Zeitschrift: Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur
Herausgeber: Gesellschaft Schweizer Monatshefte
Band: 37 (1957-1958)
Heft: 5

Artikel: Freiheit als Verantwortlichkeit
Autor: Brunner, Emil
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-160690

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

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

FREIHEIT ALS VERANTWORTLICHKEIT

VON EMIL BRUNNER

Unter allen Ideen, die man nach dem Worte von Sorel *Idées-Force* nennen kann, das heißt Ideen, die sich als mächtige, bewegende Kräfte in der Geschichte erwiesen haben, steht die *Idee der Freiheit* an erster Stelle, jedenfalls was die neuere Geschichte betrifft. Man kann wohl, ohne sich großer Übertreibung schuldig zu machen, sagen: die Geschichte der Neuzeit ist die Geschichte der Freiheitsbewegungen. Dies unterscheidet wohl, mehr als alles andere, die Geschichte der Neuzeit von der früheren, sowohl der mittelalterlichen als der alten Geschichte. Die Freiheit, die der Mensch in diesen Bewegungen suchte, war nicht immer dieselbe. Ein für unsere Zeit besonders charakteristisches Phänomen, das man im allgemeinen nicht zu den Freiheitsbewegungen zählt, ist nach seinem tiefsten Motiv zweifellos auch auf Freiheit gerichtet, nämlich die Entwicklung der modernen, wissenschaftlichen *Technik*. Über ihre ungeheure Bedeutung brauche ich keine weiteren Worte zu verlieren, wohl aber ist ein Wort der Erklärung nötig, warum ich auch diese zu den Freiheitsbewegungen zähle. In ihr ist nämlich das dominierende, wenn auch nur halbbewußte oder dem einzelnen nur selten bekannte Motiv die Befreiung des Menschen von seiner Abhängigkeit von der Natur, von den vielen Naturgebundenheiten, die er eben durch wissenschaftliche Erkenntnisse und durch deren Anwendung in der Technik zu überwinden trachtete. Vielleicht das eindrücklichste Beispiel davon bildet die Erfindung des Flugzeugs — ein uralter Traum —, durch die der Mensch im wörtlichen Sinne über die Erde sich erhebt und die Trennung des Raumes überwindet. Aber dasselbe könnte man von den meisten anderen Manifestationen der neuzeitlichen Technik sagen. Jede von ihnen bedeutet einen Schritt weiter in der Emanzipation des Menschen von Naturgegebenheiten, die ihn bisher einschränkten, während durch die Entdeckung eine Entschränkung, eine Befreiung stattfindet.

Es ist ohne weiteres klar, daß das Thema Freiheit oder Emanzipation ein Thema der neueren *politischen* Geschichte ist. Ich brauche nur das eine Stichwort «Französische Revolution» zu nennen. In jenem gewaltigen und ungeheuer folgenreichen Ereignis zerbrach der Mensch die Fesseln, in welche die absolute Monarchie und die Entwicklung des Feudalismus die europäische Menschheit geschlagen hatte. Er emanzipierte sich von Autoritäten und Mächten, die seine Bewegungsfreiheit eingeengt hatten und gewann wieder — oder erstmalig — eine Möglichkeit, selber zu bestimmen, selbst sein Leben zu gestalten, vor allem selbst aktiv am staatlichen Leben teilzunehmen, die ihm durch das Ancien Régime entzogen gewesen war. Der Nachhall dieser Explosion geht durch das ganze 19. Jahrhundert hindurch, er hat ganz besonders in den 48er Jahren beinahe die ganze Breite des europäischen Raumes eingenommen und auch unser Land erfaßt. Was wir aber gegenwärtig im außereuropäischen Raum erleben, die Geschichte der Emanzipation der früheren Kolonialvölker von der Vorherrschaft ihrer bisherigen, europäischen Herren, ist nichts anderes als eine weitere Variation desselben Themas: politische Freiheit.

Ich will nur noch einen Aspekt der gleichen Bewegung ins Gedächtnis rufen. Was wir die *soziale* Bewegung heißen, die wir je nachdem als Arbeiterbewegung oder als sozialistische Bewegung bezeichnen, ist demselben Motiv der Emanzipation, der Befreiung entsprungen, nämlich der Befreiung von menschenunwürdigen, oft der Sklaverei ähnlichen Arbeitsbedingungen und einer entwürdigenden Abhängigkeit vom Diktat des kapitalistischen Arbeitgebers. Es wären noch eine Reihe anderer, ähnlicher großer Bewegungen zu nennen, wie die Emanzipation der Frau von der Hörigkeit des Mannes, vor allem die Befreiung der andersfarbigen Sklaven oder die Aufhebung der Leibeigenschaft in Rußland. Diese Beispiele mögen genügen, um unsere These zu erhärten, die Idee der Freiheit sei die stärkste unter allen «idées force» der neueren Geschichte. Das Wort «Freiheit» ist denn auch eines der beliebtesten Worte der heutigen Menschheit, so daß jede Bewegung, die es auf ihre Fahne geschrieben hat, auf breiteste Wirkung und Anziehung rechnen darf. Um so notwendiger ist es nun, darauf hinzuweisen, daß diese Idee eigentlich eine negative ist. Freiheit heißt nicht-gebunden sein... nicht-abhängig sein. Jedenfalls ist dies das nächstliegende Verständnis des Wortes. Dieses Negative, dieses «nicht» ist jedenfalls der gemeinsame Nenner aller dieser Freiheitsbewegungen. Es ist darum nicht zu verwundern, wenn neuerdings die Idee der Freiheit zum Ausgangspunkt einer Philosophie genommen wurde, die sich nicht scheut, das *Nichts* zum letzten Prinzip, sozusagen zum universalen Programm zu machen, des Nihilismus, der offen erklärt, daß es weder ein ewiges Sein noch gültige Normen gebe. Der Existenzialismus Jean Paul Sartres knüpft ausdrücklich an das Wort Nietzsches an: Gott ist tot. Er geht aber, ähnlich

wie Nietzsche, über den Atheismus des 19. Jahrhunderts hinaus, der — wie etwa bei einem Bentham, Comte, Mill oder Spencer — noch immer an der Gültigkeit einer gewissen altruistischen Ethik festgehalten hatte und diese mit der traditionellen christlichen Ethik der Nächstenliebe identifizierte. Sartre führt konsequent seinen Grundgedanken durch: es gibt nichts, was die Freiheit des Menschen einschränken könnte, auch nicht ein moralisches Sollen. Trotzdem nennt er diese Philosophie einen Humanismus, eben darum, weil ihm die Idee der Freiheit zugrundeliegt, die er, wie er meint, einfach zu ihrer letzten Konsequenz führt. Gibt es nichts, das den Menschen zur Begrenzung seiner Willkür nötigen kann, ist also der Mensch absolut frei, so gibt es auch nichts, was seinem Leben Richtung und Sinn geben könnte.

Die Gedanken Sartres erinnern in mancher Beziehung an I. G. Fichtes Ich-Philosophie. Aber es besteht zwischen beiden — abgesehen vom Gewicht der Argumentation — der grundlegende Unterschied, daß Fichte durchaus bestreitet, Atheist zu sein, während Sartre sich offen zum Atheismus als Ausgangspunkt bekennt, den er aber als weiterer Begründung nicht bedürftig erklärt. Zwar ist auch Fichte des Atheismus angeklagt worden, aber er hat diesen Vorwurf mit zweifellos ehrlicher Entrüstung zurückgewiesen und diese Zurückweisung damit begründet, daß er zwar einen Schöpfergott als das proton pseudos aller Philosophie erklärte, aber anderseits sein Ich-Prinzip mit der weltschaffenden Gottheit identifizierte. Nur einen Schöpfer, einen Gott dem Ich gegenüber will und kann er von seinen idealistischen Prämissen aus nicht anerkennen. Wie sehr es ihm aber mit der Anerkennung eines Göttlichen ernst war, hat er schon im Titel seiner bedeutendsten religionsphilosophischen Schrift «Anweisungen zu einem seligen Leben» angedeutet, in der er im übrigen einen Gottesgedanken vertritt, der dem der indischen Advaita-Lehre, dem Monismus der Upanischaden, nicht unähnlich ist. Mit diesem idealistischen Gottesgedanken haben dann zwei Philosophen des 19. Jahrhunderts, die im übrigen als Antipoden bekannt sind, aufgeräumt, und zwar beide im Namen der Freiheit: Karl Marx und Friedrich Nietzsche. Marx, auf den Spuren Hegels und vor allem des Junghegelianers Feuerbach, formuliert den Satz: „Der Mensch ist nur frei, wenn er sich selbst das Dasein verdankt.“ Dieser Satz liegt auf dem Grunde der marxistischen Sozialphilosophie, die den Glauben an Gott für den Abhängigkeitswahn des Menschen verantwortlich macht, wobei aber diese ideologischen Konstruktionen nur das Spiegelbild realer, nämlich wirtschaftlicher Abhängigkeitsverhältnisse sind. Nietzsche dagegen spricht seinen Atheismus, den er metaphysisch nicht weiter begründet, in einem ressentimentgeladenen Freiheitspostulat aus: „Gäbe es Götter, wer hielte es aus, kein Gott zu sein? Also gibt es keine Götter.“ Der Wille des Menschen, absolut frei zu sein, postuliert einfach die Nichtexistenz Gottes. Der Positivismus seiner Zeit, der auf allen Gebieten auf Metaphysik

zu verzichten vorgab — in Wirklichkeit freilich eine reichlich naive, naturalistische Metaphysik trieb — gab seiner atheistischen These den (notwendigen) Rückhalt und die notwendige Resonanz im Zeitdenken.

Der Fehler im modernen Freiheitsbegriff

Dieser Rückblick auf einige der bedeutsamsten philosophischen Ereignisse und Gestalten des letzten Jahrhunderts lassen uns ahnen, daß die Freiheitsidee offenbar nicht imstande ist, dem menschlichen Leben Sinn und Gehalt zu geben, sondern daß sie für sich allein mit Notwendigkeit dazu führt, das Leben im Gegenteil alles Sinnes, alles Gehaltes zu entleeren und es in einem trostlosen Nihilismus versinken zu lassen. Wir könnten dies noch weiter erhärten durch die Beobachtung, daß all diese Freiheitsbewegungen, die uns an sich so notwendig und wohltätig erscheinen, zu dem paradoxen Resultat geführt haben, daß sie in ihrem Gegensatz, in einem Zustand der um so größeren Unfreiheit endeten. Die Emanzipation der wissenschaftlichen Technik, die dem Menschen Freiheit von der Erdgebundenheit verschaffen sollte, hat letztlich dazu geführt, daß der Mensch der Gefangene seiner Technik wird, und hat überdies seine Existenz vermöge der A- und H-Bomben mit der imminenten Gefahr der Vernichtung bedroht. Die französische Revolution hat schon wenige Jahre nach ihrem Ausbruch zu einer Anarchie geführt, die, wie die Anarchie immer tut, nach dem Diktator rief, der Ordnung schaffen sollte, der aber zugleich die Menschen in desto größere Unfreiheit stürzte. Die soziale Bewegung in der Gestalt des Sozialismus, der nach Karl Marx die große, endgültige Bewegung zur Befreiung des Menschen sein sollte, indem er sogar den Staat überflüssig zu machen bestimmt war, brachte im Gegenteil im Kommunismus den Totalstaat hervor, in dem der Mensch so gut wie keine Bewegungs- und Entscheidungsfreiheit mehr hat, sondern dem nur noch die Existenz eines Staats-Roboters zukommt.

Wir fragen nun: woher diese seltsamen Resultate? Ist die Freiheit vielleicht doch, wie der Determinismus immer schon behauptet hat, eine Illusion? Sollte also eine Illusion das sein, was den Menschen mit so hoher Begeisterung erfüllte und was er als das tiefste Geheimnis und das Unterscheidende seiner Natur empfand? Es ist unbestreitbar ein seltsames Phänomen, daß auch die überzeugtesten Leugner der Freiheit, die konsequentesten Deterministen, praktisch sich immer noch so verhalten haben, als ob es Freiheit gäbe, nicht nur für sie, sondern auch bei den anderen, bei denen sie hartnäckig-widerspruchsvoll die Freiheit der Entscheidung voraussetzen. Wo liegt denn also der Fehler bei der modernen Freiheitsidee? Ich glaube, an einem sehr verborgenen Punkt, nämlich in einer Idee, die als selbstverständlich mit der Idee der Freiheit

gegeben, ja identisch angenommen wurde, nämlich in dem Gedanken, daß Freiheit dasselbe sei wie Unabhängigkeit. Oder also darin, daß Freiheit eine in sich selbst begründete, keiner weiteren Erklärung bedürftige Idee sei. Oder, was wiederum dasselbe ist, in der Gleichsetzung von Freiheit und absoluter Freiheit.

In der Tat, ist die Freiheit absolut, so ist zunächst einmal ohne weiteres die atheistische Folgerung notwendig. Wenn wir absolut frei sind, wenn unsere Freiheit absolut ist, dann kann es keinen Gott geben. In diesem Sinne ist der postulatorische Atheismus eines Nicolai Hartmann richtig. Um der absoluten Freiheit willen muß der Atheismus postuliert werden. Denn, gäbe es wirklich einen Gott, wo bliebe dann unsere — nämlich eben unsere absolute — Freiheit? Ebenso ist mit unserer absoluten Freiheit jegliche Art von Norm unvereinbar. Denn eine Norm, vor allem eine sittliche Norm, ist eine Begrenzung der Freiheit. Wenn die Norm gilt, so ist es um meine absolute Freiheit geschehen. Aus dieser Absolutsetzung der Freiheit sind aber auch die in der sozialen und politischen Geschichte hervorgetretenen paradoxen Konsequenzen zu verstehen. Da die Menschheit eben eine Pluralität ist, ist die Freiheit des einen immer die Begrenzung der Freiheit des anderen. Solange in der abendländischen Philosophie noch der christliche Gottesgedanke lebendig war, d. h. bis zum 18. Jahrhundert, solange konnte aber auch nicht die Idee einer absoluten Freiheit des Menschen aufkommen. Denn diese absolute Freiheit war ja das, was der Gottheit allein als ihr Wesen zukommt. Die Idee der absoluten Freiheit war die eigentliche Grundlage der Gottesidee. Man kann aber nicht ungestraft eine ontologische Wahrheit einfach auf die Seite wischen. Die Konsequenzen müssen notwendigerweise fatale sein. Es war dies auch nicht etwas, was erst in der Neuzeit, gleichsam als neuester Fund des Menschen sichtbar wurde. Längst vorher hatte es der Geist alttestamentlicher Prophetie vorweggenommen. In der biblischen Geschichte vom Sündenfall ist die Geschichte der modernen Freiheitsidee zum voraus erzählt, wenn auch in kindlich-symbolischer Form. Denn was ist der Sündenfall? Nichts anderes als die Anmaßung des Menschen, Gott gleich zu sein, die Verführung der Schlange, die dem Menschen vorlügt, er werde, indem er sich von Gott emanzipiere und das göttliche Vorrecht absoluter Freiheit an sich reiße, Gott gleich werden. Aber auch das, was der Genesiserzähler als die Folge dieser Usurpation darstellt, ist ja denn auch tatsächlich eingetroffen: der Mensch *ist* dadurch ins Elend gekommen, er *hat* die Freiheit, die er vordem genoß, verloren, er *ist* aus dem Paradies vertrieben und es folgt nun eine Geschichte von Mord und Anarchie dieser vermeintlichen Befreiung auf dem Fuße.

Diesen kindlichen Mythus haben die modernen Freiheitsdenker mit Verachtung beiseite geschoben. Großartig erklärt Fichte das menschliche Ich zum Weltschöpfer und ebenso großartig spricht Karl Marx von

einem Menschen, der der Schöpfer seines eigenen Daseins ist. Den Späteren, Nietzsche und Sartre, genügte es schon, ohne die Spur eines Beweises zu erklären: Gott ist tot. Sie behaupten einfach die absolute Freiheit als die des Menschen und landen damit im Paradies der absoluten Freiheit — im Nihilismus. Doch wir haben vorausgegriffen. Wir fragen: Wenn es denn nicht die absolute Freiheit sein kann, die dem Menschen vindiziert wird, was für eine Freiheit bleibt uns dann übrig? Gibt es denn relative, gibt es bedingte Freiheit? Und wenn ja, welche Gestalt müßte sie in der menschlichen Wirklichkeit, in der Gesellschaft annehmen?

Freiheit – begrenzt durch das Sollen

Der Gedanke, daß das Ich, der Mensch als Individuum zwar Freiheit habe, daß aber diese bedingt sei, ist in der Tat nicht leicht zu denken. Wohl kann man sagen, ich sehe doch, daß ich nicht nur von der Natur, von den Dingen bedingt und begrenzt bin, sondern vor allem von meinen Mitmenschen. Der Mitmensch erhebt denselben Anspruch auf Freiheit wie ich, und seine Freiheit ist selbstverständlich eine Begrenzung der meinen. Ich kann diese einfach als ein Faktum hinnehmen und meinen Freiheitswillen sozusagen mit Resignation unter das unvermeidliche «es ist nun einmal nicht anders» beugen. Aber dieser bloß faktischen Freiheitsbegrenzung steht mein naturhaft unbegrenzter Machtwille entgegen und dieser wird sich einfach darin äußern, daß ich den anderen, bzw. die anderen unter meine Macht zu zwingen versuchen werde. Wir kennen ja diesen Machtwillen — den herrischen Willen zur Macht —, den Nietzsche preist, der in praxi zum Kampf um die Vormacht und zur Herrschaft der Starken über die Schwachen führt. Aber dieser Machtwille ist nicht das einzige, was ich als Mensch in mir vorfinde. Neben diesem Willen zur Macht gibt es, unerklärlich als Naturfaktum, unerklärlich auch als bloße Konvention, als nützlicher Kompromiß, etwas ganz und gar nicht Naturhaftes, nämlich das eigentümliche Gefühl der Ehrfurcht vor dem Leben und der Freiheit des anderen, den geheimnisvollen, nicht mit irgendeiner klugen, gesellschaftlichen Abmachung zu verwechselnden *kategorischen Imperativ*, die Freiheit des anderen genau so gelten zu lassen, wie die meine; dieses «Du sollst», das, soweit unsere Kenntnis des geschichtlichen Menschen reicht, immer in irgendeiner Form die Existenz des Menschen kennzeichnete und sogar mit einem besonderen Zeichen der qualifizierten Menschlichkeit, der Menschenwürde verbunden war. Wir wissen es, wenn auch oft nur dunkel, daß wir um so mehr Menschen sind, je mehr wir diesen kategorischen Imperativ gelten lassen, während das Ausleben unseres naturhaften Machtwillens uns selbst als bloßes Naturwesen, als Nichtmenschen erscheinen läßt.

Wir können uns, wie gesagt, diesen kategorischen Imperativ auf keine Weise erklären. Die positivistischen Erklärungen, die seit ungefähr 200 Jahren versucht worden sind, die Ableitung aus der Nützlichkeit, aus der Einsicht, daß es für uns klüger sei, das Leben des Mitmenschen gleich zu achten wie das unsere, sind immer Verfälschungen des wahren Tatbestandes. Diese Achtung des Lebens, der Freiheit des andern aus Klugheit ist nun einmal etwas ganz anderes als der kategorische Imperativ, und wer die beiden nicht zu unterscheiden vermag, beweist damit nur, daß er vom wahren Sein des Menschen noch nichts gespürt hat, daß er also des eigentlich Menschlichen bar ist. Wir wollen dieses spezifisch menschliche Gefühl, das aus keinem Naturtrieb und keiner Nützlichkeitsregel abgeleitet werden kann, die Achtung vor dem Leben des Nächsten nennen.

Wir wollen aus der Erfahrung der letzten Jahrzehnte das eine herausheben, das die Menschheit mit Entsetzen erfahren hat, daß ein Teil von ihr so sehr entarten, so sehr das Gefühl für das spezifisch Menschliche verlieren kann, daß sie von diesem Respekt vor dem Menschenleben, vor der Menschenwürde nichts mehr verspürt. Wir müssen diesen Tatbestand, so sehr er uns im Innersten erschüttert, einfach als grauenhafte Tatsache registrieren. Aber das hebt das eine nicht auf, sondern verleiht ihm im Gegenteil ein neues Gewicht, nämlich daß wir anderen um so mehr daran festhalten, daß auf dieser Ehrfurcht nicht weniger als die Menschlichkeit der Menschheit beruht, und daß der Verlust dieses Gefühls nichts anderes als das Zugrundegehen der Humanität bedeuten würde.

Freiheit als gottgegebene Verantwortlichkeit

Ich sagte, dieses «Du sollst» sei ein Unerklärliches. In der Tat, keine wissenschaftliche, keine natürliche Erklärung reicht daran heran. Dagegen hängt dieses Gefühl der Ehrfurcht vor dem Leben des Mitmenschen aufs engste zusammen mit einem anderen Gefühl, nämlich mit der Ehrfurcht vor einem höchsten Seienden, dem gegenüber wir uns unbedingt abhängig und vor dem wir uns als vor dem Grund nicht nur unseres Seins, sondern dessen in uns, was wir als das Höchste erkennen, beugen. Der kategorische Imperativ ist darum immer wieder vom denkenden Menschen auf jene höchste Macht, von der unser Sein bedingt ist, bezogen worden. Denn ein Imperativ setzt ja in der Tat einen Imperator voraus. Ja, es gibt viele Menschen, die ohne weiteres in dieser Stimme, die uns die Ehrfurcht vor dem Leben des anderen gebietet, die Stimme der höchsten Macht vernehmen und denen das eine und das andere zu unterscheiden überhaupt nicht möglich scheint.

Unmöglich aber ist es, die Identität der beiden, des kategorischen Imperativs und des Gotteswillens zu beweisen. Wir sind hier in einer

Region, in der jeder Beweis seine Geltung verliert, im Bereich des Glaubens, der Religion. Die rationale Existenzanalyse ist hier an ihre Grenze gelangt. Wohl kann man dieses sagen: wer sich nicht getraut, diesen Schritt vom kategorischen Imperativ zur Anerkennung eines Gotteswillens zu vollziehen, weil er ihm rational nicht begründet erscheint, der steht in ständiger Gefahr, den sittlichen Imperativ mit jenen utilitaristischen Klugheitsregeln zu verwechseln und also das Grundwesen der Menschlichkeit zu verkennen und zu verlieren. Wir wollen jetzt aber, sozusagen gedanklich experimentierend, versuchen, zu sagen, was denn für die Interpretation des sittlichen Imperativs herauskommt, wenn wir ihn vom Gottesgedanken her verstehen. Was, so fragen wir, ist dann die menschliche Freiheit?

1. Die menschliche Freiheit ist dann nicht das erste, sondern das zweite. Es geht ihr ja etwas voraus, nämlich das, was diese Freiheit begründet und zugleich begrenzt. Der Mensch, der seine Freiheit als eine in Gott begründete versteht, versteht sie als eine, der ein Wille vorausgeht, die einen Willen unserseits fordert. Er sieht also in diesem geheimnisvollen Imperativ eine Begegnung zwischen einem Unbedingten Ersten und einem Bedingten Zweiten, zwischen der absoluten Freiheit Gottes und der von Gott gesetzten, gleichzeitig begrenzten Freiheit des Menschen. Hinter diese Begegnung zurück reicht keine menschliche Logik. Vielmehr muß hier die Logik stillstehen und das, was in der Begegnung geschieht als ein Letztes, Unbegründbares hinnehmen.

2. Dieser göttliche Ursprung und diese göttliche Begrenzung unserer Freiheit ist, wenn auch entfernt, dem vergleichbar, was wir im Gespräch mit einem Mitmenschen erleben. Gott redet, wir antworten. In diesem Angesprochensein und Antwortenmüssen haben wir unsere Existenz als Person oder unser personhaftes Sein, das, was uns von jeder anderen uns bekannten Gestalt des Seins unterscheidet. Unser spezifisch menschliches Sein ist also das Stehen in diesem Gegenüber-Verhältnis, in dieser Ver-antwortlichkeit. Es ist also nicht so, daß die Verantwortlichkeit zu unserem Menschsein hinzukäme, sondern die Verantwortlichkeit ist selbst das Menschsein oder wenigstens das Zentrale in allem Menschsein, verantwortliche Freiheit. Denn indem wir angesprochen sind und Antwort von uns erwartet wird, ist uns die Freiheit gegeben und werden wir unserer Freiheit inne. Wir haben unsere Freiheit nur als eine so begründete und damit als eine so gerichtete und normierte. Wir sollen so antworten, daß unsere Antwort dem Anspruch entspricht.

3. Indem wir von Gott her verantwortlich sind und nur in Gott sowohl unsere Freiheit als unsere Verantwortlichkeit begründet ist, ist uns aber ein weiteres gesagt. Unsere Verantwortlichkeit bekommt ihren konkreten Inhalt durch den Mitmenschen, zu dessen Gunsten unsere Freiheit begrenzt ist. Gäbe es keine Mitmenschen, so würde wohl nie der Gedanke unserer Verantwortlichkeit entstehen. Aber nicht *durch* unsere Mitmen-

schen sind wir verantwortlich — wie der Positivismus meint —, nicht sie sind die Quelle unserer Verantwortlichkeit. Denn wie vermöchte ein Mensch, wie ich selbst, meine Freiheit so zu begrenzen, daß ich diese Begrenzung innerlich als ein Sollen anerkennen müßte? Wollten wir unsere Verantwortlichkeit bloß als ein zwischenmenschliches Phänomen ansehen, so träte sofort an die Stelle des «Du sollst» die Klugheitsregel des Utilitarismus und das Gefühl der Ehrfurcht verschwände. Nicht unseren Mitmenschen sind wir verantwortlich, sondern *für* sie sind wir Gott verantwortlich. Unsere Verantwortlichkeit soll und kann sich nur in unserer Beziehung zu ihnen realisieren. Aber der Grund, das Fundament der Verantwortlichkeit ist dort, wo die Freiheit selbst ihren Grund hat. Wir haben die in Gott begründete Freiheit als eine verantwortliche, als eine, die uns zu unsern Mitmenschen in das rechte Verhältnis setzt.

Wird nun die Freiheit nicht als eine absolute, sondern als durch die Verantwortlichkeit begrenzte verstanden, so sind damit auch jene Entartungen der Freiheitsidee, die wir in der Geschichte der modernen Freiheitsbewegungen wahrgenommen haben, ausgeschlossen. Sie alle stammen ja daher, daß die Freiheit als erstes und darum als unbedingtes Prinzip mißverstanden wurde. Das heißt aber: Wenn wir das Prinzip der Freiheit als Liberalismus bezeichnen wollen, so ist nur ein im Gottesgedanken begründeter Liberalismus fähig, die Freiheit vor der Verwilderung durch ihre Absolutsetzung zu bewahren. Zu allen Zeiten war die falsche Verabsolutierung, diese Grenzenlosigkeit des Freiheitsgedankens, die Gefahr des Liberalismus. An ihr ist er immer als Freiheitsbewegung zugrunde gegangen, indem er in sein Gegenteil, in die Unfreiheit führte. Die französische Revolution begann zur Tyrannei und zugleich zur Anarchie zu werden in dem Moment, wo sie den Atheismus proklamierte. Der Marxismus, der — das wollen wir dem jungen Marx durchaus glauben und können es ja auch aus seinen Schriften belegen — durchaus als Freiheitsbewegung konzipiert war, ist mit Notwendigkeit zum totalitären Kommunismus, zur absoluten Staatsdespotie geworden dadurch, daß Marx den Gottesgedanken als Illusion erklärte. Nietzsches großartige Freiheitsgebärde ist zur furchtbaren Fratze geworden, indem er den Menschen nicht nur frei machen wollte von den versklavenden Mächten, sondern von der Macht, die seine wahre Freiheit begründet, indem sie diese gleichzeitig begrenzt. Der Nihilismus Sartres ist die unvermeidliche Folge seines axiomatischen Atheismus, der ihn auch immer wieder für den kommunistischen Totalitarismus anfällig macht. So sehen wir es an all diesen Gestalten der Freiheitsbewegung, daß die Freiheit nicht an sich selbst, sondern an ihrer Hybris zugrundegeht. Wenn der Liberalismus meint, es gehöre zur Konsequenz des Freiheitsgedankens, daß der Mensch nicht nur frei werde von allen menschlichen Autoritäten, sondern auch von der Autorität Gottes, so geschieht eben damit der fatale Schritt zum Nihilismus.

Noch eins möchte ich zum Schluß sagen. Wir haben bisher versucht, den Menschen und seine Freiheit losgelöst von seiner Geschichte zu verstehen. Des Menschen Existenz ist aber wesentlich eine geschichtliche. Allein aus der Geschichte kommt ihm die Fülle seines Seins zu. So ist es denn auch eine geschichtliche Größe, die Gestalt Jesu Christi und die aus dem Glauben an ihn erwachsene Gemeinde, die späterhin die Kirche heißt, durch die uns die Tiefe des menschlichen Wesens, sein Ursprung und seine Bestimmung erschlossen wurde. Was wir bisher über Gott und das Wesen der menschlichen Freiheit als Verantwortlichkeit sagten, entbehrt der inhaltlichen Füllung, ja es ist zweifelhaft, ob wir nicht manche der bisher vorgetragenen Erkenntnisse dem christlichen Offenbarungsglauben verdanken, obschon sie anderseits nichts anderes sind als die Bewußtmachung dessen, was im Menschen enthalten aber der objektiven Erkenntnis verdeckt ist, und was der durch sie geleitete Mensch nicht sieht oder nicht sehen will. So ist z. B. das Gegenüber von göttlichem Anruf und menschlicher Antwort, auf der allein die Verantwortlichkeit beruht, nur in der Konfrontation mit dem Offenbarungszeugnis der Bibel dem Menschen zur klaren Erkenntnis geworden, während dieses Grundverhältnis durch das rein vernunftmäßige Denken immer im Sinn einer bloßen Immanenz, also im Sinn einer im menschlichen Geist angelegten, sittlichen Gesetzmäßigkeit umgedeutet wurde. Es wird z. B. im opus posthumum Kants besonders ergreifend deutlich, wie der große Denker bis zu seinem Ende nicht zur Gewißheit darüber kam, ob die uns verantwortlich machende Instanz ein Gegenüber von uns ist, wie dies der Glaube klar erkennt, oder bloß ein der Vernunft immanentes Gesetz. Es ist zwar möglich, durch abstrakte Analyse der Existenz, wie wir sie bis dahin vollzogen, bis zum Gottesgedanken, zur Idee der Freiheit und Verantwortlichkeit zu kommen. Aber darüber hinaus, in die lebendige Fülle sowohl des Gottesgedankens als des menschlichen Ethos führt nur der Glaube an die geschichtliche Offenbarung. Nur durch den Glauben an die Christusoffenbarung hat die Menschheit das Verständnis ihrer eigenen Bestimmung erhalten, die sie sowohl vor dem tötlichen, bleiernen Determinismus als vor einem chaotisch-wilden Freiheitsgedanken bewahrte und so dem Abendland den menschlichen Menschen zeigte als frei in Gott, gemäß dem Wort Augustins, Deo servire libertas.

Was ist der *Inhalt* der Verantwortlichkeit? *Was* sind wir dem Mitmenschen schuldig? Nicht bloß die gleiche Freiheit, auf die wir selbst Anspruch erheben. Dieser kalte, nüchterne Gleichheitsgedanke, den schon die Stoa hervorgebracht hatte, wäre nie imstande gewesen, die ergreifendsten Gestalten europäischer Humanität eines Franz von Assisi, eines Pestalozzi, eines Abraham Lincoln hervorzubringen. Was uns darüber hinaus die Christusoffenbarung brachte war: die Liebe, die Barm-

herzigkeit, die Demut und die Dankbarkeit. Nur diese Lehre vermochte die Welt zu erobern und ihrer bedarf die heutige Menschheit, deren Menschlichkeit so schwer bedroht und — das ist das Neue — so tief erschüttert ist. Aber das geht über den Rahmen, den mir das Thema spannt, hinaus, und ich möchte mich nicht weiter auf die Entfaltung dieser christlich-theologischen Gedanken einlassen.

Was von jedem *denkenden* Menschen erwartet werden kann, ist, daß er versteht, daß und warum die Freiheit eine begründete und darum eine durch die Verantwortlichkeit begrenzte ist. Es ist nach einem Zeitalter des Positivismus schon viel, wenn dieses Minimum an Metaphysik oder Theologie verstanden und ernstgenommen wird, wenn man anerkennt, daß ohne den Gottesgedanken die Verwahrlosung des Freiheitsdenkens unvermeidlich ist. Wenn es mir gelungen ist, dieses eine deutlich zu machen, so ist das für ein Mal genug.

Nach einem in der Universität Zürich auf Einladung der Kulturwissenschaftlichen Abteilung des Schweizerischen Instituts für Auslandforschung gehaltenen Vortrag.

DIE SOGENANNTE MANAGERKRANKHEIT

VON WALTER v. WYSS

Das Schlagwort «Managerkrankheit» stammt wohl aus den Vereinigten Staaten. Es soll unter diesem Begriff die Tatsache verstanden werden, daß manche Männer in leitender Stellung plötzlich von einer Herzkrise überfallen werden, die in vielen Fällen augenblicklich zum Tode führt. Es muß aber erwähnt werden, daß diese Bezeichnung von den «terribles simplificateurs» auch auf eine Reihe anderer Krankheiten (selbst den Krebs) angewandt wird, welche diesen Namen so wenig verdienen wie ein Hund die Benennung Katze.

Bei diesen Herzkrisen handelt es sich um die Folgeerscheinungen der Erkrankung der Kranzarterien des Herzens. Die Angina pectoris, der heftige, vom Herzen ausgehende Schmerzanfall, ist die Folge einer momentanen Durchblutungsstörung. Die das Herz versorgenden Gefäße sind durch arteriosklerotische Veränderungen verengert. Bei einer körperlichen Anstrengung entsteht ein Mißverhältnis zwischen der arbeitenden Muskulatur des Herzens und ihrer Blutversorgung, welches den