

**Zeitschrift:** Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

**Band:** 26 (1979)

**Heft:** 1

**Artikel:** Neuzeitliche Freiheitsgeschichte und ihre Aporien als Fragen an den christlichen Glauben

**Autor:** Feil, Ernst

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-761305>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 05.05.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

ERNST FEIL

# Neuzeitliche Freiheitsgeschichte und ihre Aporien als Fragen an den christlichen Glauben

## *1. Zum problematischen Verhältnis von Freiheit und Glaube*

Seit Freiheit in der Neuzeit in wachsendem Maße zentrales und universales Thema geworden ist – eine keineswegs selbstverständliche oder gar notwendige Entwicklung! –, erscheinen Freiheit und Glaube dementsprechend immer mehr als Gegensätze. Die Frage lautet, ob diese Gegensätzlichkeit selbstverständlich oder gar notwendig ist.

Daß Freiheit und Glaube als Gegensätze erscheinen, wird man darin begründet finden, daß der Glaube auch in der katholischen Kirche nicht als Freiheit, sondern als absoluter Gehorsam gegen Gott und als totale Unterwerfung unter seinen Willen interpretiert wird.

«Da der Mensch von Gott, seinem Schöpfer und Herrn, ganz abhängig und der geschaffene Verstand der unerschaffenen Wahrheit völlig unterworfen ist, sind wir verpflichtet, dem offenbarenden Gott im Glauben vollen Gehorsamsdienst des Verstandes und Willens zu leisten.» (Vaticanum I) <sup>1</sup>

Verschärft wird die Problematik dadurch, daß dieser Gehorsam konkret als Gehorsam gegen das kirchliche Lehr- und Hirtenamt gefordert ist.

<sup>1</sup> Denzinger-Schönmetzer 3008 (D 1789). – Dem Text liegt ein Referat auf der Tagung des Bundes Neudeutschland am 13. 4. 77 zugrunde.

Symptomatisch und repräsentativ für alle Gläubigen kann daher Hans Albert bezüglich der katholischen Theologen feststellen:

«Die katholischen Theologen sind bekanntlich dem Lehramt der Kirche unterworfen, sie können gemaßregelt werden, und ihr Gehorsam ist eine gewissermaßen existentielle Angelegenheit, wobei man sich mit dem unphilosophischen Sinn von 'existentiell' begnügen kann, um ihrer prekären Situation gerecht zu werden.»<sup>2</sup>

Wie total die Freiheit dem Glauben entgegengesetzt werden kann, zeigt eine Aussage von Michail Bakunin (1814–1876).

Negatives Element der Freiheit «ist die Empörung des menschlichen Individuums gegen jede göttliche und menschliche, gegen jede kollektive und individuelle Autorität. Zunächst ist das die Empörung gegen die Tyrannei des obersten Phantoms der Theologie, gegen Gott. Es ist klar, daß, solange wir im Himmel einen Herrn haben, wir auf der Erde Sklaven sind. Unsere Vernunft und unser Wille würden gleichfalls vernichtet sein. Solange wir glauben, ihm absoluten Gehorsam schuldig zu sein (und einem Gott gegenüber gibt es keinen anderen Gehorsam), müßten wir uns notwendig der Autorität seiner Mittler und Auserwählten ohne Widerstand und ohne die geringste Kritik unterwerfen, als da sind: Messien, Propheten, von Gott erleuchtete Gesetzgeber, Kaiser, Könige und alle ihre Beamten und Minister, geweihte Vertreter und Diener zweier großer Institutionen, die sich uns darstellen als von Gott selbst zur Leitung der Menschen eingesetzt: *der Kirche und des Staats*. Jede irdische oder menschliche Autorität rührt unmittelbar von der geistlichen oder göttlichen her. Die Autorität ist aber die Verneinung der Freiheit. Gott, oder vielmehr die Fiktion Gott, ist also die Heiligung und die geistige und moralische Ursache aller Sklaverei auf Erden, und die Freiheit der Menschen wird erst dann vollkommen sein, wenn sie die unheilvolle Fiktion von einem himmlischen Herrn ganz und gar vernichtet haben wird.»<sup>3</sup>

Hier schließen sich Freiheit und Glaube an Gott als letzten Ursprung jeder Autorität vollständig aus. Es hilft nicht viel zu sagen, es handle sich um die Utopie eines Anarchisten. Vielmehr fragt sich, wieviel hier von einem uns alle erfassenden, meist unterschwelligen Empfinden wiedergegeben ist, daß nämlich Freiheit jeder Autorität und damit auch jedem Glauben an Gott diametral entgegengesetzt ist.

<sup>2</sup> Hans ALBERT, Traktat über kritische Vernunft (= Die Einheit der Geisteswissenschaften 9), Tübingen 1968, 122; ähnlich auch bezgl. der evangelischen Theologen, ebd. 123 f.

<sup>3</sup> Michail BAKUNIN, Gott und der Staat (= Rowohlts Klassiker 240–242), Hamburg 1969, 141; das folgende Zitat ebd. 140.

Wie problematisch diese neuzeitliche Annahme von Freiheit ist, läßt sich an derselben Stelle bei Bakunin ansehen, wenn die Freiheit aller als positives Element der eigenen Freiheit angesehen wird:

«Nur dann bin ich wahrhaft frei, wenn alle Menschen, die mich umgeben, Männer und Frauen, ebenso frei sind wie ich. Die Freiheit der anderen, weit entfernt davon, eine Beschränkung oder die Verneinung meiner Freiheit zu sein, ist im Gegenteil ihre notwendige Voraussetzung und Bejahung.»

So berechtigt das Anliegen dieser Aussage ist, es bleibt doch die Frage: Wie kann die Freiheit aller zugleich realisiert werden, wenn sie absolut sein soll?

Hier zeigt sich, warum im Thema nicht von Krise der Freiheit und ihrer neuzeitlichen Geschichte die Rede ist, sondern von ihren Aporien. Es kann nämlich nicht einfach eine gegenwärtige Krise der Freiheit diagnostiziert werden, wohl aber kann von Freiheit nicht anders als aporetisch gesprochen werden. Dabei bestehen die Aporien speziell der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte nicht allein und nicht primär darin, daß die gesteigerten Bemühungen um die Freiheit zu neuen Gefährdungen der Freiheit, verschiedentlich gar zum Umschlag in Tyrannei geführt haben. Die Aporien bestehen vielmehr darin, daß es die absolute, völlig ungebundene Freiheit, die uns allein als ganze und radikale Freiheit erscheinen mag, nicht gibt; Freiheit schließt vielmehr immer auch Bindung im Sinne von Verbindung mit anderen und Gebundenheit an Regeln dieses Miteinanders mit ein, sie ist ohne Verantwortung und Solidarität nicht möglich. Jede Rede von Freiheit kann somit nur paradox sein. Die Paradoxie besteht darin, daß Freiheit und Bindung sich nicht aus-, sondern einschließen und daß darin keine Einschränkung der Freiheit liegen kann. Freilich fällt es uns schwer, diese Paradoxie gelten zu lassen.

Die Aporien neuzeitlicher Freiheitsgeschichte sollten zu ernsthafter Gewissenserforschung der Kirchen und der Christen aufrufen. Denn die durchaus ambivalente, ebenso wenig ausschließlich positive wie ausschließlich negative Geschichte der Neuzeit vermag dem christlichen Glauben gravierende Fragen zu stellen: Wie steht er zur Freiheit, was hat er für die Freiheit der Menschen getan, und was kann er, wenn er in der Vergangenheit die Freiheit nicht allzu sehr gefördert hat, in der Zukunft tun? Sicher ist die freimachende Wahrheit christlichen Glaubens nicht identisch mit weltlicher Freiheit, aber die herrliche Freiheit der Kinder Gottes (Paulus, Röm 8,21) hat sehr wohl einen Bezug zu unserer Welt und zu unserem Leben.

Suchen wir die heute verbreitete Einschätzung von Freiheit und Glaube zu umreißen, so stellt Freiheit einen hohen Wert dar. Nicht, als ob wir uns schon hinlänglich frei fühlten, aber wir möchten frei sein und halten es für möglich, bei gutem Willen aller Beteiligten relativ problemlos mehr Freiheit erreichen zu können, vornehmlich durch Änderung einengender Strukturen. Wer die Realisierung größerer Freiheit für schwierig hält und einen Zuwachs an Freiheit möglicherweise mit neuer Abhängigkeit verbunden sieht, steht im Verdacht, sie verhindern zu wollen. Hierin zeigt sich, einen wie hohen emotionalen Wert Freiheit hat.

Demgegenüber wird der Glaube auf der Wertskala weithin sehr niedrig eingestuft; er scheint nicht sehr anziehend zu sein und zunehmend weniger Menschen in seinen Bann zu schlagen. Wenn vor allem junge Menschen religiös interessiert oder gar engagiert sind, fühlen sie sich meist nicht den Kirchen zugehörig, sondern eben frei von ihnen. Kirchliche Bindung aufgrund des Glaubens wird weithin als Beeinträchtigung der Freiheit erfahren. Es ist bedenklich, daß eigentlich nur in totalitären Systemen Glaube und Kirche als Stütze und Zuflucht der Freiheit erfahren werden.

Unser Interesse an der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte und ihren Fragen an den christlichen Glauben ist von unserer gegenwärtigen Situation bestimmt. Es geht freilich nicht an, das Thema Freiheit dieser Situation, unseren Bedingungen oder gar Wünschen unterzuordnen und somit von der Rückfrage an die Tradition ideologischen Gebrauch zu machen. Vielmehr muß die Tradition gerade im Interesse unserer Fragen möglichst unvoreingenommen betrachtet werden.

Daß dies nicht ohne den eigenen Standpunkt möglich ist und daß die Beurteilung der Geschichte von diesem Standpunkt abhängig ist, zeigt nur noch einmal, daß Geschichte nicht voraussetzungslos interpretierbar ist. Nur so ist es erklärlich, daß das gleiche geschichtliche Ereignis entgegengesetzt interpretiert werden kann. Bakunin war der Meinung, daß in der Französischen Revolution die Bourgeoisie «der Held und Vertreter des revolutionären Genies der Geschichte» war, weil sie «den Fall des Königtums und der Kirche, die Verbrüderung der Völker, die Menschen- und Bürgerrechte» verkündet hat; dies hat er als ihre «Ruhmestitel» bezeichnet, die «unsterblich» sind<sup>4</sup>. Dagegen sieht Gerhard Ritter die Französische Revolution von «einem aufgeregten politischen Aktivismus

<sup>4</sup> Ebd. 124 f.

ehrgeiziger Volkstribunen» getragen, unterstützt von einem «höchst unsauberen Treiben der Geschäftemacher, Spekulanten und Schieber» und den entfesselten unbeherrschbaren Kräften eines besitzlosen Proletariats der Städte<sup>5</sup>. Dementsprechend kann für Hugues-Félicité Lamennais (1782–1854) Gott in der Revolution gesprochen haben, während Carl von Haller (1768–1854) in ihr das Werk des Satans sah<sup>6</sup>.

Mit dem eigenen Standpunkt ist also zu rechnen; doch solange dieser nicht um jeden Preis bestätigt, sondern durch die Rückfrage an die Geschichte überprüft werden soll, ist weder der eigene Standpunkt noch die zwangsläufig standpunktbedingte Betrachtung der Tradition illegitim.

Die sehr unterschiedliche Einschätzung der Geschichte, die natürlich auch im Hinblick auf Freiheit und Glaube zum Tragen kommt, sollte deutlich gemacht werden, um zu zeigen, daß folgende Überlegungen ebenso damit rechnen wie eine entgegengesetzte These berücksichtigen muß, vom eigenen Standpunkt bestimmt zu sein und noch nicht den Anspruch erheben zu können, eine Position sei wissenschaftlich, die andere aber ideologisch; über die wissenschaftliche Legitimität eines Standpunktes kann nur seine Offenheit gegenüber begründeten Argumentationen entscheiden.

## 2. Aspekte unseres Freiheitsverständnisses

Statt eine formale Definition des Freiheitsbegriffes zu geben, soll durch einige Aspekte unseres Freiheitsverständnisses aufgezeigt werden, wie in unserer normalen Sprache von Freiheit die Rede ist und welche Vorstellungen zum Freiheitsverständnis verwandt werden. Zuvor aber soll auf die wichtige Differenz von Freiheit und Freiheitserfahrung aufmerksam gemacht werden.

Daß von Freiheit nicht in einer Definition gesprochen werden soll, hat seinen Grund nicht zuletzt darin, daß Freiheit im praktischen Leben

<sup>5</sup> Gerhard RITTER, Wesen und Wandlungen der Freiheitsidee im politischen Denken der Neuzeit, in: ders., Vom sittlichen Problem der Macht (= Dalp TB 355), Bern 1961, 67.

<sup>6</sup> Für Lamennais vgl. Hans MAIER, Revolution und Kirche, Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie 1789–1901 (= Freiburger Studien zu Politik und Soziologie), Freiburg 1965, 229; für Haller vgl. dessen Werk «Satan und die Revolution» (1835).

anzusiedeln ist und nicht im Bereich des Begriffs und der Reflexion. Freiheit ist konkret. Die konkrete Freiheit ist aber nicht identisch mit der Erfahrung von Freiheit, wie etwa auch unsere Gesundheit nicht einfach identisch ist mit der Erfahrung von Gesundheit. Was Gesundheit ist, erfährt man nicht ohne das Erleben von Krankheit. Insbesondere vermag die Bedrohung des Lebens durch eine schwere Krankheit oder durch unmittelbare Todesgefahr eine Erfahrung des Lebens zu vermitteln, wie sie zuvor nicht gegeben war. Die negative Erfahrung der Einschränkung oder gar der gravierenden Reduktion eines Positiven läßt oft erst dieses Positive angemessen in unsere Erfahrung treten.

Ähnlich verhält es sich mit der Erfahrung der Freiheit.

«Wahrscheinlich wissen nur Generationen, die unter einer Diktatur gelebt haben, daß Freiheit nicht eine Phrase ist, sondern unmittelbare Wirklichkeit sein kann.»<sup>7</sup>

Diese Aussage von Gerhard Szczesny ist zu berücksichtigen, wenn immer in den letzten Jahren über die Unfreiheit unseres Systems und unserer Gesellschaft Klage geführt und gegen sie Anklage erhoben wurde; denn eine heranwachsende Generation mit ihren Idealen, Hoffnungen und Sehnsüchten erhob Proteste gegen Widerfahrnisse, die ihr als Beeinträchtigung von Freiheit erschienen, und dies zweifellos nicht einfach schon unberechtigt; ob freilich die Diagnose radikaler Unfreiheit berechtigt ist, kann man letztlich wohl nur dann vollständig beurteilen, wenn man die Erfahrung hat machen können, was tatsächlich Unfreiheit in einem totalitären System ist.

«Inzwischen wuchsen Generationen heran, für die der Hitler-Staat und der Krieg historische Daten, aber keine Erfahrung mehr waren. Sie entdeckten den Mangel an Gerechtigkeit, ohne jemals die Abwesenheit von Freiheit erfahren zu haben, und es scheint hoffnungslos, ihnen klarzumachen, daß Freiheit ohne Gerechtigkeit ein Übel ist, ein Leben ohne Freiheit aber, auch wenn es materiell keine Wünsche übrig ließe und sozial gerecht zuginge, das Ende menschenwürdigen Existierens bedeutet.»

Wenn diese Aussagen Szczesnys zutreffend sind, und es gibt keinen Grund, dies zu bezweifeln, so liegt hier ein gravierendes Problem vor: Erfahrungen, die als Unfreiheit interpretiert werden, sind noch nicht

<sup>7</sup> Gerhard SZCZESNY, Das sogenannte Gute. Vom Unvermögen der Ideologen (= Rowohlt Sachbuch 6872), Hamburg 1974, 9; das folgende Zitat ebd. 10.

ohne weiteres tatsächlich radikale Unfreiheit, da eine Differenz zwischen konkreter Freiheit und Freiheitserfahrung besteht. Die Problematik wird aber dadurch angeschärft, daß die Interpretation beeinträchtigter oder nicht hinlänglich realisierter, unvollendeter Freiheit als Unfreiheit faktisch vorhandene Freiheit gefährdet. Es entsteht nämlich eine Situation, in der der Unterschied zwischen unvollkommener Freiheit und Unfreiheit nicht mehr erkannt oder akzeptiert wird.

Freiheit wird vornehmlich als Freiheit von Grenzen und Schranken, von Regeln, Gesetzen und Ordnungen erfahren. Hierfür finden sich erwartungsgemäß zahlreiche Hinweise in unserer Alltagssprache. Vermutlich kann man an der Verwendung des Begriffs Freiheit verschiedene Phasen von Freiheitskonzeptionen und damit so etwas wie eine Geschichte der Freiheit ablesen.

Zunächst sind bereits mittelalterliche Bezeichnungen wie «Freie Stadt», «Freies Geleit», «Freibrief» zu nennen. Nach der Entdeckung neuer Kontinente hat man wenigstens an der «Freiheit der Meere» festgehalten, deren Beseitigung wir soeben erleben. Im Gefolge des Liberalismus als ökonomisches System ging es um «Freihandel» und «Freie Wirtschaft».

Eine weitergehende Verwendung des Wortes Freiheit führte zu Begriffsbildungen, die eine Änderung des Gebrauchs anzeigen dürften; der positive Akzent des Wortes hat hier wohl einen werbenden, legitimierenden und vielleicht gar agitatorischen Akzent; «Freidenker», «freisinnig» oder auch «Freitod» und, unter Verwendung gleich zweier positiver Begriffe, «Freikörperkultur» dürften Beispiele dieser Neuprägungen sein. Ihnen gegenüber erweisen sich die jeweiligen Alternativen eben als unfrei.

In diesen Zusammenhang gehört auch die Bezeichnung «Freikirche», durch die die bereits vorhandene Kirche als nicht freie Kirche charakterisiert wird. Und wenn von «freier Liebe» die Rede ist, wird zugleich zum Ausdruck gebracht, daß eheliche Liebe eben unfrei ist, wobei durch die absichtliche Weckung positiver Empfindungen eine Legalisierung der freien Liebe erreicht wird. Es fragt sich, ob nicht Auswirkungen dieses Gebrauchs bis in Bestrebungen der «Liberalisierung» des Eherechts reichen, die ja doch einer Vermehrung der Freiheit dienen sollen.

Endlich ist noch eine Gruppe von Wortbildungen zu nennen, die nach dem Zweiten Weltkrieg entstanden ist, nämlich Bezeichnungen wie «Freie Welt» oder der Radiosender «Free Europe», durch die genau genommen ein Teil der Welt als der freie vom anderen, unfreien Teil unter-

schieden wurde. Durch diese Wortbildungen wurde merkwürdigerweise eine Neuauflage der Verbindung von «Freiheit» und «Westen» möglich, die eine lange Tradition hat, wird doch die Gegenüberstellung von Freiheit Europas und Knechtschaft Asiens bereits bei Charles de Montesquieu genannt <sup>7a</sup>. Erst recht wurde dann der Westen zum Freien Westen, als alle, die nach der Entdeckung und Besiedlung Amerikas Freiheit suchten, nach Westen gingen und nach der Besiedlung der Ostteile Amerikas noch einmal nach Westen, solange dies möglich war. Sehr berechtigt scheint der Hinweis, daß für die Vereinigten Staaten Freiheit solange kein Problem war, als Freiheit räumlich erreicht werden konnte <sup>8</sup>.

Diese letzte, in jüngster Zeit erneut bedeutungsvoll gewordene Verwendung von Freiheit macht auf einen Sachverhalt aufmerksam, dessen wir uns eigentlich nie bewußt sind und der doch für die Freiheit wesentlich ist: Freiheit erfassen und denken wir in einem räumlichen Vorstellungsschema, und zwar nicht im Schema einer zielgerichteten Bewegung, als Fortschritt auf einem Weg, wie dies für den Bereich des Denkens weithin der Fall ist, sondern des Besitzens eines Areals. Ganz deutlich kommt dies zum Ausdruck in der Aussage, mit der wir meist Freiheit beschreiben: die eigene Freiheit reicht so weit, als sie die Freiheit eines anderen nicht tangiert. Wenn in diesem Sinne von «Reichweite der Freiheit» die Rede ist, fragt es sich, wie in Millionenstädten Freiheit überhaupt noch möglich ist.

Daß für die Freiheit tatsächlich ein räumliches Vorstellungsmodell leitend ist, wie sie ja auch in einem «Freiraum» ihren Ursprung haben dürfte, läßt sich bis hinein in die philosophischen Erörterungen über die Freiheit belegen, so, wenn Wilhelm Weischedel für die Freiheit einen «Spielraum» für nötig hält:

«Damit Freiheit möglich werde, muß das Spiel seinen Raum im Dasein des Menschen gefunden haben. Spiel, Spielraum und Freiheit konstituieren in ursprünglicher Zusammengehörigkeit das Wesen des Menschen.» <sup>9</sup>

<sup>7a</sup> Vgl. Kurt von RAUMER, Absoluter Staat, Kooperative Libertät, Persönliche Freiheit, in: Hans Freyer u. a., Das Problem der Freiheit im europäischen Denken von der Antike bis zur Gegenwart, München 1958, 55–96, 59; auch in dem u. mit Anmerkung 23 zitierten Text von Hobbes, in dem von Freiheit und Demokratie die Rede ist, wird mehrfach von «westlicher Welt» gesprochen.

<sup>8</sup> So eine mündliche Aussage von Johann Baptist Metz.

<sup>9</sup> Wilhelm WEISCHEDEL, Aspekte der Freiheit, in: Freiheit als Problem der Wissenschaft (Abendvorträge der FU Berlin 1961/1962), Berlin 1962, 10.

Eine wesentliche Differenzierung bedeutet es, wenn Karl Rahner in verschiedentlichen Hinweisen auf die Relation von Freiheit und Freiheitsraum letzteren als gemeinsamen Daseinsraum zum Vollzug menschlicher Freiheit ansetzt; hier wird das räumliche Vorstellungsschema zwar nicht verlassen, aber doch so bestimmt, daß die Realisation von Freiheit in einem gemeinsamen Freiheitsraum zwar eine Bestimmung der Freiheit eines anderen im gleichen Freiheitsraum bedeutet, dadurch aber eben nicht die Freiheit des anderen aufgehoben ist; der Freiheitsraum ist hier nicht exklusiv, sondern als das Gemeinsame angesetzt. Freilich ist damit noch einmal das räumliche Vorstellungsmodell beibehalten<sup>10</sup>.

Dieses räumliche Vorstellungsmodell der Freiheit hat eine lange Tradition, findet sich doch bereits bei Thomas Hobbes (1588–1679) die Aussage:

«*Freiheit* bedeutet genau genommen das Fehlen von Widerstand, wobei ich unter Widerstand äußere Bewegungshindernisse verstehe. Dieser Begriff kann ebenso gut auf vernunft- und leblose Dinge wie auf vernünftige Geschöpfe angewandt werden ... Und nach dieser genauen und allgemein anerkannten Bedeutung des Wortes ist ein *Freier*, wer nicht daran gehindert ist, Dinge, die er auf Grund seiner Stärke und seines Verstandes tun kann, seinem Willen entsprechend auszuführen.»<sup>11</sup>

Für Hobbes, dem es ja mehr um die Einschränkung der Freiheit als um ihre Ausweitung geht<sup>12</sup>, ist Freiheit Abwesenheit von Bewegungshindernissen, wobei die Bewegung nicht vorrangig ist, weil sie nicht eine zielgerichtete Bewegung ist.

Auch für die Theorie des Liberalismus, «die historisch vor allem an den Namen J. Locke geknüpft ist, aber auch an den von Locke beeinflussten Theoretiker der amerikanischen 'Revolution' Th. Paine etwa, besteht Freiheit in einer möglichst großen Sphäre, in der der einzelne das Seine besorgen kann, ohne die Freiheit anderer zu beeinträchtigen

<sup>10</sup> Karl RAHNER, Vorbemerkungen zum Problem der religiösen Freiheit, in: ders. u. a., Religionsfreiheit. Ein Problem für Staat und Kirche (= Theologische Fragen heute 9), 20; ders., Zur Theologie der Freiheit, in: O. B. Roeggele (Hrsg.), Die Freiheit des Westens. Wesen, Wirklichkeit, Widerstände, Graz 1967, 20.

<sup>11</sup> Thomas HOBBS, Leviathan, Kap. 21, hg. v. I. Fetscher (= Politica 22), Neuwied 1966, 163; ders., Vom Bürger, Kap. 9, hg. v. G. Gawlic (= Philosophische Bibliothek 158), Hamburg 1966, 170.

<sup>12</sup> Ebd. 214.

und ohne selbst von anderen oder von den Gesetzen des Staates beeinträchtigt zu werden.»<sup>13</sup>

Freiheit wird in diesem Vorstellungsmodell ganz vom einzelnen und seiner Bewegungsfreiheit her gedacht; der andere wie auch die Spielregeln zum Leben mit anderen erscheinen immer nur als Einengung, nicht aber als Ermöglichung eines gemeinsamen, also auch des eigenen Lebens in Freiheit. Diese Konzeption wäre nur berechtigt, wenn der Mensch allein leben könnte.

Die räumliche Konzeption von Freiheit ist nicht von ungefähr entstanden, war Freiheit doch vielfach verbunden mit der Verfügungsgewalt über einen bestimmten Raum, innerhalb dessen nicht über den Besitzer dieses Raumes bestimmt werden konnte, jedenfalls nicht, solange er diesen Raum als seinen Besitz behaupten konnte. Der Besitz an Grund und Boden dürfte somit für die Freiheit eine wesentliche Bedeutung gehabt haben.

Daß es tatsächlich einen Zusammenhang zwischen Freiheit und Besitz an Grund und Boden gibt, läßt sich sehr schön aus einer kritischen Bemerkung von Karl Marx ersehen; im Anschluß an die Fassung der Menschenrechte durch die Französische Revolution, in der das Grundrecht der Freiheit eben auch als so weit gehend bestimmt wird, als es die Freiheit des anderen unberührt läßt, sagt Marx:

«Die Freiheit ist also das Recht, alles zu tun und zu treiben, was keinem anderen schadet. Die Grenze, in welcher sich jeder dem anderen *unschädlich* bewegen kann, ist durch das Gesetz bestimmt, wie die Grenze zweier Felder durch den Zaunpfahl bestimmt ist. Es handelt sich um die Freiheit des Menschen als isolierter auf sich zurückgezogener Monade. ... Aber das Menschenrecht der Freiheit basiert nicht auf der Verbindung des Menschen mit dem Menschen, sondern vielmehr auf der Absonderung des Menschen vom Menschen. Es ist das *Recht* dieser Absonderung, das Recht des *beschränkten*, auf sich beschränkten Individuums. Die praktische Nutzanwendung des Menschenrechts der Freiheit ist das Menschenrecht des *Privateigentums*.»<sup>14</sup>

Hier wird die räumliche Konzeption von Freiheit bewußt gemacht, indem ein Bild verwandt wird: wie zwei Felder voneinander durch einen Zaun getrennt sind, so ist der Bereich der Freiheit eines Menschen von

<sup>13</sup> Karl HOMANN, F. H. Jacobis, Philosophie der Freiheit (= Symposion 43), Freiburg 1973, 63.

<sup>14</sup> Karl MARX, Zur Judenfrage.

dem der Freiheit des nächsten abgegrenzt; Freiheit wird so deutlich als individualistische Freiheit charakterisiert. Der ja auch uns geläufige Begriff von der «Grenze» der Freiheit bestätigt nur noch einmal die räumliche Konzeption der Freiheit. Selbst wenn die Abschaffung von Privateigentum an Grund und Boden noch nicht die gewünschte Freiheit ergibt und wenn der Zusammenhang von Freiheit und Eigentum noch einer Klärung bedarf, so dürfte doch unbestreitbar sein, daß eine zu sehr an räumliche Vorstellungen gebundene Konzeption von Freiheit, die zugleich individualistisch ist, zu Recht von Marx einer Kritik unterzogen worden ist.

Wenn nicht alles täuscht, zeigt sich gegenwärtig die besondere Problematik eines räumlichen Vorstellungsschemas der Freiheit. Sie soll an zwei Beispielen demonstriert werden.

Bislang haben wir eine immer schnellere und intensivere Ausweitung menschlicher Herrschaft über die materielle Welt erlebt, verbunden mit immer schwerwiegenderen Eingriffen in die Natur; demgegenüber erschien die Maxime der Griechen, «gemäß der Natur zu leben», als unnötige, zuweilen belächelte Selbstbeschränkung. Da Freiheit im räumlichen Vorstellungsmodell interpretiert wird, erscheint das Erreichen der «Grenzen des Wachstums» sogleich als Begrenzung menschlicher Freiheit. Doch hier zeigt sich die Unzulänglichkeit des Vorstellungsmodells; denn daß es sehr problematisch geworden ist, zu tun, was möglich ist, kann noch keine Beeinträchtigung der Freiheit sein. Freiheit kann nicht durch die Respektierung der «Grenzen» des Fortschritts beeinträchtigt werden.

Zum anderen wird als Konsequenz menschlicher Selbstbestimmung angesehen, auch über die Fortsetzung einer bestehenden Schwangerschaft entscheiden zu können; dies nicht zu können, wird als «Beschränkung» menschlicher Freiheit aufgefaßt. Auch hier zeigen sich die Grenzen des räumlichen Vorstellungsmodells; denn es kann kein Hindernis für die «Ausweitung» der Freiheit sein, hierüber nicht mehr entscheiden zu können; die exklusive isolierte Konzeption von Freiheit hat inzwischen ihre Grenze erreicht.

Als Fazit ist herauszustellen, daß Freiheit zwar eine räumliche Komponente hat und haben muß; nicht umsonst gehört die Freizügigkeit, seinen Wohnort zu wählen und auch gegebenenfalls auszuwandern, zur Freiheit hinzu. Aber Freiheit kann nicht allein und nicht primär räumlich konzipiert werden, da sich hieraus Unzulänglichkeiten und Mißverständnisse für die Konzeption von Freiheit ergeben. Wenn auch im

Grundgesetz verschiedentlich freiheitliche Grundrechte formuliert werden und dann im Nachsatz von gesetzlichen «Schranken», «Beschränkungen» oder «Einschränkungen» die Rede ist, so wird durch solche Sprachbilder eine Opposition geweckt, die sich gegen Gesetze hier noch nicht zwangsläufig ergeben darf. Die räumliche Konzeption von Freiheit führt dazu, daß Freiheit individualistisch und zugleich isoliert als einzelne und zudem exklusiv als spannungsfrei zu anderen Grundrechten und Grundwerten verstanden wird.

Freiheit darf aber nicht *individualisiert*, als rein individuelle verwirklicht werden, so wenig sie sozialisiert als rein kollektive verwirklicht werden kann und darf. Freiheit ist immer zugleich Freiheit des einzelnen in seiner unmittelbaren Lebensgemeinschaft, die sich ihrerseits in Staat und Gesellschaft integriert. Individuelle, interpersonale und gesellschaftlich-politische Freiheit können nur zusammen bestehen und überdies nur gleichsinnig proportional wachsen. Weder darf die Freiheit des Individuums der Freiheit der Gesellschaft noch die Freiheit der Gesellschaft der Freiheit des Individuums geopfert werden.

Freiheit darf aber auch nicht *isoliert* werden, sie ist ohne Gerechtigkeit und Solidarität nicht als «Schranken» oder «Grenzen» der Freiheit anzusehen, vielmehr lassen sich Grundrechte und Grundwerte nur plural formulieren, wie sich schon bei Platon menschliche Tugenden auch nur plural und in einem spannungsreichen Miteinander zur Aussage bringen ließen<sup>15</sup>. Wenn Freiheit nicht exklusiv, sondern nur unter Einschluß anderer Grundrechte und Grundwerte möglich ist, so liegt darin nicht nur keine Beeinträchtigung, sondern die einzige Möglichkeit der Realisierung der freilich spannungsvollen Einheit von Grundrechten und Grundwerten. Daß es nicht nur einen Versuch und auch keinen vollständigen Versuch gibt, Tugenden oder Grundrechte und Grundwerte auszusagen, zeigt nicht nur, daß die menschliche Sprache begrenzt ist, sondern mehr noch, daß die menschliche Realität selbst komplex und spannungsreich ist, so daß sie immer ein Geflecht von Aussagen erfordert.

<sup>15</sup> Bei Platon sind zunächst in Einzeldialogen Tapferkeit, Maßhalten, Frömmigkeit, Freundschaft und vermutlich auch Gerechtigkeit als Tugenden behandelt worden, im Staat sind dann Weisheit, Tapferkeit, Maßhalten und Gerechtigkeit die Tugenden, die später Kardinaltugenden wurden. Ähnlich ist auch die Zahl der Grundrechte nicht festgelegt, wie sehr schon in der u. mit Anmerkung 28 genannten Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten zu sehen ist, in denen von Grundrechten die Rede ist, zu denen denn drei besonders genannte gehören. Auch die Trias «Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit» der Französischen Revolution darf nicht starr interpretiert werden.

### 3. *Phasen neuzeitlicher Freiheitsgeschichte und ihrer Aporien*

Von Freiheit zu sprechen, ist so selbstverständlich, daß wir annehmen, Freiheit gehöre zur «Natur», zum «Wesen» des Menschen; wo immer es Menschen gebe, gebe es auch Freiheit, mindestens als Ideal. Freiheit gilt uns als ein aus der Natur des Menschen folgendes Recht, als ein Naturrecht, sie gehört zu den Grundrechten und Menschenrechten, auf die der Mensch gar nicht verzichten kann <sup>16</sup>.

Diese Selbstverständlichkeit wird infrage gestellt, wenn man andere außereuropäische Sprachen und Kulturen zu Rate zieht und feststellt, daß sie einen Begriff für Freiheit im uns geläufigen Sinn nicht haben. So kennt zwar das Alte Testament aufgrund lebendig erhaltener Erinnerung die Knechtschaft in Ägypten oder die Gefangenschaft in Babylon, es kennt auch Schuldknechtschaft oder Leibeigenschaft, aber es hat das Freisein von all dieser Unfreiheit nicht mit einem Wort «Freiheit» zusammengefaßt, was doch von Bedeutung ist, selbst wenn man vom Hebräischen eine begriffliche Abstraktion nicht verlangen darf.

Auch das Japanische, um ein völlig anders geartetes Beispiel zu nennen, hat vor seiner Begegnung mit europäischem Denken einen solchen Begriff von Freiheit, wie er in unserer Tradition selbstverständlich ist, nicht gehabt. Im alten Japanischen kann man selbstverständlich sagen, «ich kann tun, was ich will», und dieses Wort hat man als Äquivalent für das Wort «Freiheit» verwandt, wodurch es eine neue spezifische Bedeutung bekommen hat <sup>17</sup>.

Es ist also nicht so zwangsläufig, wie wir meinen, von Freiheit zu sprechen. Vielmehr dürfte, wenn immer in anderen Sprachen und Kulturen die Rede von Freiheit ist, eine Berührung mit der abendländischen Tradition erfolgt sein. Von Freiheitsgeschichte kann daher wohl nur im Ausgang von Europa gesprochen werden.

Von neuzeitlicher Freiheitsgeschichte kann nicht gesprochen werden, ohne auf ihr griechisches Vorspiel hinzuweisen. Nirgends in der Antike lassen sich so intensive und auch erfolgreiche Bemühungen um die innere und äußere Freiheit erkennen, nirgends aber auch so deutlich ihre Gefährdung und baldige Zerstörung. Überdies findet sich nirgends eine

<sup>16</sup> Daß der Mensch auf Freiheit nicht verzichten kann, hat schon Jean-Jacques Rousseau, *Contrat social* I 4, gesagt.

<sup>17</sup> Für diese Hinweise danke ich Herrn Kazuaki Yamasaki.

vergleichbare Reflexion über die Freiheit und ihre Aporien. Realisierungen und Reflexionen der Griechen haben dann eine nachhaltige Wirkung auf die abendländische Geschichte ausgeübt <sup>18</sup>.

Warum gerade für die Griechen Freiheit nicht nur im politischen Sinne, sondern auch im individuellen Sinne so zentral wurde, läßt sich nur versuchsweise beantworten. Der Versuch einer Antwort kann jedenfalls nicht absehen von der Entstehung des klassischen Griechentums in den ionischen Kolonien auf den Inseln oder in Städten am Rande Kleinasien, in denen nicht altererbte, an Geburt oder Landbesitz gebundene Gesellschaftsformen vorherrschten, sondern stets wechselnde Ordnungen eher tyrannischer oder eher demokratischer Art durchgespielt wurden. Hier nahm überhaupt das seinen Ursprung, was wir heute «politisch» nennen, was sich auch darin zeigt, daß «politisch» ja ursprünglich «städtisch» heißt. Wesentlich für die Entstehung der Freiheit war dann das Gegenüber zu Kleinasien, besonders seit hier die Perser ein neues Großreich geschaffen hatten. Ihnen gegenüber die Unabhängigkeit zu bewahren, sich gegen eine schier erdrückende Übermacht in entscheidenden Schlachten zur See und zu Lande zu wehren, war für die Entstehung der Freiheit fundamental.

Freiheit erhielt somit von früh an über eine politisch-allgemeine Komponente hinaus auch eine individuelle, nämlich die Selbstbestimmung und das freie Miteinander. Frei ist, wer über sich selbst bestimmen kann; das kann aber nur, wer in einer Staatsform lebt, in der Freie miteinander frei sind, nämlich in einer Demokratie.

Sehr wohl haben die Griechen nach der Erringung der äußeren Freiheit gegenüber den Persern die Problematik innerer politischer und individueller Freiheit gespürt, insofern sie den Umschlag der demokratischen Lebensform in die Tyrannis miterlebt hatten.

Anhand dieser konkreten Erfahrungen finden sich bei Platon (427–347) Reflexionen über Realisierung und Gefährdung von Freiheit: Freiheit wird nicht aufgehoben, sondern überhaupt nur realisierbar, wenn sie an den «nomos» (nur unzureichend mit «Gesetz» übersetzt) gebunden, ihm unterworfen ist. Dieser «nomos», der in unserem Wort «Auto-nomie»

<sup>18</sup> Vgl. hierzu die Übersicht bei Heinrich SCHLIER, *eleytheros* in: G. Kittel, Theologisches Wörterbuch zum NT II, 484–500; ferner Hans SCHAEFER, Politische Ordnung und individuelle Freiheit im Griechentum, in: Hans Freyer u. a., aaO., 5–22; W. WARNACH, Freiheit, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. v. J. Ritter, II, Darmstadt 1972, 1064–1074.

(ebenfalls nur unzureichend mit «Selbst-bestimmung» übersetzt) enthalten ist, meint nicht die totale Beliebigkeit, so als ob jeder von uns als «nomos» ansetzen kann, was ihm paßt, sondern sich selbst an den «nomos» zu binden.

Als Hinweis sei Platon zitiert mit einer Beobachtung über die Gefahr, die aus einem den «nomos» überschreitenden Freiheitsstreben folgt:

«Unmittelbar an diese Freiheit schließt sich wohl die weitere an, daß man der Obrigkeit nicht mehr gehorchen mag; gleich hintendrein kommt die Freiheit, daß man dem Gehorsam gegen Vater und Mutter und ältere Personen davonläuft und ihre Gebote verachtet. Ganz nahe am Ende ist man, wenn man sucht, den Gesetzen nicht mehr untertan sein zu müssen; aber am Ende selbst ist man angelangt, wenn man sich um Eidschwur, um gegebene Versprechungen und überhaupt um die Götter nicht mehr kümmert. Dann zeigt man die alte Titanennatur wieder, wovon die Sage erzählt, und ahmt sie nach. Man kommt aber auch wieder in die gleichen Zustände wie sie und muß ein elendes Leben führen in unaufhörlichem Unglück». (Nomoi 7–1 b)

Der Versuch, einmal erreichte politisch-individuelle Freiheit immer mehr auszudehnen, schlägt also zwangsläufig nach Meinung Platons um in das Gegenteil:

«Die allzu große Freiheit schlägt offenbar in nichts anderes um als in allzu große Knechtschaft, sowohl beim Einzelnen wie beim Staate.» (Politeia 564 a)

Wie für die griechischen Anfänge, so kann auch für die Neuzeit die Frage, warum Freiheit im politischen und individuellen Sinn so zentral wurde, nur versuchsweise beantwortet werden. Im theologischen Sinne hatte Freiheit ja seit Paulus eine besondere Bedeutung<sup>19</sup>, doch betraf diese Freiheit des Glaubens die weltliche Dimension in einer Weise, daß für Paulus der Unterschied zwischen menschlicher Freiheit und Sklaverei hätte aufgehoben werden müssen.

Einen wesentlichen Impuls erhielt die neuzeitliche Freiheitsgeschichte durch die Probleme, die sich aus einem Zusammenstoß neuformulierter Glaubensfreiheit bei M. Luther mit den Konsequenzen ergaben, die daraus für den politischen Bereich gezogen wurden. Luthers Bestreben zur Reform der Kirche ließ sich nicht anders legitimieren als durch eine Profilierung des eigenen Glaubensstandpunktes gegenüber der reform-

<sup>19</sup> Vgl. außer H. Schlier aaO., Franz MUSSNER, Theologie der Freiheit nach Paulus (= Quaestiones disputatae 75), Freiburg 1976.

bedürftigen Kirche. Da an diesen Reformbestrebungen die Einheit der Kirche zerbrach, ergab sich eine zuvor ungekannte institutionslose Glaubensfreiheit. Die Realisierung dieser Glaubensfreiheit auch im weltlichen Bereich führte zu den vielgenannten Bauernaufständen<sup>20</sup>. Hier stellte sich für Luther ein gravierendes Problem, insofern er in diesen Aufständen ein Mißverständnis seiner eigenen Reformbemühungen sah; er sah sich gezwungen, nun zwischen Glaubensfreiheit und der Freiheit im politisch-gesellschaftlichen Bereich zu trennen; hierzu war es notwendig, generell zwei Reiche zu unterscheiden und in gewissem Sinn zu trennen, das Reich des Glaubens und das Reich der Welt – eine ebenso folgenreiche wie problematische Unterscheidung! –, und nur für das Reich des Glaubens die «Freiheit des Christenmenschen» zu reservieren; der Grundsatz lautet:

«Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan. Ein Christenmensch ist dienstbarer Knecht und aller Dinge und jedermann untertan.»

Dieser Grundsatz wird erläutert:

«Diese zwei sich widersprechenden Reden von der Freiheit und Dienstbarkeit zu vernehmen, sollen wir gedenken, daß ein jeglicher Christenmensch zweierlei Natur ist, geistlicher und leiblicher. Nach der Seele wird er ein geistlicher, neuer, innerlicher Mensch genannt; nach dem Fleisch und Blut wird er ein leiblicher, alter und äußerlicher Mensch genannt.»<sup>21</sup>

Daß hiermit keine Lösung, sondern neue Probleme geschaffen wurden, liegt auf der Hand; denn was ist diese innerliche, geistliche Freiheit, die keine gesamt menschlichen Folgen hätte? Bei Paulus, der ja für Luther von besonderer Bedeutung war, hatte es geheißen:

«Ihr seid zur Freiheit berufen. Brüder, nur macht aus der Freiheit keinen Anlaß für die menschliche Selbstsucht, sondern dienet einander in Liebe.» (Gal 5,13)

Hier dürften doch wohl Folgerungen aus der christlichen Freiheit für das konkrete Leben gezogen sein!

<sup>20</sup> Als Beispiel für eine sehr tendenzielle Darstellung vgl. Heinrich SCHWARTZE, Der Freiheitsbegriff bei Luther und Münzer, in: Das Problem der Freiheit im Lichte des wissenschaftlichen Sozialismus, hg. v. der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Ost), Berlin 1956, 34–51.

<sup>21</sup> Martin LUTHER, Von der Freiheit eines Christenmenschen.

Auch für die Freiheit hatte die Reformation wie für das gesamte politische Leben einschneidende Bedeutung, nicht zuletzt dadurch, daß in ihrem Gefolge Kriege geführt wurden, die als Glaubenskriege und meist zugleich als Bürgerkriege besonders erbittert waren. Es war eine vordringliche Aufgabe, Frieden wiederherzustellen. Erreicht werden konnte der Friede nur dadurch, daß einerseits die Macht des Staates in bisher unbekannter Weise gestärkt und andererseits der Glaube und das Gewissen aus dem politischen Bereich herausgenommen und dadurch privatisiert und verinnerlicht wurde <sup>22</sup>. Die Entstehung des Absolutismus ist nicht zuletzt von hierher zu erklären. Es liegt auf der Hand, daß sich hieraus auch Konsequenzen für die individuelle Freiheit ergaben. Beispielhaft läßt sich dieser Vorgang bei Hobbes mit seinem Versuch verdeutlichen, Freiheit auf die Freiheit von Staaten zu beschränken:

«Aber die Menschen lassen sich von dem bestechenden Wort 'Freiheit' leicht täuschen, und da ihnen die Urteilskraft zur Unterscheidung fehlt, halten sie fälschlich das für ihr ureigenes Erbe und Geburtsrecht, was allein das Recht der Öffentlichkeit ist.»

Und als Begründung wird angegeben:

«Und durch Lektüre dieser griechischen und römischen Schriftsteller wurde es den Menschen von Kindheit an unter dem Einfluß eines falschen Freiheitsbildes zur Gewohnheit, Aufruhr gutzuheißen und die Handlungen ihres Souveräns sowie die Kritik der Kritiker zu kritisieren, was mit soviel Blutvergießen verbunden ist, daß ich wohl recht habe, wenn ich sage, daß niemals etwas so teuer erkaufte wurde wie das Erlernen der griechischen und lateinischen Sprache von der westlichen Welt.» <sup>23</sup>

Diese Konzeption der Freiheit ist für Hobbes notwendig

«aus dem Zweck der Einsetzung der Souveränität, nämlich den Frieden zwischen den Untertanen und ihrer Verteidigung gegen einen gemeinsamen Feind.»

Hobbes sieht darin keinen Widerspruch zu jener im gleichen Zusammenhang gemachten Aussage: «... alle Menschen sind von Natur aus gleichermaßen frei.»

Hintergrund für all diese staats-theoretischen Überlegungen von Hobbes ist eine Berufung auf die Natur und ein aus ihr resultierendes

<sup>22</sup> Reinhart KOSELLECK, Kritik und Krise, Eine Studie zur Parthogenese der bürgerlichen Welt (stw 36), Frankfurt 1973.

<sup>23</sup> Thomas HOBBS, Leviathan, aaO. 167; das nächste Zitat 168.

Naturrecht; eine solche Begründung war deswegen unausweichlich geworden, weil sich menschliches und mitmenschliches Leben unter Berufung auf Gott eben nicht mehr legitimieren ließ, hatten doch gerade Glaubensgründe statt zum Frieden zu den erbitterten Kriegen geführt. Daß die persönliche Freiheit zur Gewährleistung des Friedens eingeschränkt werden mußte, war ein gravierender Selbstwiderspruch zu diesen naturrechtlichen Konzeptionen.

So ist es verständlich, daß im weiteren Verlauf aufgrund eben dieser naturrechtlichen Konzeptionen die Freiheit auch als individuelle Freiheit des Menschen in den Vordergrund trat. Vor allem bei John Locke (1632–1704) läßt sich dies sehen:

«Es ist ein Zustand vollkommener Freiheit, innerhalb der Grenzen des Naturgesetzes seine Handlungen zu lenken und über seinen Besitz und seine Person zu verfügen ... Es ist überdies ein Zustand der Gleichheit ... Ist doch nichts offensichtlicher, als daß Lebewesen von gleicher Art und gleichem Rang, die unterschiedslos zum Genuß derselben Vorteile der Natur und zum Gebrauch der gleichen Fähigkeiten geboren sind, auch gleichgestellt leben sollen, ohne Unterordnung oder Unterwerfung ...»<sup>24</sup>

Daß derartige weithin bekannt gewordene Aussagen einmal auch politisch ihre Wirkung zeitigen würden, liegt auf der Hand. Freiheit und Gleichheit aller Menschen von Natur aus gehört zunehmend zu jenen Idealen, die mit der faktischen absolutistischen Staatsform immer mehr in Konflikt kommen mußte.

Nicht übergangen werden darf in diesem Zusammenhang Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), weil er in besonderer Pointierung naturrechtliche Argumentationen zugleich in kritischer Entgegensetzung zu zeitgenössischen politischen Verhältnissen entwickelte. Bei ihm fehlt denn auch nicht das Plädoyer für die Freiheit: «Der Mensch ist frei geboren, und überall ist er in Ketten.»<sup>25</sup>

Diesen Tatbestand versucht Rousseau aber nun so zu bessern, daß er als Ziel nicht die Freiheit des einzelnen, sondern die Legitimation der menschlichen Gebundenheit durch die freiwillige Einwilligung in den

<sup>24</sup> John LOCKE, Über die Regierung II, hg. v. P. Mayer-Tasch (= Rowohlt Klassiker 201 f), Hamburg 1966, 9.

<sup>25</sup> Jean-Jacques ROUSSEAU, Contrat social I 1, vgl. Iring Fetscher, Rousseaus Politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs (= Politica 1), Neuwied 1960, 95.

gemeinschaftlichen Willen formuliert <sup>26</sup>. Immerhin meint Rousseau aber, auf diese Weise die Freiheit aller in der Republik begründen zu können. Daß aus dieser zu abstrakt angesetzten Freiheit einmal der Umschlag in den Terror der Französischen Revolution folgen könnte <sup>27</sup>, konnte Rousseau nicht voraussehen.

Die Überlegungen von Locke und Rousseau hatten eine außerordentliche Wirkung, dienten sie doch zur Begründung politischer Forderungen, die dann zur amerikanischen Unabhängigkeitserklärung und zur Französischen Revolution führten.

Die amerikanische Unabhängigkeitserklärung und die Französische Revolution sind von ausschlaggebender Bedeutung für die Realisierung und das Verständnis von Freiheit, da von ihnen die weitere neuzeitliche Freiheitsgeschichte abhängt. Überdies sind sie deswegen so instruktiv, weil sie zeigen, wie nahe beieinanderliegende Konzeptionen faktisch tiefgreifend verschiedene Realisierungen initiieren können, wenn sie in einen differenten historischen Kontext eingreifen.

Zur amerikanischen Unabhängigkeitserklärung am 4. 6. 1776 führte die stetige Verschärfung eines Konflikts zwischen dem englischen Mutterland und den amerikanischen Kolonien, die nach der Verweigerung einer gewissen Selbständigkeit sich von England lossagten und den anschließenden Krieg gegen England gewinnen konnten. Aufschlußreich ist die Durchsetzung der amerikanischen Autonomie deswegen, weil sich an ihr zeigt, welche Verstärkung der Reaktion sich daraus ergibt, daß berechnigte Forderungen nicht zugestanden werden; die verweigerte Forderung nach einer angemessenen Autonomie führte zur Forderung und Durchsetzung voller Autonomie.

Der wesentliche Satz der von Locke nachhaltig beeinflussten Unabhängigkeitserklärung lautet:

«Wir halten es für eine Wahrheit, die keines Beweises bedarf, daß alle Menschen vor ihrem Schöpfer gleich sind; daß er ihnen gewisse unveräußerliche Rechte verliehen hat, und daß zu diesen Rechten Leben, Freiheit und das Streben nach Glück gehören.» <sup>28</sup>

<sup>26</sup> Ebd. 92 ff.

<sup>27</sup> Bernard WILLMS, Einleitung zu: Johann Gottlieb Fichte, Schriften zur Revolution (= Ullstein 3001), Frankfurt 1973, 26, im Hinblick auf die Prognose Fichtes.

<sup>28</sup> Zit. nach Gerhard OESTREICH, Die Idee der Menschenrechte in ihrer geschichtlichen Entwicklung (= Zur Politik und Zeitgeschichte 11), Berlin 1963, 32.

Diese Erklärung der Gleichheit und Freiheit der Menschen bedeutete einen Indikativ gegenüber der weit entfernten, sich absolutistisch verhaltenden Macht Englands, der man sich eben nicht mehr unterwerfen wollte und konnte: für die eigene Situation stellte sie einen Imperativ zur Privatinitiative dar, die die Einwanderer und ihre Kinder ohne die Stütze von Institutionen und Traditionen in einem Land von immenser Ausdehnung mit schier «unbegrenzten» Möglichkeiten und Gefährdungen zum Überleben entwickeln mußten. Das Erreichen der Grenzen dieser Möglichkeiten zwang dann Roosevelt zum New Deal (seit 1933), in dem es dann auch um Freiheit von materieller Not und Furcht geht <sup>29</sup>.

Die amerikanische Unabhängigkeitserklärung dürfte entgegen früh entstandener Gewohnheit <sup>30</sup> nicht als Revolution zu bezeichnen sein, es sei denn, man verwende das Wort dort in Anlehnung an den ursprünglichen astronomischen Sinn von Bewegung der Gestirne und meine eine Revolution als ein von Natur her geschehenes Ereignis, aber nicht ein aus intensivem politischen Handeln des Menschen erfolgendes Ereignis <sup>31</sup>. Auch deswegen sollte man die amerikanische Unabhängigkeitserklärung nicht als Revolution bezeichnen, weil sie tief mit der englischen Tradition von Freiheitsgarantien verbunden ist.

Die Verwirklichung der Freiheit in Frankreich wird dagegen zu Recht als Revolution im engen Sinn des Wortes bezeichnet <sup>32</sup>. Die französische Erklärung der Freiheit steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der amerikanischen Erklärung der Freiheitsrechte; Marie Joseph de La Fayette (1757–1834), Teilnehmer am Unabhängigkeitskampf der USA und Freund George Washingtons verfaßte den Entwurf für die Menschenrechte in der französischen Nationalversammlung, unterstützt von dem amerikanischen Botschafter in Paris, Thomas Jefferson (1743–1826), der seinerseits maßgeblichen Einfluß auf die Unabhängigkeitserklärung der USA hatte. Der in Paris verabschiedete Text lautet:

«Der Zweck jeder politischen Vereinigung ist die Wahrung der natürlichen und unverjährbaren Rechte des Menschen. Diese Rechte sind die Freiheit, das Eigentum, die Sicherheit und der Widerstand gegen die Unterdrückung.»

<sup>29</sup> Gerhard RITTER, aaO., 65 ff, vgl. Gerhard Oestreich, aaO. 43.

<sup>30</sup> Vgl. Gerhard RITTER, aaO. 65; auf diese frühe Interpretation hat hingewiesen Jürgen Habermas, *Naturrecht und Revolution*, in: ders. *Theorie und Praxis* (= stw 9), Frankfurt 1971, 90.

<sup>31</sup> So mit Jürgen HABERMAS, ebd. 90–93.

<sup>32</sup> Gerhard RITTER, aaO. 67 f, Jürgen HABERMAS, aaO.

Und zur Freiheit heißt es näherhin:

«Die Freiheit besteht darin, alles tun zu dürfen, was dem andern nicht schadet: so hat die Ausübung der natürlichen Rechte eines jeden keine anderen Schranken als diejenigen, die den übrigen Mitgliedern der Gesellschaft die Nutznießung derselben Rechte sichern.»<sup>33</sup>

Diese Erklärung der Freiheit in Frankreich bedeutete Auflehnung gegen die durch ständische Privilegien falsch verteilte Freiheit und die dadurch entstandene Unfreiheit des dritten Standes, des Bürgertums. Freiheit zielte hier unausweichlich auf die grundlegende Zerstörung der überkommenen, freilich nicht mehr funktionsfähigen Ordnung. Nicht zufällig ist ja auch hier als Grundrecht der «Widerstand gegen die Unterdrückung» genannt. Mehr noch als für die Vereinigten Staaten kann man für Frankreich folgern, daß eine radikale Lösung unvermeidlich wird, wenn erforderliche und rechtzeitige Reorganisationen und Innovationen ausbleiben. Im Unterschied zu den USA wurde in Frankreich Freiheit rein innenpolitisch, innergesellschaftlich postuliert und dann realisiert; überdies wurde sie äußerst polemisch und, von Rousseau her und in Anlehnung an die USA, extrem individualistisch konzipiert. Ihre Forderung hatte eine Faszinations- und Durchschlagskraft, die sich nach Erreichen des Zieles, nämlich der Überwindung bisheriger Zustände, nicht einhalten ließ, sondern in die totale Herrschaft der Führer der Befreiten umschlug.

Hier scheint die zentrale Aporie neuzeitlicher Freiheitsgeschichte zu liegen, sie zu übersehen wäre Ideologie<sup>34</sup>. Sie besteht darin, daß es angesichts nicht mehr vertretbarer politisch-gesellschaftlicher Verhältnisse unvermeidlich ist, deren Änderung anzustreben, daß der Versuch der Änderung aber in Verhältnisse führt, die mit den Zielen und Hoffnungen der Revolution nicht mehr übereinstimmen. Bis heute hat jede Revolution im engen Sinne des Wortes zwar nicht einfach ihre Berechtigung, wohl aber nach dem Sieg ihre Unschuld verloren.

Der Umschlag von Befreiung in Tyrannei ist erschütternd daran aufweisbar, daß diese Tyrannei nicht nur das Volk, sondern auch die Revolutionäre nacheinander betraf: Die Revolution erläßt nicht ihre Kinder, wie ein Buchtitel von Wolfgang Leonhard heißt, sondern er-

<sup>33</sup> Zit. nach Gerhard OESTREICH, aaO. 33.

<sup>34</sup> Jeder Hinweis auf diese Aporie fehlt bei Jürgen SCHLUMBOHM, *Freiheitsbegriff und Emanzipationsprozeß* (= Kleine Vandenhoeck-Reihe 1382); davon abgesehen liegt hier eine instruktive Behandlung des Themas vor.

mordet sie. Marat (geb. 1744) wurde 1793 erstochen; Danton (geb. 1759), Hébert (geb. 1757) und Desmoulins (geb. 1760) wurden auf Veranlassung von Robespierre 1794 guillotiniert; Robespierre selbst (geb. 1758) und St.-Just (geb. 1767) wurden gleichfalls 1794 guillotiniert. Mit Ausnahme von Marat, der ein Alter von 49 Jahren erreichte, waren alle erst 34–37, St.-Just erst 27 Jahre alt.

Bezeichnend für den persönlichen Konflikt ist ein Ausspruch von Marat: «Sie nennen mich grausam, obgleich ich kein Insekt leiden sehen kann»<sup>35</sup>; m. W. wird eine ähnliche Aussage von Himmler überliefert. Ob man auch darin einen Hinweis auf die Identität der Radikalismen von links und rechts sehen darf?

Der Hinweis auf das Verhalten der Revolutionäre untereinander ist deswegen wichtig, weil durch sie erst Freiheit und Gleichheit um die Brüderlichkeit ergänzt worden sind, die zuerst im Kreis der Cordeliers um Marat, Danton, Desmoulins und Hébert formuliert wurde.

Daß die Französische Revolution für die Freiheitsgeschichte in politischer Hinsicht das entscheidende Ereignis ist, kann und braucht hier nicht im einzelnen verfolgt zu werden. Dabei ist bis heute die Einheit von Positivität und Aporie der revolutionär verwirklichten Freiheit vorherrschend geblieben, wie sie bereits Immanuel Kant (1724–1804) in einer Aussage von 1798 zum Ausdruck gebracht hat:

«Die Revolution eines geistreichen Volks, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern; sie mag mit Elend und Greuelthaten dermaßen angefüllt sein, daß ein wohlmeinender Mensch sie, wenn er sie, zum zweitenmale unternehmend, glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschließen würde – diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemütern aller Zuschauer ... eine Teilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt, und deren Äußerung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere, als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann.»<sup>36</sup>

Diese Mahnung macht deutlich, wie sehr von der Inszenierung einer Revolution nach Kants Meinung abzuraten ist, wie sehr es aber ihre Ideale zu realisieren gilt. Die Aufdeckung einer Anlage und eines Ver-

<sup>35</sup> Zit. bei Max HORKHEIMER, Egoismus und Freiheitsbewegung, in: ders., Traditionelle und kritische Theorie (Fischer TB 6015), Frankfurt 1968, 157.

<sup>36</sup> Immanuel KANT, Der Streit der Fakultäten, 2. Abschnitt, A 144 f; die folgenden Zitate ebd. A 150 und A 157.

mögens zum Besseren darf nicht wieder verschüttet werden; der Weg zu einer republikanischen Verfassung und Regierungsform auf der Grundlage von Prinzipien, «die dem Geist der Freiheitsgesetze ... gemäß sind», ist unvermeidlich.

Die durch die Französische Revolution gestellte Aufgabe für die Freiheit hat Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) formuliert. Begrüßte er zunächst mit seinen Freunden Schelling und Hölderlin, mit denen er im Tübinger Stift zusammen war, die Französische Revolution entschieden, so dämpfte der nachfolgende Terror den Enthusiasmus; Hegel wußte seither um die «sich selbst zerstörende Wirklichkeit» der Revolution <sup>37</sup>; doch sah er zu grundsätzlicher Kritik keinen Anlaß. Wohl aber sah er keine Möglichkeit, Freiheit anders zu realisieren als durch ihre Institutionalisierung im Staat.

«Der Staat ist die Wirklichkeit der konkreten Freiheit; die *konkrete Freiheit* aber besteht darin, daß die persönliche Freiheit und deren besondere Interessen sowohl ihre vollständige *Entwicklung* und die *Anerkennung ihres Rechts* (im System der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft) haben, als sie durch sich selbst in das Interesse des *allgemeinen* Theils *übergehen*».

Freiheit als Einheit individueller und politischer Freiheit zu realisieren, die beide als einzelne nicht realisiert werden können, ist Problem und Aufgabe zugleich. Auch gegen die zu Hegels Aussagen geäußerten Verdächtigungen ist daran festzuhalten, daß Freiheit ohne Institution nicht möglich ist und doch durch Institutionen immer auch bedroht wird. Hegel war freilich davon überzeugt, daß die Freiheit sich durchsetzen wird:

«Die ungetheilte Substanz der absoluten Freiheit erhebt sich auf den Thron der Welt, ohne daß irgend eine Macht ihr Widerstand zu leisten vermöchte.»

Einen neuen Akzent und eine neue Aporie erhält die neuzeitliche Freiheitsgeschichte durch Karl Marx (1818–1883). Als Angehöriger einer Generation nach der Französischen Revolution ist Marx nicht mehr durch deren Terror, sondern durch die Mißstände der nachfolgenden Restauration und vor allem durch das Elend der Proletarier beein-

<sup>37</sup> G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, hg. v. J. Hoffmeister (= Philosophische Bibliothek 114), Hamburg <sup>6</sup>1952, 422; die nächsten Zitate aus: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* § 260 und *Phänomenologie des Geistes*, aaO., 415.

druckt; in der Unterdrückung und Ausbeutung des Proletariats sieht er die Wurzel aller Inhumanität und Unfreiheit. Allein durch eine Revolution zur gewaltsamen Aufhebung der Produktionsverhältnisse können nach seiner Meinung die Existenzbedingungen des Klassengegensatzes und damit die Klassen und auch die als Durchgangsstadium notwendige Herrschaft des Proletariats als Klasse aufgehoben werden; dadurch verspricht sich Marx folgendes Ergebnis:

«An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.»<sup>38</sup>

Man wird auf Marx anwenden dürfen, was er selbst von Luther sagte: «Aber, wenn der Protestantismus nicht die wahre Lösung, so war er die wahre Stellung der Aufgabe.» Es ist ein standpunktbedingtes Urteil – entsprechend den anfänglich genannten standpunktbedingten Urteilen über die Französische Revolution – zu sagen, Marx habe nicht die wahre Lösung, wohl aber die wahre Stellung der Aufgabe formuliert. Daß die ökonomischen Analysen von Marx mit der These zunehmender Verelendung des Proletariats nicht stimmen – westliche Marxisten müssen nicht umsonst stets mit der Verschleierungsthese arbeiten –, ist als wichtiges Kriterium dafür anzusehen, daß der Marxismus nicht für eine urteilsfreie Rückfrage an Geschichte und Gegenwart offen ist. Daß die totalitäre Realisierung des Marxismus nicht mindestens auch von Marx her mitbedingt ist und somit ein Systemfehler des Marxismus-Leninismus ist, nicht aber persönliche Schuld eines Diktators, wird sich schwerlich bestreiten lassen.

Theoretisch dürfte eine Voraussetzung dieser Systemfehler darin beruhen, daß Marx das «wahre Reich der Freiheit» auf einem «Reich der Notwendigkeit» gründen läßt<sup>39</sup>.

Die Aporien neuzeitlicher Freiheitsgeschichte zeigen sich verständlicher-, aber auch bedauerlicherweise besonders deutlich in unserer gegenwärtigen Situation, in der die Erinnerung an die Diktatur des Nationalsozialismus rasch zurückgetreten ist und Beeinträchtigung der Freiheit schon wieder für Unfreiheit gelten kann.

<sup>38</sup> Karl MARX, Manifest der Kommunistischen Partei II; das folgende Zitat aus: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung.

<sup>39</sup> Vgl. Iring FETSCHER, Die Freiheit im Lichte des Marxismus-Leninismus, hg. v. der Bundeszentrale für Heimatdienst, Bonn 1959, 32. – Zur gegenwärtigen Diskussion vgl. Schöpfung und Freiheit, hg. v. der Paulus-Gesellschaft, München 1968.

In diesem Umbruch haben Marx und der Marxismus eine neue Faszination ausüben können. Vor allem haben Marxisten eine Wirksamkeit entfalten können, deren Utopien noch aus der Spätphase des 19. Jahrhunderts herrühren, wie dies für Ernst Bloch oder Herbert Marcuse zutrifft. Es fragt sich, ob bei aller berechtigter Sorge über die gegenwärtige Situation sowohl der westlichen wie der östlichen Welt nicht doch die Diktaturen eben auch in marxistischer Legitimation auf diese Utopien mehr hätten abfärben müssen. Wie verwickelt eine marxistische Forderung der Freiheit gegenwärtig ist, läßt sich sehr deutlich an Herbert Marcuse demonstrieren, der nicht ohne seine Zustimmung von der neuen Linken nachhaltig in Anspruch genommen wurde. Marcuse hält eine revolutionäre Überwindung der westlichen kapitalistischen Systeme für nötig, die er übrigens nicht nur für die Zustände im Westen, sondern auch für die im Osten verantwortlich macht:

«Der Mißerfolg der mitteleuropäischen Revolution nach dem Ersten Weltkrieg isolierte die bolschewistische Revolution von ihrer antizipierten ökonomischen und politischen Basis in den fortgeschrittenen kapitalistischen Ländern und führte sie auf den Weg terroristischer Industrialisierung auf Grund ihrer eigenen Hilfsquellen.»<sup>40</sup>

Es ist schon sehr merkwürdig, daß die Entwicklung des östlichen Terrorismus auf das Scheitern westlicher Revolutionen zurückgeführt wird.

Marcuse sieht aber Hoffnungszeichen:

«Die Präformierung der Individuen, ihre Entwicklung zu Verwaltungsobjekten scheinen allgemeine Phänomene zu sein. Die Idee einer anderen Form von Vernunft und Freiheit, wie sie sowohl vom dialektischen Idealismus als auch vom Materialismus in Betracht gezogen wurde, erscheint wieder als Utopie. Aber der Triumph der regressiven und hemmenden Kräfte beeinträchtigt nicht die Wahrheit dieser Utopie. Die totale Mobilisierung der Gesellschaft gegen die endgültige Befreiung des Individuums, die den historischen Inhalt der gegenwärtigen Periode ausmacht, zeigt an, wie real die Möglichkeit dieser Befreiung ist.»

<sup>40</sup> Herbert MARCUSE, *Vernunft und Revolution*, Frankfurt 1962, 373; dieser Text stammt aus einem 1954 geschriebenen Nachwort des Buches von 1941, das noch eine recht freundliche Aussage gegenüber den USA enthält; das folgende Zitat ebd. 374. – Daß das Mißlingen westlicher Revolutionen Schuld an der Fehlentwicklung des östlichen Marxismus sei, enthält natürlich noch einmal eine Hochbewertung des Westens, die vom Osten kaum geteilt werden dürfte, auch für einen Marxisten eine Überheblichkeit.

Man wird bezweifeln dürfen, ob das von Herbert Marcuse säkularisierte Bild der Apokalyptik zutrifft, daß die äußerste Verschlechterung unserer Situation Zeichen dafür ist, daß der Anbruch jener Freiheit, die hier erhofft wird, nahe ist.

Auf der anderen Seite findet sich ein immer noch vorhandener und bei Verschärfung der Situation möglicherweise wieder hervortretender Konservatismus, der den zu schwach und bedroht scheinenden Staat in gebührendem Maß stärken möchte; daß manche Vertreter dieser Richtung dem Nationalsozialismus anhängen, vermag diesen Konservatismus nicht attraktiver zu machen. «Wenn ein Staat zusammenbricht, verlieren Männer ihren Wert – auch diesen Zustand kann man Freiheit nennen», heißt es bei Arnold Gehlen mit einem Zynismus, der auf den Autor zurückfällt <sup>41</sup>. Das Problem zeigt sich in einem Zitat von Ernst Forsthoff:

«Denn in der Gegenwart gewinnt die Erkenntnis Boden, daß die Gefährdung individueller Freiheit von der Gesellschaft ausgeht und daß der Staat dazu berufen ist, die Freiheit zu schützen.»

Diese Aussage kann ebenso berechtigt wie gefährlich sein. Erfüllte der NS-Staat diese Berufung?

Die Problematik der heutigen Situation wird noch dadurch verschärft, daß wir in einer durch technisch-zivilisatorische Mittel veränderten Welt leben, deren nicht geringste Folge eine ungeheure Zunahme der Weltbevölkerung ist. Zu Recht weist Max Horkheimer darauf hin:

«Die immanente Logik der Geschichte führt tatsächlich zur verwalteten Welt. Durch die sich entfaltende Macht der Technik, das Wachstum der Bevölkerung, die unaufhaltsame Umstrukturierung der einzelnen Völker in straff organisierte Gruppen, durch schonungslosen Wettbewerb zwischen den Machtblöcken scheint mir die totale Verwaltung der Welt unausweichlich geworden zu sein.» <sup>42</sup>

Als Aufgabe sieht Horkheimer:

«Die begrenzte, ephemere Freiheit des Einzelnen im Bewußtsein ihrer zunehmenden Bedrohung zu schützen, zu bewahren, womöglich auszudehnen, ist weit dringlicher, als sie abstrakt zu negieren oder gar durch aussichtslose Aktionen zu gefährden. In totalitären Ländern geht es der kämpfenden Jugend um eben die Autonomie, die in den nicht-totalitären Ländern in permanenter Bedrohung steht.»

<sup>41</sup> Arnold GEHLEN, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Frankfurt 1973, 110; das folgende Zitat von E. Forsthoff, ebd. 100.

<sup>42</sup> Max HORKHEIMER, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen* (= *Stundenbücher* 97), Hamburg 1970, 83; das folgende Zitat ebd. 51.

Diese Überlegungen lassen deutlich werden, in welchem Maße das Thema «Freiheit» für die verschiedenen Phasen neuzeitlicher Geschichte bestimmend gewesen ist. Sie zeigen aber auch, wie verschieden Freiheit in verschiedenen geschichtlichen Traditionen und Situationen aufgefaßt worden ist und wie sehr sie jeweils in ein und derselben Situation umstritten war.

Was Freiheit ist, wird am ehesten in jeweils erfahrener Unfreiheit deutlich, nämlich die durch Überwindung von Unfreiheit mögliche freie Verwirklichung menschlichen Lebens und Zusammenlebens. Nicht umsonst sind sich in Diktatur oder Unterdrückung deren Gegner einig in der Anstrengung für die Freiheit, so unterschiedlicher Überzeugung sie sonst auch sein mögen. Ist dann die Freiheit neu- oder wiedergewonnen, entsteht die unvermeidliche Enttäuschung des Auseinanderfallens der Waffenbruderschaft gegen Unfreiheit, wie es besonders deutlich die Mitglieder der französischen Résistance zu erkennen gegeben haben. Hier treten dann die Unterschiede eines positiven Freiheitsverständnisses zutage.

In dieser Situation wiedergewonnener Freiheit zeigt sich dann auch, daß die mögliche Freiheit als ungenügend erfahren wird. Die bisherigen Überlegungen sollten deutlich machen, daß diese Erfahrung weder einfach berechtigt noch einfach unberechtigt ist. Freiheit hat gegenüber jeder Realität einen Überschuß an Idealität bei sich; sie ist nicht absolut möglich, weder in dem Sinn, daß sie allein isoliert von anderen, scheinbar im Widerspruch zu ihr stehenden Grundrechten und Grundwerten realisiert werden kann, noch in dem Sinn, daß es total freie Subjekte in total freier Gesellschaft geben kann; Versuche, etwas total zu realisieren, verliefen bislang stets totalitär.

Freiheit kann es daher nicht geben ohne Gerechtigkeit und Solidarität; sie ist auch nicht möglich ohne Recht und Ordnung. Pauschale Verdächtigungen von Recht und Ordnung können nicht Freiheit, sondern unter dem Anschein radikaler Freiheit nur die scheinbar radikale Freiheit fördern und somit tatsächliche Freiheit gefährden. Unvermeidbar ist diese Gefährdung, wenn und insofern berechnete Forderungen der Freiheit unterbunden werden. Freilich kommen revolutionärer und reaktionärer Terror auf dasselbe hinaus. Übersteigerungen der Freiheit sind daher nicht weniger gefährlich als direkter Zwang, gegen den Freiheit wenigstens als moralisch überlegen anerkannt wird.

Deutlich dürfte sich auch gezeigt haben, daß Freiheit nicht allein und nicht primär räumlich verstanden werden darf, sondern als Frei-

heit mit anderen. Freundschaft, Ehe, Familie, Zugehörigkeit zu Gesellschaft und Staat dürfen nicht als Gegensatz zu Freiheit verstanden werden. Robinson Crusoe war auf der Insel nicht frei, sondern einsam; Sokrates konnte sich menschenwürdiges Leben und damit auch Freiheit nur in Athen oder überhaupt nicht vorstellen. Aus dieser Vorstellung heraus war er so konsequent, sich lieber in Athen das Leben nehmen zu lassen, als die angebotene Emigration anzunehmen. Freiheit ist nicht eine regionale, sondern eine relationale Kategorie.

Daß und wie frei wir sind, läßt sich erst erfahren, wenn die Freiheit genommen ist. Daß es eine neue Erfahrung von Freiheit eines Gegners der Unfreiheit gibt, läßt sich in der Reaktion totalitärer Systeme sehen, die – gemäß der Aussage Platons, daß der eigentlich Unfreie nicht der vom Tyrannen Beherrschte, sondern der Tyrann selber ist – sich offenkundig als die Unfreien gegenüber ihren Gefangenen erweisen.

Auf dem Hintergrund neuzeitlicher Freiheitsgeschichte zeigt sich, wieviel an Freiheit realisiert worden ist, wieviel aber auch zu realisieren ist.

#### *4. Reaktionen der katholischen Kirche auf die neuzeitliche Freiheitsgeschichte*

Daß die katholische Kirche auf die revolutionären Freiheitsbestrebungen im Grunde negativ reagiert hat, ist verständlich, aber auch bedauerlich. Wenn sie der Restauration zustimmte und weder die positiven Impulse neuzeitlicher Freiheitsgeschichte noch deren Nähe zu christlichen Grundsätzen zu erkennen vermochte, so hat das darin seinen Grund, daß die neuzeitlichen Freiheitsbestrebungen bereits eine lange antikirchliche und antichristliche Komponente enthielten. Indem die Kirche gezwungen war, die auch im Namen der Freiheit gegen sie vorgetragenen Angriffe zurückzuweisen, mußte sie zwangsläufig als Gegner der Freiheit in Erscheinung treten.

Auf dem Hintergrund dieser höchst verwickelten Auseinandersetzungen sind die Texte zu sehen, in denen von einer heutigen Sicht eben doch viel zu sehr jene Freiheiten abgelehnt sind, die zu Recht heute auch von der Kirche vertreten werden.

In der so verhängnisvollen Auseinandersetzung mit Lamennais erließ Gregor XVI. 1832 eine Enzyklika, in der die Lehre des Indifferentis-

mus angegriffen wird, «man müsse für jeden die Freiheit des Gewissens beanspruchen und fordern»; durch diesen äußerst unheilvollen Irrtum werde der Weg geebnet für «jene volle und ungemäßigte Meinungsfreiheit», die weithin zum Schaden für Kirche und Staat um sich greift; das Dokument stellt dann die Frage:

«Doch was ist ein schlimmerer Tod für die Seele als die Freiheit zu irren? wie Augustinus fragte ...»<sup>43</sup>

Diese in deutscher Übersetzung und einem anderen Kontext schwer wiederzugebenden Äußerungen beinhalten immerhin eine auch für damalige Zeit unberechtigte Zurückweisung der Gewissensfreiheit; die Lehre des Thomas von Aquin, daß dem Gewissen zu folgen sei, auch wenn es irre, fand hier keine Berücksichtigung. Die Verkennung der berechtigten Intentionen von Lamennais hatte höchst negative Folgen.

Ebensowenig verliefen die späteren Auseinandersetzungen mit dem Sozialismus zufriedenstellend; in einer Enzyklika Leos XIII. von 1878 wird nach der Feststellung grundsätzlicher Gleichheit aller Menschen aufgrund ihrer Natur und ihrer Berufung zum Heil dann eben doch gesagt, es gebe eine «Ungleichheit des Rechts und der Gewalt»:

«Die Regierenden und Untergebenen sind durch gegenseitige Pflichten und Rechte gemäß der katholischen Lehre und der Gebote so fest verbunden, daß sowohl die Begierde zu herrschen gemäßigt wird, als auch die Art des Gehorsams (*ratio oboedientiae*) leicht, fest und sehr edel (*nobilissima*) gemacht wird.»

So berechtigt der Widerspruch gegen manche sozialistische oder für sozialistisch gehaltene Thesen gewesen sein mag, so problematisch ist es dennoch, eine Ungleichheit des Rechts und legitimer Gewalt anzunehmen.

Auch ein dritter Aspekt des Themas «Freiheit», nämlich das Verhältnis von Mann und Frau, fand lange im kirchlichen Bereich keine angemessene Behandlung. So berechtigt es auch hier wiederum war und ist, gegen Ehe und Familie gerichtete unberechtigte Angriffe zurückzuweisen, so problematisch ist es, sämtliche Veränderungen und Differenzierungen in der Beziehung von Mann und Frau zueinander in Frage zu stellen. Eben dies aber ist viel zu sehr geschehen. Als Beispiel dafür kann die Enzyklika «*Casti connubii*» von 1930 dienen; hier wird gegen

<sup>43</sup> Denzinger-Schönmetzer, 2730 f (D 1613 f); die folgenden Zitate ebd. 3131 (D 1849) und ebd. 3708 f (D 2233).

die These, beide Ehegatten besäßen völlig gleiche Rechte, zunächst zwar ausdrücklich eine Rechtsgleichheit aufgrund der Persönlichkeit, der Menschenwürde und des Ehevertrages festgestellt:

«Hierin erfreuen sich in der Tat beide Gatten gleicher Rechte und haben gleiche Pflichten; in den übrigen Dingen aber muß eine gewisse Ungleichheit und Abstufung herrschen, wie sie das Familienwohl und die notwendige Einheit und Festigkeit der häuslichen Gemeinschaft und Ordnung fordern.»

Mit dieser Aussage ist nicht getroffen, was mit der berechtigten Aussage der Gleichberechtigung der Geschlechter zum Ausdruck gebracht werden soll. Auch hier erscheint die Kirche als Gegnerin durchaus berechtigter Anliegen und bringt sich somit um die Möglichkeit, unter dem Stichwort «Emanzipation» vorgetragene unberechtigte Forderungen zurückzuweisen.

Wenn man alle die genannten Aussagen berücksichtigt, wenn man hinzunimmt, daß der Verfechter der Demokratie in Italien, Romulo Murri (1870–1944), 1909 exkommuniziert wurde, so kommt man schwerlich um die Feststellung herum, daß Charles Forbes de Montalembert (1810–1870) lange, zu lange Recht behalten hat mit seiner Aussage von 1863:

«Die Katholiken haben sich noch nicht in die große Revolution hineingefunden, die die neue Gesellschaft, das moderne Leben der Völker geboren hat. Sie empfinden angesichts der modernen Gesellschaft eine unüberwindliche Mischung von Verwirrung und Ängstlichkeit. Sie haben sie noch nicht kennen und lieben gelernt; sie haben noch nicht gelernt, mit ihr umzugehen. Viele von ihnen gehören noch, ohne sich allzu sehr darüber Rechenschaft zu geben, dem Herzen, dem Geist nach dem Ancien Régime an, d. h. dem Regime, das weder die bürgerliche Gleichheit noch die politische Freiheit noch die Gewissensfreiheit zuließ.»<sup>44</sup>

Auf dem Hintergrund dieser Geschichte kirchlicher Reaktionen auf die neuzeitliche Freiheitsgeschichte wird erst deutlich, welche Bedeutung die feierliche Verabschiedung der Religionsfreiheit durch das II. Vatikanische Konzil hat. Die Erklärung der Religionsfreiheit bedeutet eine grundsätzliche Bejahung positiver Freiheitsentfaltung in der Geschichte der Neuzeit. Insofern ist fraglos in ihr eine Antwort auf eine Anfrage an

<sup>44</sup> Zit. nach Oskar SCHROEDER, *Aufbruch und Mißverständnis. Zur Geschichte der reformkatholischen Bewegung*, Graz 1969, 46.

den christlichen Glauben zu sehen. In der Erklärung der Religionsfreiheit ist somit ein Anfang zu sehen für Bemühungen, die Freiheit des christlichen Glaubens für den Glauben selbst und für den Dienst des Glaubens an der Welt zu realisieren.

Daß der christliche Glaube frei macht, frei vom Gesetz und frei von der Welt, gehört zu seinen Grundgegebenheiten. Niemand hat diese Freiheit so deutlich erfahren und zum Ausdruck gebracht wie Paulus. Es bedeutet eine Beeinträchtigung des christlichen Glaubens, die «Freiheit der Kinder Gottes» nur als Gehorsam gegenüber Gesetzen und Geboten zu interpretieren. Der Satz Augustinus' «Deo servire libertas est» ist deswegen problematisch, weil man aus ihm zu leicht den Akzent auf das «Dienen» verlegen kann, das dann die Freiheit garantieren solle. Der Glaube selbst meint nicht Einengung, sondern Freiheit des Menschen. Diese Freiheit, die nicht identisch ist mit säkularer Freiheit, kann gleichwohl nicht von ihr getrennt werden. Im Gegenteil: aus dem Impuls der christlichen Freiheit resultiert die Aufgabe, mit äußerster Anstrengung der Förderung tatsächlicher menschlicher Freiheit zu dienen und scheinbarer Freiheit zu widerstehen.