h. eben durch Freiheit erzeugt werde. Denn nur die Wissenschaft, die aus dem Innern stamme und ins Innere gepflanzt werden könne, sei imstande, auch den Charakter umzubilden. (A. a. O. S. XV.)

Wir können aber nicht frei sein wollen, wenn wir nicht wissen, was Freiheit ist. Nur was Sinnerfüllung verleiht, kann thematischen Rang für unser Leben gewinnen.

Paul de Lagarde hat einmal gesagt: „Frei ist nicht, wer tun kann, was er will, sondern wer werden kann, was er soll.“<sup>5</sup>

Unser Verständnis der Freiheit ist deshalb mit Zersetzung bedroht, weil wir nicht wissen, was „wir werden sollen“, weil wir also unserer Bestimmung verlustiggegangen sind. Die Verworrenheit dessen, was wir mit Freiheit meinen, ist nur eine Spiegelung der Ungewißheit, was der Mensch sei. Denn die Freiheit, technische Mittel zu produzieren und anzuwenden, scheint direkt proportional zu der Unfreiheit zu wachsen, diese Mittel einem sinnvollen Telos einzuordnen. „Wir leben in einer Zeit vollkommener Mittel und verworrener Ziele“, hat Einstein einmal gesagt.

Daß im allgemeinen Bewußtsein die Freiheit tatsächlich zu dem Vermögen degeneriert ist, „zu tun, was man will“, und dann nur noch die Erlaubtheit bedeutet, Ansprüche an das Leben zu stellen und individuelle Rechte gegenüber der Gemeinschaft zu behaupten, wird an vielerlei Symptomen deutlich. Ich begnüge mich mit der Nennung eines einzigen:

In verräterischer Analogie zu mechanischen, also unpersönlichen Vorgängen wird Freiheit als der „Spielraum“ eigenen Tuns und Lassens begriffen, ohne daß Rechenschaft darüber verlangt oder gegeben würde, was hier gespielt wird oder was zu spielen ist. Erst dann, wenn dies mechanische Bild vom Spielraum humanisiert wird, d. h. wenn es deutlich wird, daß unsere menschliche Existenz den Raum bildet, in dem wir zum Spiele anzutreten haben und daß dieses Spiel seine Frist und in dieser Frist sein Telos hat, wird die Freiheit als Aufgabe sichtbar. Dann aber gibt sie zu erkennen,

<sup>5</sup> Deutsche Schriften, 2. Aufl., 1934, Bd. I, S. 79.

daß sie nicht nur ein Geschenk, sondern auch eine Last, daß sie nicht nur eine Chance, sondern auch Versuchung ist. Kein Wunder, daß Freiheit darum längst aufgehört hat, als Ideal gepriesen zu werden (außer bei Festreden, die das Pathos nicht mit der Elle messen). Unzählige würden heute statt des Liedes „Freiheit, die ich meine“ lieber und vor allem ehrlicher singen: „Es ist eine Lust, Funktionär, es ist eine Lust, bloßer Ausführer zu sein.“ Sie würden allenfalls mit Sartre sagen, daß wir zur Freiheit „verurteilt“ seien und daß es unser Los ist, ihre Last zu tragen. Vielleicht ist Sartre ja in manchem ein giftiges Insekt; aber wenn es so sein sollte, dann scheidet dieses Insekt wenigstens eine Art Heilgift ab, das gegen ein gewisses Pathos von Freiheitsgedröhn immunisiert. Denn wir sind mit Eifer dabei, die Last der Freiheit von unsern Schultern zu wälzen. Unsere Behörden wissen etwas von dem permanenten Begehren der Beamten, „Richtlinien“ zu empfangen – sogar für den Unterricht in neuester Geschichte –, damit man gedeckt sei und vom Wagnis eigener Entscheidung keinen Gebrauch machen müsse. Die Gerichte, die mit der Bereinigung unserer jüngsten Vergangenheit befaßt sind und rechtlich definierbare oder rechtlich undefinierbare Mörder vor ihren Schranken haben, erhalten als stereotype Antwort, man habe auf Befehl gehandelt.

Gewiß hatte man ein Ethos: Es war der Gehorsam gegenüber der Freiheit des Stärkeren, des Befehlenden; aber es war nicht die Inanspruchnahme eigener Freiheit, die den Gehorsam selbst zur Frage gemacht hätte. Die Degeneration dieses Ethos bestand darin, daß es von einer personalen Entscheidungsverantwortung zu einer instrumentalen Ausführungsverantwortung abgesunken war. Wo die Last der Freiheit abgewälzt wird – und genau das ist hier geschehen! –, ist Treue nur noch Richtlinien-Treue, ist das ein-

zig verbleibende Gesetz nur noch das des geringsten Widerstandes, und ist der Funktionär – oder besser, damit ich keinen Berufsstand verletze (was mir fern liegt): der Funktionierer – das willenlose Molekül im Kollektiv, weil das Kader nur aus Kadavern ehemaliger einzelner besteht. Was wir in Zeiten von dichterem Substanz als Persönlichkeit bezeichnen, ist zu einem Individuum a. D. geworden.

Darum ist es kein Wunder, daß das so reduzierte Freiheitsbewußtsein gegenüber mancherlei Attentaten und Unterwanderungen von außen her sehr labil ist. Früher sah man in der Omnipotenz des Staates die wesentliche Bedrohung der individuellen Freiheit. Aber diese Bedrohung war zugleich eine Art schöpferischer Provokation, die zur Behauptung der Freiheitsrechte trieb. Das lag vor allem, meine ich, daran, daß die Omnipotenz des Staates ein klarumrissenes Gegenüber bedeutete, auf das man zu reagieren vermochte. Heute wird die durch Nichtgebrauch lahm gewordene Freiheit zusätzlich durch unterschwellige Beeinflussungsmethoden ausgeschaltet, die mit Hilfe psychoanalytischer Tests entwickelt werden. Das personale Entscheidungszentrum wird durch diesen Trick, dessen sich vor allem gewisse Werbemethoden bedienen, gleichsam umgangen und unwissentlich ferngesteuert.

Der Konsument wird außerstande gesetzt, selbst ein banales Waschpulver in Freiheit wählen zu können. Denn seine Anpreisung („Das strahlendste Weiß meines Lebens“) vollzieht sich etwa auf dem Bildschirm in einer so mystischen Ekstase, daß die Konsumentin plötzlich ein neues Leitbild ihres Lebens, daß sie die platonische Idee von „Weiß“, daß sie das Weiße an sich entdeckt zu haben meint. Gegenüber dieser mythischen Lebenserfüllung ist das Thema „Waschpulver“ längst in wesenlosem Schein zerronnen. Der Appell, sich dem „Hauch der großen Welt“ durch eine Tabak-

marke auszusetzen oder durch ein Automodell den Neid der Nachbarn zu erregen, haben so etwas wie eine Konsumideologie erzeugt, die analog allen andern Ideologien den konkreten Gebrauch der Freiheit blockiert. Was aber gegenüber Waschpulvern und Zigaretten und damit gegenüber der Banalität des Alltäglichen ohnmächtig zu machen weiß, wird als Macht der Depotenzierung auch gegenüber den Entscheidungsfragen von Rang erfolgreich sein.

Wie sollen wir angesichts dieser *confusio hominum* das Wesen von Freiheit verstehen, wenn es in derart vielen Bedeutungsgehalten schillert und von allen Seiten bedroht erscheint?

Lassen Sie mich ausgehen – das soll wieder eine Erinnerung an die Gründung der Berliner Universität sein – von einer formalen Bestimmung Henrik Steffens aus seinen Vorlesungen über die Idee der Universitäten: „Frei nennen wir, was sich selbst in innerer Übereinstimmung mit seiner Natur befindet.“<sup>6</sup> Bei der Interpretation dieses Wortes brauchen wir uns nicht mit der Frage aufzuhalten, was hier „Natur“ heißt. Es mag genügen, festzustellen, daß damit ein negatives und ein positives Moment ausgesagt werden soll:

Der verneinende Sinn des Begriffs besagt, daß Freiheit nur möglich sei, wenn das Ich in eigener Spontaneität handelt, wenn es also nicht Objekt fremder Willensimpulse und insofern eines *heteros nomos* ist. Der Imperativ „Tue dies!“ und „Tue das!“ würde in diesem Sinne Inhalt einer Außensteuerung und damit eines Oktroy sein, der das Ich in eine funktionale Abhängigkeit verstieße und ihm so die Freiheit der Selbstverfügung nähme. Wir wissen, welche Bedeutung

<sup>6</sup> Philos. Bibliothek, S. 263. Vgl. auch: „Die Selbstbestimmung ist die innere Wurzel unseres Daseins, und wo sie verschwindet, hören wir auf, innerlich zu sein“, a. a. O. S. 236.



diese Negation in Kants Autonomielehre gewonnen hat. Das positive Element in Steffens Natur-Begriff besagt, daß das Vermögen der Freiheit nur virulent zu werden vermag, wenn es sich auf Selbstverwirklichung bezieht. Dabei kann es offenbleiben, ob das Telos der Bestimmung, das in dem Begriff Selbst eingeschlossen ist, im Goetheschen Sinne die Entelechie und also die „geprägte Form“ ist, die „lebend sich entwickelt“, ob es im idealistischen oder romantischen Sinne die Idee der „Menschheit“ oder ob es die christlich verstandene „Gotteskindschaft“ ist.

Die formale Analogie in allen diesen Formen freier Selbstverwirklichung ist jedenfalls die, daß Freiheit sich nur innerhalb bestimmter Bindungen aktualisiert und daß darum das Geheimnis dieser Zuordnung von Freiheit und Bindung das „Thema Nr. 1“ in jeder Art von Freiheitslehre bedeuten muß.

Um sogleich die Gegenprobe auf diese These zu machen: Die Bindungslosigkeit einer Freiheit, die uns nur erlaubt, zu tun, was wir wollen, wäre offenbar nur die Tarnung einer dezidierten Unfreiheit: Denn sie würde uns dem Gesetz des geringsten Widerstandes und also wieder einem freiheitsberaubenden Gesetz unterwerfen. Wir würden dann nämlich von den stärksten Kräften getrieben werden, die in uns wirksam sind, z. B. vom Willen zur Macht oder vom Sexus, und würden damit einer anonymen Hörigkeit unterworfen. Der Weg in die Fremde, den Jesu Gleichnis vom Verlorenen Sohn beschreibt, ist in diesem Sinne der Weg aus der Bindung des Vaterhauses in die Bindungslosigkeit der grenzenlosen Selbstverfügung. Aber sie endet charakteristischerweise am Schweinetrog und in einem extremen sklavischen Getriebenwerden. Sie endet also in einem Gegenbild der Freiheit. Sie ist dieses Gegenbild.

Die wirkliche Freiheit dagegen, daß man nämlich „werden darf, was man soll“, ist nur als eine bestimmte Form von Bindung zu definieren, so gewiß ja das, was man soll, eine Bindung und gar nichts anderes als eine Bindung darstellt. Die Fesseln des Unfreiseins werden primär nicht durch Befreiung von Banden gesprengt, sondern durch das Eingehen in eine echte und unser Dasein tragende Bindung. Unfreiheit und Freiheit unterscheiden sich deshalb nicht voneinander wie Gebundensein und Bindungslosigkeit, sondern wie falsche und wahre Bindung.

Das hat niemand anders als Kant zum Ausdruck gebracht, wenn er das Bewußtsein der Freiheit dadurch begründet sein läßt, daß wir von dem unbedingten „Du sollst“ des praktischen Logos wissen. Weil das Zielbild des menschlichen Seins uns mit einem unbedingten und kategorischen Anspruch bedrängt, wissen wir um die Verpflichtung, dieses Zielbild zu ergreifen, und damit auch um die Freiheit, es ergreifen zu können. Das drückt Kant mit seinem Axiom „Du kannst, denn du sollst“ aus.

Wir können auch so sagen: Die Bindung an das Ziel der Selbstverwirklichung „ermächtigt“ mich zur Freiheit. Dem Vermögen, frei zu sein, liegt deshalb ein Akt der Ermächtigung zugrunde. Dasjenige, was mich so ermächtigt, frei zu sein, ist weltanschaulich überaus verschieden: Bei Kant ist es der praktische Logos, der mir die Ausrede nimmt, als kausalgebundenes Wesen ihm nicht folgen zu können, der mich also – so paradox das auch klingt – zur Freiheit zwingt. Für den Christen entsteht die Freiheit – im Unterschied zur Versklavung unter das Gesetz – dadurch, daß ich zu mündiger Kindschaft ermächtigt werde und zu wollen lerne, was Gott will. Die Freiheit wird hier zur freien Spontaneität der Liebe.

Immer aber beruht Freiheit auf solcher Ermächtigung, die ich vom Zielbild meines Lebens und Tuns, die ich also – mit einem sehr präzisen Begriff umschrieben, von meiner Bestimmung empfangen.

In dieser Gebundenheit an sein Telos – und erst sekundär in seiner Freiheit, es ergreifen zu können – äußert sich die Qualität des Humanen gegenüber dem Tierischen. „Bei dem Tier und der Pflanze“ – so sagt Schiller und genau entsprechend auch Herder<sup>7</sup> – „gibt die Natur nicht bloß die Bestimmung an, sondern führt sie auch allein aus“, pflanzt also ihren Kreaturen einen freiheitslosen Automatismus ein. „Beim Menschen aber gibt die Natur bloß die Bestimmung an und überläßt ihm selbst die Erfüllung derselben“, bindet sie damit also an die freie Selbstzuordnung gegenüber dem gebotenen Telos.

Wir dürfen deshalb sagen, daß humane Freiheit immer gebundene Freiheit ist. In diesem Sinne besitzt sie eine ethische und eine ästhetische Variante:

Denn auch der Dichter realisiert ja das Äußerste an Freiheit nur so, daß er Sinn in „gebundener“ Sprache aussagt. Der Plastiker tut es, indem er sich an gegebenes und die Willkür beschränkendes Material bindet; und der Maler reduziert die Beliebigkeit des Gestaltens durch den Rückgriff auf begrenzende Farben, Formen und kompositorische Ausgewogenheiten. Gerade die Unbegrenztheit des Aussagematerials würde die Freiheit seines Könnens ins Leere verstoßen. Darum ist der Satz, daß sich in der Beschränkung der Meister zeige, eine verschlüsselte Aussage über das Verhältnis der Freiheit zu der sie ermöglichenden Bindungsmacht.

Wer darum eine Philosophie der Kunst betreiben oder wer Aussagen über das Wesen von Freiheit überhaupt zu machen wünscht – sie sei ethisch, ästhetisch oder religiös verstan-

<sup>7</sup> Vgl. H. Thieli cke, Theologische Ethik, 2. Aufl., Bd. I, § 796 f.

den –, wird dazu nur imstande sein, wenn er den Sinn jener Bindungsmacht anspricht, die der Freiheit korrespondiert und gleichsam das Patronat über sie besitzt.

Hierbei zeigt sich nun, daß die Bindungsmacht von sehr ambivalenter Struktur ist. Und ich meine, es komme viel darauf an, ihre innere Dialektik zu erfassen. Diese läßt sie von gegensätzlichen Polen bewegt sein.

Die extremen Möglichkeiten, die ihr innewohnen, haben K a n t dazu bewogen, die Einheit jener Bindungsmacht aufzulösen und einen Antagonismus z w e i e r Mächte aus ihr zu machen:

Auf der e i n e n Seite steht die den Menschen binden wollende Naturkausalität. Sie wirkt sich ethisch dahin aus, daß der Mensch einem eudämonistischen Getrieben-sein und damit dem Automatismus sinnlichen Begehrens überlassen zu sein droht. Auf der a n d e r n Seite steht der Anruf des praktischen Logos, der ihn zur F r e i h e i t gegenüber der Naturkausalität verordnet.

Das, was wir als Bindungsmacht bezeichnen, zerlegt sich hier in ein heterogenes Gegenüber von Pflicht und Neigung, das keine Identität des Bindenden mehr zu erkennen gibt. So tritt die Bindungsmacht antagonistisch e i n m a l als das Knechtende und d a n n als das Ermächtigende, als das Bindende und als das Lösende, als Infragestellung und als Bestätigung des humanum auf.

Schiller hat mit seiner Idee der „schönen Seele“ diesen Antagonismus wieder aufzuheben und die Identität der Bindungsmacht aufs neue zu sehen gesucht, indem er Pflicht und Neigung in der Notwendigkeit des Spontanen miteinander versöhnte und sich im übrigen durch spitzige Epigramme über Kants Dualismus lustig machte.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> „Gerne dien’ ich den Freunden; doch tu’ ich es leider aus Neigung. Und so wurmt es mich denn, daß ich nicht tugendhaft bin.“ Ausführlicheres dazu: H. Thielicke, Theol. Ethik, 2. Aufl., Bd. 1, § 228 ff.

Obwohl nun Kants Dualismus immer wieder als eine säkulare Spiegelung des christlichen Ethos verstanden worden ist, so bin ich der Meinung, daß sich die theologisch erregendste Form des Freiheitsproblems (man erlaube mir einmal diese etwas emotionale Ausdrucksform) dort ergibt, wo die Bindungsmacht sowohl Freiheit wie Notwendigkeit gemeinsam umfängt und sie als zwei Aspekte desselben und Identischen erscheinen läßt.

Ich nenne für dieses Verständnis der Bindungsmacht drei exemplarische Fälle: nämlich erstens die entelechische, zweitens die tragische und drittens die marxistische Form der Einheit von Freiheit und Notwendigkeit.

1. Die entelechische Verbindung von Freiheit und Notwendigkeit ist, wenn ich das so ausdrücken darf, das Spezialthema Goethes. Die geprägte und lebend sich entwickelnde Form ruft die Freiheit an, insofern sie sich nicht nur naturgesetzlich entwickelt, sondern gleichzeitig von dem Imperativ „Werde, was du bist“ gefordert wird. Die Ananke steht hier nicht, wie bei Kant, der Freiheit gegenüber, sondern geht in sie ein, um den Menschen wollen zu lassen, was er ist, und damit Wille und Gesetz zu jener Einheit zu verschmelzen, wie sie ähnlich auch in Hegels Lehre von der List der Vernunft oder in Fichtes Lehre vom Genius waltet. In der Umschreibung durch astrologische Symbole heißt es in den orphischen Urworten:

Da ist's denn wieder, wie die Sterne wollten:

Bedingung und Gesetz und aller Wille

Ist nur ein Wollen, weil wir eben sollten.

In die Sprache mephistophelischer Ironie übersetzt, heißt das: Der Freiheit des „Werde, was du bist“ ist die Ananke einverwoben: „Du bleibst doch immer, was du bist“ (so heißt es in der Studierzimmerszene).

Ausgerechnet diese Verschlingung von Freiheit und Notwendigkeit ist nun, wenn Sie mir den Ausdruck gestatten, der erste Hauptsatz jener Anthropologie, die Luthers Rechtfertigungslehre zugrunde liegt. Denn das, was er das *servum arbitrium* (den „geknechteten Willen“) nennt, ist von Haus aus nicht eine aus der Transzendenz einwirkende Determination, sondern es ist Ausdruck dieser Gebundenheit des Menschen an sich selbst. Sein Tun und Lassen, seine *bona opera* und selbst das faustische Bemühen um den Überstieg seiner selbst machen es nicht möglich, die Existenzbasis real zu verändern, sondern spielen sich auf dieser Basis ab. Sie sind wie ein Wellenspiel über unveränderlichem Grunde. So heißt es in *De servo arbitrio*: „Hinc fit, quod . . . velit, cupiat, faciat taliter, qualis ipse est“ (WA 18, 709). Also: So kommt es, daß der Mensch in der Weise will, begehrt und handelt, wie er selber seiner Art nach ist. Selbst eine etwa erreichte ethische Perfektion seines Tuns kann ihn nicht verändern, sondern drückt ihn nur aus.

Anders gesagt: Wir können uns in unserem Tun nur objektivieren, aber nicht transzendieren. Zwischen dem Sein des Menschen und seinem Tun waltet eine *necessitas*, die durch keine Intervention des Willens auszuschalten ist. Wo diese Intervention in Gang gesetzt wird, ereignet sich keine Selbstüberbietung, sondern dort entsteht Titanismus; da intensiviert sich also das gegebene Wesen nur zu äußerster Verdichtung. Denn – wieder ein Zitat – „nicht gute Werke machen einen guten Mann, sondern ein guter Mann gute Werke“.

Ohne diese anthropologische Voraussetzung ist es nicht zu verstehen, daß die reformatorische Rechtfertigungslehre die These „Allein aus Gnaden“ vertritt. Diese These lebt von der Prämisse, daß das Sein des Menschen den Primat über sein Wollen besitzt und nicht umgekehrt. Insofern ist der

Mensch in seiner eigentlichen und letzten Lebensthematik hilflos, da sein Wollen wie im Zirkel immer in die gegebene Existenzsituation zurückläuft und darum in religiösen, weltanschaulichen und ethischen Formen der Selbstbestätigung enden muß.

Eine Befreiung aus diesem zirkulären Irrlauf wird nur möglich, wenn ein anderes Sein geschenkt wird, das dann seinerseits auch ein neues Wollen aus sich heraus setzt. In der Terminologie, die ich bisher gebraucht habe, heißt dies aber nichts anderes als dies: Die alle Freiheit umgreifende Bindungsmacht wird verändert. An die Stelle notwendiger Selbstverwirklichung, d. h. an die Stelle der Verknechtung durch das alte adamitische Selbst tritt die neue Notwendigkeit, wie sie der Kindschaft, wie sie der Spontaneität der Gottesliebe eignet. Denn der Liebende ist gerade insofern frei, als er sich der Notwendigkeit des Liebens hingibt. Die neue Bindung unserer Existenz, die keine ktisis, die zur Liebe befreit ist, läßt das menschliche Herz wollen, was das Herz Gottes will. Theologisch ausgedrückt heißt dies, daß die Bindungsmacht nicht mehr „Gesetz“ ist – denn dieses hält den Menschen bei sich selbst fest und intensiviert nur sein Sosein –, sondern das „Evangelium“ von der freien Kindschaft. Denn Kindschaft schenkt die freie und notwendige Spontaneität der Liebe.

2. Für den zweiten Typus der Verschlingung von Freiheit und Notwendigkeit steht die Tragik repräsentativ. Wenn Ödipus seinen Vater erschlägt und mit seiner Mutter Inzest begeht, dann beruht das nicht auf Schuld im Sinne einer moralischen Fehlentscheidung, sondern dann geschieht es im Vollzug einer unausweichlichen moira, die Schuld und Schicksal kongruent werden läßt, ohne daß die Einmündungsstelle, in der das eine in das andere übergeht, objek-

tivierbar wäre. Ganz entsprechend waltet in der Orestie über dem Hause Agamemnons „des Hauses grimmer alter“ Dämon, der Klytämnestra zu ihrer Blutschuld zwingt, während der Chor ihr gleichzeitig die Möglichkeit nimmt, sich auf das entführende Geschick zu berufen und damit zu entschulden. Er akzentuiert nicht den Schicksals-, sondern den Schuldaspekt ihrer Tat und versteht sie im Sinne der „Jemeinigkeit“: Dein ist die Tat, kein Zeugnis spricht dich frei von dem Morde. Nein. Nein. Nur Mithelfer der Untat sind die Sünden der Väter.

Die tragische Verschlingung von Freiheit und Notwendigkeit ist nicht ohne ihre mythischen Hintergründe zu begreifen, wie sie in bestimmten kosmogonischen Vorstellungen zum Ausdruck kommen: Die Welt – besonders kraß übrigens in der germanischen Mythologie – ist aus fluchbeladenem Stoff gemacht; präexistente Götter- und Titanengeschlechter haben ihr einen Fluchstoff eingestiftet und sie mit einer vorweltlichen Hypothek belastet, die sich nun geschichtlich auswirkt, die gleichsam virulent wird. (So ist es etwa bei der Vorstellung, daß die Welt aus der Leiche des erschlagenen Riesen Ymir gemacht sei.) Das, was der Mensch in Freiheit tut, ist deshalb umschlossen durch jene Notwendigkeit, mit der sich das kosmogonische Material entfaltet und kooperierend in das menschliche Tun eingeht.

Darum ist das tragische Ich stets von jener hintergründigen Zweideutigkeit, die der Dialog Klytämnestras mit dem Chor sichtbar werden läßt: Es ist bewirkendes Subjekt der Schuld und ist zugleich Opfer der Zwangsläufigkeit; es muß auf sich selbst und kann doch zugleich von sich weg zeigen. Der amor fati, jener letzte Gehalt tragischer Katharsis, sieht darum die Lösung des ausweglosen Problems in dem Bekenntnis zu dem bewirkenden Geschick und zu jener Kongruenz von Schuld und Schicksal, Freiheit und Zwangs-



läufigkeit, die den Helden mit der Herausforderung des Kosmos aussöhnt. So wird Ödipus der Heilige in Kolonos. Die christliche Antithese zur Tragik – denn um nichts Geringeres handelt es sich hier – zersprengt diese Schuld-Schicksals-Kongruenz dadurch, daß sie neben die anthropologische Prämisse der Rechtfertigungslehre – nämlich neben den Vorrang des Seins vor dem Tun – nun noch eine kosmogonische Voraussetzung stellt:

Diese Voraussetzung besteht in der Lehre von der *creatio ex nihilo*, von der Schöpfung aus dem Nichts. Die Pointe dieser Lehre liegt darin, daß das Schöpfungswerk Gottes sich nicht eines vorgegebenen und belasteten Materials bedient, das er dann zum Kosmos formte. Insofern gibt es keine Analogie zwischen dem Schöpfungstun Gottes und dem Werk eines menschlichen Technikers. Der hebräische Ausdruck „*barah*“ ist deshalb ein *terminus technicus*, der nur dem Schöpferhandeln Gottes vorbehalten ist.

Ist aber die Schöpfung so als *creatio ex nihilo* verstanden, dann kann sich der in Schuld verstrickte Mensch nicht mehr auf die Webfehler des Schöpfungsmaterials berufen. Ihm ist das Pathos des tragischen Opfers verwehrt. Da er im Hinblick auf seinen Ursprung außer sich nur das Nichts weiß, ist sein Versuch, sich „abzuleiten“, *a limine* schon gescheitert. Er kann sich nicht als *effectus* einer außerhalb seiner liegenden *causa* interpretieren. Der Versuch, das doch zu tun, enthält die Intention, Schuld in Schicksal zu verwandeln und die Last verantwortlicher Freiheit in die entschuldende Notwendigkeit eines Prozesses aufzulösen.

Darum ist die *creatio ex nihilo* eine mythische Chiffre dafür, daß der Mensch ganz und ungeteilt „Ich“ zu sich sagen muß und daß er auf sein Selbst fixiert ist.

Die kosmogonische Voraussetzung der Rechtfertigungslehre läßt sich deshalb so formulieren:

Ich habe mich aus den Händen Gottes empfangen, und zwar exklusiv, d. h. ohne partnerschaftliche Mitwirkung der Weltelemente; darum habe ich mich auch so zurückzugeben, wie ich mich empfangen habe. Die Feststellung, daß ich das nicht kann, daß ich mich eben nicht in der empfangenen Ursprünglichkeit „zurückzumelden“ vermag, legt mich auf die gleiche Seinslage fest, die wir als Ausgangspunkt der Rechtfertigungslehre feststellten: Ich bin der Freiheit, ich selbst zu sein, verlustig gegangen; es gibt einen Bruch in der Urbeziehung von Mensch und Gott, einen Verlust an „Frieden“, den auszuräumen ich nicht die Freiheit besitze. Die Befreiung zu einem neuen Sein-können muß von der andern Seite kommen. Es geht um die Freiheit der Gnade und damit um den Frieden, den die Welt nicht zu geben vermag.

3. Es ist nun drittens noch jenes Problem anzusprechen, das durch die marxistische Synthese von Freiheit und Notwendigkeit angesprochen wird. Hier werden unserer Generation Auseinandersetzungen von schicksalhafter Wucht abgefordert. Ich muß mich darauf beschränken, das Thema zu präzisieren, das uns als Denkaufgabe gestellt ist und das zugleich den Auftrag zu elementaren Entscheidungen – politischer und existentieller Art – enthält.

Wolfgang Leonhard berichtet in seinem berühmt gewordenen Buch „Die Revolution entläßt ihre Kinder“ von dem eigenartigen Eindruck, den die Freiheitsproklamationen der westlichen Presse auf die jungen Funktionäre bolschewistischer Parteihochschulen gemacht hätten. „Für uns“, so sagt er (S. 331), „war Freiheit die Einsicht in die historische Notwendigkeit. Da wir die einzigen waren, die auf Grund wissenschaftlicher Theorien diese Einsicht hatten, waren wir frei, während die Menschen im Westen, die diese wissenschaftliche Theorie nicht besaßen und damit der geschicht-

lichen Entwicklung unwissend und hilflos gegenüberstanden, ja zum Spielball dieser Entwicklung wurden (trotz ihrer Freiheitsproklamationen), unfrei waren.“

Anders ausgedrückt: Der Westen versteht unter Freiheit das Vermögen, „zu tun, was man will“, ahnt aber nicht, welche geheimen Steuerungskräfte der Geschichte seine vermeintliche Freiheit durchwirken und sie damit zur Illusion machen.

Man wird die Ernsthaftigkeit dieser Infragestellung nicht überhören können. Würden wir sie mit dem bloß konfessorischen Hinweis beantworten, wir verträten eben den freiheitlichen way of life des Westens, so wäre das hohles Pathos. Es erschreckt mich, wenn ich das Geräusch dieser klingenden Schellen immer wieder unter uns höre. Sie sind die Signale einer beklemmenden Sicherheit, die am Rande des Abgrunds nicht nur unangemessen, sondern bedrohlich ist. Hier ist uns die Anstrengung des Gedankens aufgegeben.

Was bedeutet dieser Satz, daß Freiheit die Einsicht in die Notwendigkeit sei?

Der dialektische Materialismus vertritt die These, daß in der Natur sowohl wie in der Gesellschaft nicht so etwas wie Zufall, sondern daß Notwendigkeit herrsche. Insofern wird alles, was den Geschichtsraum und damit die Sphäre menschlichen Handelns durchwirkt, von objektiven Gesetzen gesteuert. Sie haben die Stringenz von Naturgesetzen. Da sich der Kommunismus nun als eine Befreiungsbewegung versteht und infolgedessen die Welt nicht nur zu interpretieren, sondern zu verändern wünscht, sieht er sich sehr elementar das Problem der Freiheit gestellt. Denn der Wille, die Welt zu verändern, setzt logischerweise die Freiheit voraus, sie verändern zu können.

Die Antwort auf die so erfragte Relation zwischen Freiheit und Notwendigkeit kann in dem abgesteckten Rahmen nur

lauten – ich darf sie in der berühmten Definition von Friedrich Engels zitieren –: „Nicht in der erträumten Unabhängigkeit von den Naturgesetzen liegt die Freiheit, sondern in der Erkenntnis dieser Gesetze und in der damit gegebenen Möglichkeit, sie planmäßig zu bestimmten Zwecken wirken zu lassen.“

Die Freiheit ist demnach nicht aktives Eingreifen in die Gesetze – wie sollte das auch möglich sein! –, sondern sie vollzieht sich als Kollaboration mit diesen Gesetzen, als ein planmäßiges Wirken lassen.

Diese Kollaboration setzt natürlich ihre Kenntnis voraus. Und diese Kenntnis läßt sie als die Bewegungsregeln des material-ökonomischen Unterbaus der Geschichte verstehen. Dieser geschichtlichen Struktur der Freiheit als einer bloßen Einsicht in die Notwendigkeit folgt nun als Überbietung die eschatologische Freiheit der Geschichtsvollendung. Diese ihre zweite Gestalt – eben die eschatologische – führt das herbei, was der Marxismus-Leninismus den „Sprung in das Reich der Freiheit“ nennt. Denn mit der Besitzergreifung der Produktionsmittel durch die Gesellschaft hört die Herrschaft des Produkts über den Produzenten auf. Damit hört auch die Notwendigkeit des bisherigen Geschichtsverlaufs, die eine Art Oktroy für den Menschen bedeutete, auf. Und die „objektiven fremden Mächte, die bisher die Geschichte beherrschten, treten unter die Kontrolle des Menschen“ und räumen ihm nunmehr die Rolle des Subjekts ein. Erst dieses eschatologische Stadium der Geschichte bringt die endgültige Emanzipation des Menschen aus dem Tierreich, läßt ihn ganz bei sich selbst sein und eröffnet die Chancen einer ungebrochenen Humanität.

Wer Hegel kennt, hört hier die Materialisierung seiner Geistlehre unschwer heraus:

Indem der Mensch sich zum subjektiven Geiste entwickelt, wird er frei und erkennt in aller Wirklichkeit die Manifestation desselben Geistes, der in ihm als endlichem Geist zum Bewußtsein seiner selbst kommt. Indem er sich so in seiner Identität mit dem erkennt, was alles Gegenständliche durchwirkt, ist er absolut frei. Denn Frei-sein und Von-nichts-Fremdem-determiniert-sein ist dasselbe. „Frei bin ich, wenn ich bei mir selbst bin“ (Philosophie der Geschichte / Philos. Bibl. / S. 32),

anders: wenn ich das vom Weltgeist Gewollte will und wenn also dieses Gewollte kein Oktroy mehr für mich ist. Indem die Geschichte ein Fortschritt im Bewußtsein dieser Identität ist, ist die Weltgeschichte zugleich „der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“ (a. a. O. S. 40). Der eschatologische Raum der Freiheit ist deshalb ebenfalls ein Raum vollendeter Humanität im Sinne des Bei-sich-selbst-seins der Menschen.

In der Nachfolge Hegels sieht der Marxist also den Aufstieg zur Freiheit dadurch gegeben, daß er die anonymen Gewalten, denen die Bourgeoisie geblendet gegenübersteht, beim Namen nennt und die Erkenntnis ihres gesetzlichen Ablaufs in eins setzt mit dem Programm seines Handelns. Dadurch verzehrt er sich nicht mehr, wie der Kantsche Dualismus von Freiheit und Notwendigkeit es fordert, im Kampf mit den Zwangsläufigkeiten der Geschichte – also im Kampf mit ökonomischen trends, mit massenpsychologischen Nomoi und vielen andern Faktoren des überindividuellen Geschichtsraums –, sondern er nutzt deren Gefälle aus, treibt alle Wasser auf seine Mühlen und potenziert damit seine geschichtsverändernde Dynamik mit den Kräften der Geschichte selbst. Er behandelt folglich, wenn ich das so ausdrücken darf, die Geschichte homöopathisch, im Sinne von *similia similibus*, statt ihr allopathisch „Contra“ zu geben. (Mit dieser Formulierung möchte ich auch der Medizinischen Fakultät eine kleine Reverenz erweisen.)

Man versteht, daß hierin – nun im Unterschiede zu Hegel! – selbst eine ökonomische Überlegung zum Zuge kommt: daß es nämlich kraftverzehrend sei, sich dem trend der Geschichte zu widersetzen, und umgekehrt kraftsparend, den eigenen Willen durch Richtungsgleichheit mit dem dynamischen Gefälle der Geschichte um das Vielfache zu potenzieren. Das Ökonomische ist nicht nur der Gegenstand des marxistischen Denkens, sondern bestimmt auch seine Methode, sich denkerisch dieses Gegenstandes zu bemächtigen und dann handelnd auf ihn einzuwirken.

Wir verstehen den hohen Grad von Faszination, den diese Schau und Programmatik erzeugen müssen. Wenn ich recht sehe, beruht die Attraktivität dieses Konzeptes weniger auf seinen materialistischen Hintergründen – hier ist ein polemisches Wenn und Aber vielmehr sofort auf dem Plan –, sondern jene Attraktivität rührt aus der Einsicht, daß hier die Freiheit nicht einfach als Wunschziel proklamiert, sondern daß sie dem Druck der Reflexion ausgesetzt wird. Diese Reflexion entdeckt bestimmte Steuerungskräfte der Geschichte, angesichts deren Freiheit erst zu sich selbst kommen kann, wenn anders sie nicht blind sein und dann zur Phrase entleert werden will. Wer Freiheit sagt, ohne um jene Notwendigkeit zu wissen, mit der er sich so oder so arrangieren muß, hat im Grunde nichts gesagt.

Darum kann der sogenannte freie Westen seine Freiheit nicht so erklären, daß er anders „will“ als sein östlicher Widerpart, sondern daß er anders „denkt“. Die Freiheit zu wollen – im Gegensatz etwa zu Terror und ideologischer Tyrannis – kann deshalb nur heißen, daß man andere Gedanken über die Freiheit will . . . Freiheit muß begründet werden, sonst hat sie keinen Grund. Hierbei möchte ich den Doppelklang des Begriffes „Grund“ im Sinne einer logischen Kategorie und im Sinne eines realen Lebensfundamentes bewußt ausschwingen lassen.

Insofern enthält der Marxismus-Leninismus eine sehr prinzipielle Anfrage, die nicht deklamatorisch, sondern nur argumentierend beantwortet werden kann.

Das Problem, wie diese Anfrage zu beantworten sei, erscheint mir als die große Denk- und Entscheidungsaufgabe für die mündigen Geister des Westens. Wäre die Berliner Universität heute zu begründen, so würde der Freiheitsgedanke, den Humboldt, Schleiermacher und Steffens da-

mals vertreten, ohne Zweifel in dieser Spielart auftauchen.

Wenn ich die Denk-Aufgabe, die uns die marxistische Synthese von Freiheit und Notwendigkeit stellt, formulieren darf, so würde ich sie in zwei Richtungen suchen:

Einmal bedarf es der Prüfung, ob die marxistische Bestimmung, die Notwendigkeit stecke in den eigengesetzlichen Prozessen des materiellen Unterbaus der Geschichte, richtig ist und ob die Wechselwirkung von Geist und Stoff nicht noch sehr viel dialektischer ist, als man sie seit Stalins Linguistik-Briefen wenigstens zu ahnen und als Thema anzusprechen scheint. Solange das ZK bestimmt, was „notwendig“ ist, kann Freiheit begreiflicherweise gerade nicht als Einsicht in die Notwendigkeit bestimmt werden, sondern sie wird aufgehoben in einer Unterwerfung unter diejenigen, die einzusehen vorgeben, was notwendig sei. An die Stelle der Logik der Geschichte, die im Prinzip einsehbar sein müßte – jedenfalls nach der Konzeption des Marxismus –, tritt die positivistische Willenssetzung einer privilegierten Kaste, die Herrschaft ausübt.

Die vulgäre und etwas naive Feststellung in unsern Kreisen, daß drüben der Terror und die Willkür herrschten, hat also im letzten Grunde schon recht. Nur dürfen die mündigen Geister unter uns das nicht nachsprechen, ohne den Bereich ganz bestimmter Reflexionen zu durchschreiten und jene Diagnose dann wissender, sozusagen sinnerfüllter, auszusprechen.

Diese Reflexion ergibt sich aus der Frage, warum der Marxismus-Leninismus zu dieser Inkonsequenz seiner Freiheitslehre genötigt werde, warum er also gezwungen sei, die Notwendigkeit der Geschichte gerade nicht zum Gegenstand der Einsicht und damit zur Ermöglichung von Freiheit

machen zu können, sondern sie in positivistische Willenssetzungen zu verwandeln, denen man parieren muß. Die Antwort auf diese Frage führt unmittelbar in eine Kritik an der marxistischen Definition des Notwendigen und damit an der bestimmenden Funktion des ökonomischen Unterbaus hinein.

Ferner: Die marxistische Verbindung von Freiheit und Notwendigkeit enthält – unbeschadet ihrer materialistischen Irrung – die folgende durchaus respektable These:

Bewußtsein und Bestand von Freiheit sind nur dort möglich, wo das freiheitliche Selbstbewußtsein das Dennoch angesichts der begrenzenden Mächte spricht, wo es also dem Factum der Notwendigkeit standhält. Auch wenn wir die marxistische Verhältnisbestimmung beider Größen und damit den ihr impliziten Freiheitsbegriff verneinen, so enthält doch die Tatsache, daß der Marxismus überhaupt von jener Verhältnisbestimmung ausgeht, einen unüberhörbaren Appell an unsere Selbstprüfung.

Ob die Freiheitsidee im Westen nicht deshalb ihr spezifisches Gewicht einzubüßen und der Schwerelosigkeit einer Phrase nahekommen droht, weil unser allgemeines Bewußtsein entweder die freiheitsbegrenzenden Mächte gar nicht mehr kennt und damit die Parole „Freiheit“ ins Leere spricht oder weil es die freiheitsbegrenzenden Mächte, vor allem in seinen blindwütigen Milieutheorien und seinen Milieuvernarrenheiten, derart überschätzt, daß die Begriffe „Freiheit“ und „Verantwortung“ schon a limine abgewürgt sind?

Wir können heute das Wort Freiheit ehrlicher Weise nicht mehr in den Mund nehmen, wenn wir uns nicht zuvor mit den Mächten des Notwendigen, etwa mit der Eigengesetzlichkeit in Wirtschaft und Politik oder auch mit der deter-



minierenden Bedeutung des Milieus, theoretisch auseinandergesetzt haben. Wer die Begriffe Freiheit und Würde der Person in den Mund nimmt oder sogar Freiheitslieder aus dem Kommersbuch anstimmt, muß es angesichts jener Mächte und im Dennoch zu ihnen tun. Sonst wird alles Geplärr. Uns ist es nicht mehr erlaubt, selbst noch im Sinne Kants, nur die Entelechie des intelligiblen Ichs im Auge zu haben, wenn wir von Personhaftigkeit und Gewissen reden. Wir können von Person und Freiheit vielmehr nur so sprechen, daß wir die Relation beider zu den begrenzenden Mächten erforschen, die wir – nicht zuletzt mit Hilfe der Soziologie – als „Notwendigkeit“ in der Dimension des Geschichtlichen entdeckt haben.

Diese Mächte sind gewiß von anderer Art, als sie der Marxismus entdeckt zu haben meinte. Aber sie sind da. Nicht bloß eine christliche Ethik – sie freilich vor allem! – kann ihre Freiheitslehre nur im Angesichte dieses Gegenüber entwerfen.

Freilich hat das Freiheitsbegrenzende nicht nur diesen Charakter des Notwendigen, des gesetzlichen trends. Die Freiheit „zu tun, was ich will“ wird auch durch normative Größen begrenzt: Sie können durch die Interessen der Gemeinschaft oder die Staatsräson oder auch durch den unmittelbaren Nächsten repräsentiert werden, an denen meine persönliche Freiheit ihre Grenze findet. Es ist ja paradoxerweise so, daß die freiheitlichen Staatsbürgerrechte nur dadurch in Kraft bleiben können, daß ich sie nicht alle in Anspruch nehme, daß ich also meinen Freiheitsprivilegien gegenüber Askese übe und den Spielraum der verfassungsmäßigen Möglichkeiten nicht voll ausschöpfe. Diese ethische Freiheitsbegrenzung, die juristisch nur unvollkommen und manchmal gar nicht fixierbar ist, wird etwa aküt in den

versuchlichen Möglichkeiten der Pressefreiheit, in der Freiheit zu ziemlich hochgradiger Pornographie und in der Freiheit, das Tabu der Intimbezirke einigermaßen brüsk zu durchbrechen. Ein Symptom dafür, daß hier die Aufgabe einer Selbstbegrenzung der Freiheit gesehen wird, sind etwa die Einrichtungen der korporativen Selbstkontrollen, zum Beispiel bei Film und Presse. Sie sind institutionelle Symbole für den möglichen Ausbruch der Freiheit in die Selbstzerstörung und zugleich für die Überzeugung, daß das Gesetz das Wagnis der Freiheit nicht scheuen darf, um nicht zum totalen Reglement der Tyranis zu werden.

Damit rundet sich der Kreis unserer Überlegungen, die sich ständig um die Frage bewegten, welche Dialektik das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit in sich schließe. Dieses Problem besitzt vielerlei Aspekte. Und wir haben uns bemüht, einige von ihnen anzusprechen, die exemplarische Bedeutung hatten. Das wesentliche Ergebnis war, daß Freiheit nur im Rahmen und im Namen von Bindungen möglich ist, wenn sie nicht zum wertneutralen Spielraum und damit zu einer Macht des Chaos werden soll. Hierbei konnte die bindende Größe einmal als Macht der Begrenzung in Erscheinung treten. Auf diese Weise war sie in den verschiedenen Varianten des Notwendigen anwesend. Sie konnte aber ferner auch als eine Größe der Ermächtigung zur Freiheit kundwerden. Hinter allen Chiffren, unter denen diese Größe der Ermächtigung auftaucht, steht als letzter Urheber der Ermächtigung Gott, der uns ins Dasein gerufen und dieses Dasein mit einem Telos versehen hat.

In der mündigen Kindschaft, in die wir berufen sind und für die das Ereignis Christus repräsentativ steht, empfangen

wir die Bindung, die frei macht gegenüber allem, was uns an Begrenzungen und falschen Ermächtigungen in der geschaffenen Welt begegnet. Denn der Vater hat alles, was uns legitim begrenzen, beherrschen oder ermächtigen darf, autorisiert. Der mündige Sohn aber ist unmittelbar zu seinem Vater, er hat das Maß und die Kriterien gegenüber jenen autorisierten Instanzen (z. B. dem Staate), steht ihnen also in jener Distanz gegenüber, die sein unmittelbares Verhältnis zum Vater gewährt. So hat Luther sein Wort gemeint, daß der Christenmensch ein Herr aller Dinge und niemandem untertan sei. Wer der norma normans nahe ist, kann den normae normatae nicht mehr hörig sein.

Ich wüßte keinen Ort, an dem diese Frage so plastisch gestellt und behandelt würde wie im Gleichnis Jesu vom Verlorenen Sohn. Dieser Sohn, der da von seinem Vater weg in die Fremde strebt, sucht im Grunde nur sich selbst und seine freie Entfaltung. Er fürchtet nämlich, daß er im Rahmen der fixierenden Tradition und des Wertgefüges seines Elternhauses nicht in Freiheit zu sich selbst kommen kann, sondern Mitläufer bleibt, daß er also – modern gesprochen – die unfreie Funktion seines Milieus bleiben muß. So löst er sich vom Vater in der Hoffnung, sich auf der freien Wildbahn der Fremde selber zu finden und zur Selbstentfaltung in Freiheit zu kommen. Er hofft gleichsam autonom zu werden. Statt aber die Freiheit zu finden, gerät er unter die Diktatur seines Heimwehs, seines Ehrgeizes, seiner Triebe. Die Freiheit zu tun, was er will, läßt das Gesetz des geringsten Widerstandes zur Tyrannei über ihn werden. Die gewollte Bindungslosigkeit entführt ihn an die symbolische Station des Schweinetrogs und macht offenkundig, daß er die Gebundenheit an den Vater nicht mit der Freiheit ver-

tauscht hat (die er doch wollte!), sondern mit der Gebundenheit an inferiore Mächte.

Das ist seine Katastrophe. Es ist unsere Katastrophe. Indem er auf dem Umweg über die Irrung der Fremde den Vater dann neu findet, weiß er, daß er in dieser Bindung auch sich selber findet, also zur Freiheit im eigentlichen Sinne kommt. Wir haben nur zu wählen zwischen der Bindung an den Vater, die uns frei macht, und der Bindung an die diesseitigen Mächte, die uns knechten. Nur wer Gott findet, findet auch sich selbst. Er ist – hegelsch gesprochen – „bei sich selbst“. Diese Einsicht sollte das Vorzeichen sein vor allem, was wir heute durchdachten.

Darum kann ich nicht schließen, ohne in Verantwortung vor den Brüdern im abgetrennten Vaterlande die Frage der Selbstprüfung zu stellen: Welches Verständnis von Freiheit vollzieht eigentlich der Westen? Ist sie für viele von uns etwas anderes als die Freiheit, sich einen bestimmten Lebensstandard leisten zu können? Gehört Freiheit nicht zu den Konsumgütern des allgemeinen Komforts, die man braucht, verbraucht und eben verschleißt? Wir sind Konsumenten von Freiheit geworden.

Produzieren wir sie eigentlich noch in unserem Leben? Haben wir noch eine Nachschubquelle? Die Freiheit, die das Ermächtigende vergessen hat – oder besser und in Klartext: die den Ermächtigenden vergessen hat –, degeneriert sehr schnell zu bindungsloser Liberalität. Sie führt ein kurzes Interim hindurch noch das Scheinleben der Idee, die ohne Erinnerung an ihren Ursprung ist und darum auch nicht mehr aus diesem Ursprung gespeist wird. Das bekannte Wort, daß die Menschheit sich in einem Gefälle befindet von der Divinität über die Humanität zur Bestialität, ist ein Fanal. Wer die Freiheit des Menschen will, muß nach dem fragen, was mehr ist als der Mensch.

So schlieÙe ich im Grunde mit einer Frage. Es ist nicht die Zeit zu pathetischen Redeschlüssen. Eher ist die scharfe sokratische Befragung am Platz. Nur der Infragegestellte kann mündig werden. Darum ist es die Würde der Universität, Fragen zu stellen, und dann zu lehren, wie man Fragen standhält.