

# Der Freiheitsbegriff bei Paul Tillich und Karl Barth

Autor(en): **Hedinger, Ulrich**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **19 (1963)**

Heft 1

PDF erstellt am: **09.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878830>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# Der Freiheitsbegriff bei Paul Tillich und Karl Barth

Der nachstehende Aufsatz bietet keine erschöpfende Übersicht über die Freiheitsvorstellung Tillichs und Barths; er markiert lediglich die Punkte des Freiheitskonzeptes der beiden Theologen, die sich unmittelbar für einen Vergleich eignen. Der Freiheitsbegriff ist allerdings der Ort, wo Licht auf Beziehung und Differenz zwischen der «philosophischen» Theologie Tillichs und der «christologischen» Theologie Barths überhaupt fällt.

## 1.

Freiheit in Polarität mit Schicksal ist für *Tillich* das Strukturelement, das Existenz ermöglicht. Der Mensch ist Mensch, weil er solche Freiheit hat. Durch ihr polares Verhältnis zum «Schicksal» ist menschliche Freiheit davor bewahrt, mit «indeterministischer Kontingenz», «Entscheidung ohne Motivation» oder «unverständlichem Zufall» verwechselt zu werden<sup>1</sup>. Umgekehrt gelingt es Tillich, durch die grundlegende Relation des Schicksals zur Freiheit die Vorstellung mechanistischer Determiniertheit von jenem fernzuhalten. Schicksal und Freiheit kennzeichnen den Menschen als einen der Welt Angehörigen und ihr gleichzeitig Gegenüberstehenden. Besagte Polarität kann freilich zur Spannung und von einem möglichen Auseinanderbrechen bedroht werden. «Der Mensch ist bedroht vom Verlust der Freiheit durch die Notwendigkeiten, die in seinem Schicksal liegen, und er ist gleichermaßen bedroht von dem Verlust seines Schicksals durch die Zufälligkeiten, die in seiner Freiheit liegen.»<sup>2</sup> Freiheit, die nicht nur Zufälligkeiten enthält, sondern zu Zufälligem, Willkürlichem geworden ist, macht den abkünftigen, pervertierten Modus ihrer selbst aus; Schicksal, das nicht

<sup>1</sup> P. Tillich, *Systematische Theologie*, 1 (2. Aufl. 1956), S. 214f. – In der Gotteslehre freilich besteht die anthropologisch unauflösbare Beziehung der Freiheit zum Schicksal nicht mehr. «Gott hat kein Schicksal, weil er Freiheit *ist*» (S. 217). Aus dem Zitat folgt, daß «Freiheit» in theologischer Hinsicht dem «Schicksal» übergeordnet ist; wenn auch die *libertas Dei* kein polares Verhältnis zum Schicksal impliziert, so kann sie doch nicht mit «indeterministischer Kontingenz» verwechselt werden.

<sup>2</sup> Ebd., S. 234.

nur Notwendigkeiten in sich birgt, sondern zu Notwendigem, Determiniertem geworden ist, sein eigenes Zerrbild. Keine Synthese von Willkürlich-Zufälligem und Notwendig-Determiniertem aber ergibt die polare menschliche Existenz.

Erwägung, Entscheidung und Verantwortung sind die drei Fragmale menschlicher Freiheit. «Erwägung weist auf den Akt des Abwägens von Argumenten und Motiven hin. Die Person, die wägt, steht über den Motiven. Solange sie wägt, ist sie nicht mit irgendeinem der Motive identisch, sondern von ihnen frei.» «Das Wort Entscheidung schließt das Bild des ‚Scheidens‘ ein. Eine Entscheidung scheidet Möglichkeiten aus, nämlich reale Möglichkeiten... Die Person, die das Scheiden vornimmt, muß über dem stehen, was von ihr ausgeschieden wird.»<sup>3</sup> Jede Entscheidung freilich ist ein Wagnis, welches durch die ausgeschlossenen Möglichkeiten bedroht wird. Diese können in zerstörerischer Weise Rache nehmen. Darum ist wichtig – wie Tillich anderswo<sup>4</sup> ausführt –, daß die Entscheidungen aus der Liebe kommen; wir lesen die treffende und schöne Bemerkung: Die Liebe überwindet die Rache der ausgeschlossenen Möglichkeiten, denn sie war für sie geöffnet und ist jetzt noch für sie offen. Schließlich deutet die Verantwortung «auf die Verpflichtung der Person... zu antworten, wenn sie über ihre Entscheidungen befragt wird»<sup>5</sup>. Also: methodisch beschreibt Tillich die Freiheit auf dem Wege ontologischer Analyse menschlicher Existenz und Sprache<sup>6</sup>.

*Barth* jedoch erkennt die Freiheit nur von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus aus. Niemals könnte er die Freiheit Jesu dem Phänomen menschlicher Freiheit einordnen, wie das Tillich beim versuchten Christus tut<sup>7</sup>. Diese methodische Differenz impliziert eo ipso sachliche Divergenzen. Für Barth ereignet und vollzieht sich Freiheit nur im Umkreis und in der Kraft Jesu Christi: Freiheit hat ihren Ort nur dort, wo sich der Freiheit und dem Gehorsam Christi Analoges ereignet; sie muß sich von dem freien Sein und

---

<sup>3</sup> Ebd., S. 216.

<sup>4</sup> Ebd., S. 181, wo die den Konflikt zwischen Absolutismus und Relativismus überwindende, letztgültige Offenbarung beleuchtet wird.

<sup>5</sup> Ebd., S. 216f.

<sup>6</sup> Vgl. auch P. Tillich, *Systematische Theologie*, 2 (1958), S. 38, wo *libertas humana* und Sprachlichkeit des Menschen ineingesetzt werden.

<sup>7</sup> Ebd. S. 141.

Entscheiden des Menschen Jesus hervorrufen, mindestens aber sich ihm zuordnen lassen. Zwar spricht die kirchliche Dogmatik dem Menschen die von Tillich geschilderten Phänomene des Abwägens und Entscheidens nicht ab, sie verleih ihnen aber nicht den hohen Namen «Freiheit»<sup>8</sup>. Jesus Christus ruft den Menschen zur Freiheit. Dieser Ruf ist a radice von einem Motiv verschieden, über dem die abwägende Person steht. Solange er sich diesem Ruf gegenüber abwägend verhält, lebt der Mensch in einem «freundlich-schützenden Dunkel»<sup>9</sup>, dessen freundlicher «Schutz» darin besteht, daß es den Menschen seine Bestimmung zum freien Geschöpf und Kind Gottes verfehlen läßt. Gewiß führt die Begegnung mit Jesus Christus auch zu einem Entscheiden<sup>10</sup>. Aber Entscheiden heißt hier nicht, zwei oder drei reale Möglichkeiten vor sich haben, sondern: Gottes Entscheidung in Jesus Christus anerkennen und bekennen. Diese hat die Wirklichkeit des versöhnten, freien Geschöpfes bejaht, mehr noch, heraufgeführt – die Wirklichkeit des unversöhnten, geknechteten Sünders verneint, mehr noch, abgetan. Sich jener Wirklichkeit zu- und von dieser abwenden, das ist Struktur und Inhalt des menschlichen Freiheitsvollzuges. M. a. W., der *Glaube* ist nicht nur die höchste, «sondern die eigentliche Gestalt der menschlichen Freiheit». Er ist «die dem Menschen... von Jesus für Jesus gegebene Freiheit», die Freiheit, «von Gott her zu Gott hin zu sein»<sup>11</sup>. Begreiflicherweise besteht für Barth keinerlei Problematik der «Rache der ausgeschlossenen Möglichkeiten»<sup>12</sup>. Rächen würde es sich nur, wenn der Mensch mit der durch Gottes freies Lieben ausgeschlossenen Möglichkeit der Unfreiheit des Sünders liebäugelte. Deshalb ist auch die Verantwortung primär keine Rechenschaft über gefällte Entscheidungen; vielmehr ist die Entscheidung schon per se Verantwortung, nämlich Antwort auf Gottes Ruf – oder sie ist eben unverantwortlich.

## 2.

Die Frage läßt sich nicht weiter zurückstellen, ob es überhaupt ein aut - aut zwischen der Freiheitskonzeption Tillichs und Barths

<sup>8</sup> Vgl. jedoch unten.

<sup>9</sup> K. Barth, *Reformation als Entscheidung* (1933), S. 10.

<sup>10</sup> Vgl. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* I, 2 (1948), S. 384; IV, 2 (1955), S. 177 und öfters.

<sup>11</sup> Die kirchl. Dogm. IV, 2, S. 268.

<sup>12</sup> Siehe oben, Anm. 4.

geben könne und müsse. Offensichtlich bewegen sich doch die beiden Freiheitsauffassungen *nicht auf derselben Ebene*, und darum erscheint eine Auseinandersetzung wenig sinnvoll. Auf der Ebene allgemein menschlichen Seins wirkt Freiheit doch anders als in der Beziehung zu Gott, in der Begegnung mit Christus und im Hören seines Rufes. Das erhellt ja gerade aus Barths Bestimmungen über die Freiheit als «kosmisches Element» der geschaffenen Welt. Wie Tillich Freiheit und Schicksal einander zuordnet, so bindet Barth die «kosmische Freiheit» an kosmische Gesetzmäßigkeiten und Notwendigkeiten. Freilich schärft er ein, daß diese niemals zu verwechseln sei mit der dem Menschen von Gott im Erwählungs- und Schöpfungsratschluß und in der Versöhnung geschenkten Freiheit<sup>13</sup>. Desto weniger unterscheidet sich aber Barths «kosmische Freiheit» von dem oben beschriebenen Freiheitsphänomen Tillichs. Sie besteht diesseits und jenseits von Gnade und Sünde, von Ruf Gottes und Antwort des Menschen. Sie ist im Grunde genommen nichts anderes als das Ergebnis einer ontologischen Analyse<sup>14</sup> des Daseins, die Barth lediglich nicht so weit vortreibt wie Tillich. So hätte also Die kirchliche Dogmatik selbst den Beweis erbracht, daß sich ein ontologischer und ein christologischer Freiheitsbegriff scheidlich und friedlich vertragen? Das würde ja auch die von Tillich bejahte Tatsache bestätigen: «As long as theological thought has existed, there have been two types of theology, a philosophical one and a ‚kerygmatic‘ one.»<sup>15</sup>

Allein, was allenfalls von der Relation zwischen Philosophie und Theologie gelten könnte, ist für das Verhältnis der ontologischen zur christologischen Theologie unmöglich. Tillich beschäftigt sich ja nicht nur mit dem Sein, sondern auch mit Gott, er treibt ontologische *Theologie*; Barth erkennt nicht nur den Gottmenschen Jesus Christus, sondern auch das Sein von Welt und Mensch. Ersterer versteht die Freiheit Jesu Christi von einer allgemein ontologischen Analyse her, letzterer will auch die Erkenntnis des

<sup>13</sup> Die kirchl. Dogm. IV, 3, 1 (1959), S. 168.

<sup>14</sup> Wie schon durch den Zusammenhang mit der Versöhnungslehre ersichtlich, bemüht sich Barth zwar in thesi auch diese Freiheit im Umkreis des Christusereignisses darzustellen (vgl. ebd., S. 154). Doch ist unklar, wie sie in re auf einer christologischen Erkenntnis beruhen soll, weil Barth sie expressis verbis außerhalb des Schriftzeugnisses der Propheten und Apostel erkennt.

<sup>15</sup> P. Tillich, *The Protestant Era* (1945), S. 83.

Kosmos dem Bekenntnis zu Jesus Christus integrieren<sup>16</sup>. Ein schieflich-friedliches Beieinander der erwähnten Theologien würde auf einer Täuschung beruhen. Sie lassen sich nicht in schön abgesteckte Reservate, in getrennte Ebenen und Dimensionen verweisen. Ihre jeweilige Ausgangsebene muß und will die grundlegende sein, und deshalb müssen sie miteinander strittig werden. Deshalb ist nicht nur ein Vergleich, sondern auch eine *Auseinandersetzung* der entsprechenden Freiheitsauffassungen sinnvoll.

## 3.

*Tillich* betont das Wagnis, welches das göttliche Schaffen mit der Schöpfung endlicher Freiheit auf sich nimmt<sup>17</sup>. *Barth* liegt es ferne, den Wagnischarakter des Schöpfungsratschlusses zu bestreiten; seine Lehre von der Verwerfung des Nichtigen unterstreicht ihn sogar nachdrücklich<sup>18</sup>. In der Erörterung der Freiheit der Protoplasten kann gar der für *Barth* fast inkonsequent oder mindestens als eine Konzession erscheinende Begriff «zweideutige Freiheit» auftauchen<sup>19</sup>. Allein, solche Aussagen machen niemals den Skopus des Freiheitsbegriffes aus. Wo Die kirchliche Dogmatik von der zweideutig-problematischen Komponente geschöpflicher Freiheit handelt, tut sie das faktisch nur im Rahmen einer supralapsarischen Christologie. Das Dunkel der zweideutigen Freiheit wird zum vornherein überstrahlt, weil Gott die Bedrohung durch das Nichtige, die Problematik der Schöpfung, auf sich nimmt; an die Stelle jener Freiheit tritt der um unsertwillen von Ewigkeit her verworfene Christus. Dadurch wird die Freiheit des Geschöpfs zu der einen, wahren Freiheit des Erwähltseins, des Glaubens. Charakteristisch für *Tillichs* onto-theologische Freiheitsauffassung ist die Identifizierung der göttlichen Transzendenz mit der geschöpflichen Freiheit, die vom Grund ihres Seins abfallen kann<sup>20</sup>. Eine

<sup>16</sup> Vgl. jedoch Anm. 14.

<sup>17</sup> *Tillich*, Syst. Theol. 1, S. 310.

<sup>18</sup> Vgl. auch das Zitat aus *Barths* Erwählungslehre, Die kirchl. Dogm. II, 2 (1948), S. 181: «Gott konnte den Menschen... um der Problematik seiner Freiheit willen überhaupt nicht schaffen wollen.»

<sup>19</sup> *Barth*, Die kirchl. Dogm. II, 1 (1948), S. 706.

<sup>20</sup> *Tillich*, Syst. Theol., 2, S. 14: «Die göttliche Transzendenz ist identisch mit der Freiheit des Geschöpfs, sich von der essentiellen Einheit mit dem schöpferischen Grund seines Seins abzuwenden.»

unvollziehbare Vorstellung für die christologisch-kerygmatische Theologie Barths! Bildet doch gerade der umgekehrte Gedanke das Fundament seines Freiheitskonzeptes: die göttliche Transzendenz besteht darin, in der «Immanenz» Jesu Christi in die Freiheit zu rufen und zu versetzen, die per se Freiheit zu Gott hin ist. Gewiß können wir in Der kirchlichen Dogmatik lesen, der Mensch sei nicht Gott und darum in seiner Freiheit vom Nichtigen bedroht; aber das soll im Sinne Barths gleichsam nur als Vorbemerkung, Anmerkung oder Kleintext zur großgeschriebenen Botschaft verstanden werden, daß uns Christus für die Freiheit frei gemacht hat. Barth – nicht aber Tillich<sup>21</sup> – entgeht so den herkömmlichen Lösungsversuchen der Theodizeefrage, die den Begriff der zweideutigen Freiheit zum Nenner des Nachweises der guten Schöpfung machen. Diese Lösungsversuche sind zutiefst unbefriedigend. Der Begriff einer geschaffenen, zweideutigen (von der Freiheitstat in Jesus Christus isolierten) Freiheit hat sich in der Theodizeefrage noch immer als das Trojanische Pferd des Atheismus entpuppt.

*Tillich* bestimmt Freiheit als die Macht, sich selbst und seiner essentiellen Natur *widersprechen* zu können; für *Barth* hingegen ist die Freiheit in ihrem Wesen gerade nichts anderes als Vermögen und Akt des Menschen, seiner Bestimmung (zum Bundespartner Gottes) zu *entsprechen*. Jene von Tillich angenommene Macht soll gar noch auf dem göttlichen Ebenbild im Menschen beruhen<sup>22</sup>. Barth aber läßt die (im Lichte des in Ewigkeit Erwählten erkannte) geschöpfliche Freiheit unter der Aussage stehen: «potest non peccare und non potest peccare.»<sup>23</sup> Wer hat recht? Wenn die paulinische und johanneische ἐλευθερία das Kriterium einer theologischen Frei-

<sup>21</sup> Für Tillich bildet jene Freiheit, sich vom Seinsgrund abkehren zu können, mindestens eine Teilantwort auf das Theodizeeproblem; immerhin verweist er dann auch auf die Partizipation des göttlichen Lebens an der Negativität der kreatürlichen Existenz, wobei er typisch sowohl eine mystische wie eine christologische Interpretation dieses Gedankenganges offenläßt, *Syst. Theol.*, 2, S. 310f.

<sup>22</sup> Tillich, ebd., S. 38f.

<sup>23</sup> Barth, *Die kirchl. Dogm.* III, 2 (1948), S. 235; vgl. auch IV, 1 (1953), S. 454, über die «unmögliche Möglichkeit» der Sünde. Barth ist zuzustimmen, wenn er zur Begründung der zweideutigen Freiheit in der Vernunft, im göttlichen Ebenbild u. dgl. bemerkt, sie mache die Sünde zu einem entschuldbaren Übel. Auch hier tritt noch einmal zutage, wie der erwähnte Freiheitsbegriff die Theodizee problematisiert.

heitslehre sein darf, so enthüllt sich die eben erwähnte Freiheit Tillichs als Unfreiheit. Freiheit beruhte dann in der Tat gerade in der Aufhebung dieses zweideutigen Vermögens. Barth zieht entschlossen die Konsequenz daraus, daß die (uns als Ruf und Begegnung ereilende) Freiheitstat Jesu Christi jene formale, zweideutige Freiheit (die in der Beziehung zu Gott faktisch schon immer zur Unfreiheit geworden ist) überholt, verneint und erledigt.

Aber tut Die kirchliche Dogmatik mit ihrer erdrückenden, «massiven» Christologie dem Geschöpf nicht Gewalt an? Nein! Der das Geschöpf in die Freiheit und Eigentlichkeit versetzende Ruf geht ja vom gekreuzigten und auferweckten Jesus Christus aus. Barths Christus ist nicht die in unsterblicher Herrlichkeit erschienene Gestalt, die uns – wie Tillich mit Recht sagt<sup>24</sup> – in ihrer Macht und Vollkommenheit erschlagen, uns zwar jener zweideutigen Freiheit entnommen, aber nicht zur wahren Freiheit gebracht hätte.

Zum Schluß sei nur noch eine Linie nachgezeichnet, auf der sich die beiden Freiheitsauffassungen *nähern*. Tillich weiß um die faktische Unfreiheit, in der der Mensch existiert: «Das menschliche Sein steht unter dem Verhängnis, in seiner Freiheit unfrei zu sein, unfrei nämlich... die Forderung zu erfüllen, die ihm gestellt ist, unfrei also, zu dem Sein zu kommen, das es in Wahrheit ist.»<sup>25</sup> Solche Stellen könnten noch bald einmal in die Ausführungen Barths einmünden, die dem Menschen der Radikalität der Sünde wegen eine Wahlfreiheit für oder gegen Gott absprechen<sup>26</sup>. Noch wesentlicher erscheint uns die Abgrenzung Tillichs gegen das Jesusverständnis Bultmanns. Nach Tillich genügt es für das Fundament

<sup>24</sup> Tillich, *Religiöse Reden*, I (1952), S. 163.

<sup>25</sup> Tillich, *Religiöse Verwirklichung* (1930), S. 192. Sein Freiheitsbegriff wahrt zwar als solcher die bekannte Distanz zum Barthschen, wenn im selben Atemzug geschrieben wird: «Freiheit ist die Möglichkeit des Nicht-Seins.» Eine begriffliche Annäherung liegt eher dort vor, wo nach Tillich das Stehen in der Freiheit den unbedingten Anspruch impliziert, das wahre Sein zu erfassen (ebd., S. 32); nur daß hier der Freiheit die von Barth unterstrichene Grundstruktur des Zuspruchs und der Gabe fehlt.

<sup>26</sup> Vgl. Barth, *Die kirchl. Dogm. IV*, I, S. 553. Gegenüber der reformatorischen Freiheitslehre ist freilich zu beachten, daß Die kirchl. Dogm. die Wahlfreiheit für oder gegen Gott dem Menschen primär nicht aus hamartologischen Gründen abspricht, sondern primär darum, weil Christus eine umfassende, eindeutige Freiheit für Gott schenkt.



des christlichen Glaubens nicht, den historischen Jesus mit seiner Botschaft, mit seinem Ruf zur Entscheidung für Gott zu identifizieren. «Die Situation, sich entscheiden zu müssen, bleibt immer eine Situation, die unter dem Gesetz steht.»<sup>27</sup> Was setzt uns in den Stand, so fragt Tillich, uns für das Reich Gottes zu entscheiden? «Die Antwort auf diese Frage muß aus einer neuen Wirklichkeit kommen, die... das Neue Sein in Jesus als dem Christus ist.»<sup>28</sup> Damit berührt sich Tillich mit Barth, dessen Freiheitsverständnis ja auch nicht die menschliche Entscheidung als solche prägt und trägt, sondern: die durch die Entscheidung Gottes in Jesus Christus ein für allemal heraufgeführte Wirklichkeit des neuen, freien Geschöpfes und der in ihrer Kraft erfolgte Nachvollzug dieser Entscheidung. Man müßte freilich prüfen, ob und inwiefern Tillich den die menschliche Entscheidung und Freiheit tragenden Grund auch sachlich christologisch oder bloß mystisch versteht<sup>29</sup>. Wir dürfen uns auch durch seine Betonung des «Neuen Seins in Jesus als dem Christus» nicht zu einem voreiligen Vergleich oder gar zu einem Friedensschluß zwischen den besprochenen Freiheitsbegriffen verführen lassen. Wichtig ist für die heutige Dogmatik, daß sie mit den Freiheitskonzeptionen beider monumentaler Dokumente, der «Kirchlichen Dogmatik» und der «Systematischen Theologie», in engster Fühlung bleibt<sup>30</sup>.

Ulrich Hedinger, Fällanden, Kt. Zürich

---

<sup>27</sup> Tillich, *Syst. Theol.*, 2, S. 116f. Wahrhaftig ein wohltuendes, tapferes Sätzlein gegen die in Theologie und Predigt vielfach zum Modewort abgeschliffene «Entscheidung»!

<sup>28</sup> Ebd., S. 117. Von da aus opponiert Tillich dem Rückzug vom Sein des Christus auf seine Worte. Man darf jedoch nicht übersehen, daß sich die an R. Bultmann und F. Gogarten anschließenden Theologen G. Ebeling, E. Fuchs u. a. mit Erfolg um ein Verständnis des Wortes (Jesu) bemühen, welches das Sein einschließt, um ein Wortverständnis nämlich, das keinen abstrakt-gesetzlichen Entscheidungsruf, sondern vielmehr Seinsmitteilung bedeutet.

<sup>29</sup> Vgl. Anm. 21. Mystische Frömmigkeit läßt sich in der verwandten Ausführung über «das Neue» erkennen, das «uns frei macht von der Tragik, entscheiden und ausschließen zu müssen, weil es vor jeder Entscheidung liegt»: Tillich, *Religiöse Reden*, 1, S. 200.

<sup>30</sup> Für eine ausführliche Darstellung und Würdigung des Barthschen Freiheitsbegriffes sei auf meine Dissertation «Der Freiheitsbegriff in der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths» (1962) verwiesen; mit der Freiheitsvorstellung Paul Tillichs habe ich mich aber dort nicht auseinandergesetzt.