

K. NIEDERWIMMER

DER BEGRIFF DER FREIHEIT  
IM NEUEN TESTAMENT





DER BEGRIFF DER FREIHEIT  
IM NEUEN TESTAMENT

VON  
KURT NIEDERWIMMER

1966  
VERLAG ALFRED TOPELMANN · BERLIN

THEOLOGISCHE BIBLIOTHEK TÖPELMANN  
HERAUSGEGEBEN VON  
K. ALAND, K. G. KUHN, C. H. RATSCHOW UND E. SCHLINK  
11. BAND

---

© 1966 by Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 30 (Printed in Germany)

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses Buch oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.

Archiv-Nr. 3901652/11

Satz und Druck: Thormann & Goetsch, Berlin 44

## VORWORT

Die Darstellung des neutestamentlichen Freiheitsbegriffes steht vor zwei Aufgaben: der religionsgeschichtliche Zusammenhang, in dem der neutestamentliche Begriff steht, und der sachliche Gehalt des neutestamentlichen Begriffs sollen dargestellt werden. Beides ist im Folgenden versucht worden. Daß bei einer im Ganzen exegetischen Arbeit auf bestimmte Kategorien der Systematik nicht verzichtet werden konnte, rechtfertigt sich von der Sache her: stehen doch Exegese und Systematik in einem methodischen Zirkel zueinander, der bei dem Versuch der Interpretation eines neutestamentlichen Begriffs sofort deutlich heraustritt. Eine dogmatische Vermittlung des Freiheitsbegriffes im System liegt gleichwohl hier nicht vor. Vielmehr war es meine Absicht, exegetische Vorarbeiten für diese große, der Systematik allein zukommende Aufgabe zu leisten. Dabei zeichnen sich bestimmte Lösungsversuche ab, deren Tragfähigkeit zu erweisen ist; andererseits treten, so hoffe ich, gerade auch die Aporien des neutestamentlichen Begriffs deutlich in Erscheinung. Sie gründen m. E. in dem unzureichenden Maß der Vermitteltheit der paulinischen und johanneischen Theologie und werden insbesondere im eschatologischen Radikalismus der neutestamentlichen ἐλευθερία anschaulich.

Die vorliegende Untersuchung ist bei der evangelisch-theologischen Fakultät in Wien als Habilitationsschrift eingereicht worden. Einige erst nach Abschluß des Manuskripts erschienene Arbeiten konnten für die Drucklegung nicht mehr berücksichtigt werden. Ich bedauere das insbesondere im Blick auf J. Cambier, *La Liberté chrétienne selon saint Paul*, *Stud Ev* 2 (1964) S. 315 ff. Das Buch von R. N. Longenecker, *Paul, Apostle of Liberty*, 1964 (Anzeige im *JBL* 84, 1965, 310 f.) war mir nicht zugänglich.

Herrn Prof. D. Kurt Aland, D. D. und Herrn Prof. D. Dr. Carl Heinz Ratschow möchte ich auch an dieser Stelle dafür danken, daß meine Untersuchung in die Reihe „Theologische Bibliothek Töpelmann“ aufgenommen werden konnte. — Herr Assistent Gerhard Wilhelm und Herr stud. iur. Peter Pieler lasen dankenswerter Weise die Korrekturen. — Mein besonderer Dank gilt meinem Lehrer, Herrn Prof. Dr. Gottfried Fitzer, der meine theologischen Versuche von Anfang an mit seinem Wohlwollen und seiner Kritik begleitete.

Wien, im November 1965.

Kurt Niederwimmer

## INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
DIE VORGESCHICHTE DES FREIHEITSBEGRIFFES .....	1
I. Der Freiheitsbegriff in klassischer Zeit .....	1
1. Der politische Freiheitsbegriff .....	5
2. Die Freiheit des Geistes .....	13
3. Der philosophische Freiheitsbegriff .....	24
II. Der Freiheitsbegriff der Stoa .....	28
1. Die geistige Situation im Zeitalter des Hellenismus .....	28
2. Der kynische Freiheitsbegriff .....	34
3. Das Problem der Freiheit in der stoischen Philosophie .....	37
4. Der Freiheitsbegriff der späteren Stoa .....	43
5. Zusammenfassung und Kritik .....	50
III. Der Freiheitsbegriff der Gnosis .....	54
1. Vorbemerkung .....	54
2. Gnostisches Lebensgefühl und gnostische Freiheit .....	57
3. Libertas aliena .....	66
DIE PARADOXIE DER FREIHEIT .....	69
I. Herkunft und Problematik des neutestamentlichen Freiheitsbegriffes .....	69
1. Die Herkunft des neutestamentlichen Freiheitsbegriffes .....	69
2. Das Problem des neutestamentlichen Freiheitsbegriffes .....	85
II. Entscheidungsfreiheit und Verantwortlichkeit .....	90
III. Die Gebundenheit des Menschen .....	102
1. Vorbemerkung: Der Konflikt in der kreatürlichen (endlichen) Freiheit	102
a) Die Kategorie der Schöpfung als theologischer Horizont der Paradoxie der Freiheit .....	104
b) Der innere Konflikt der kreatürlichen, endlichen Freiheit .....	105
c) Das Bewußtwerden der Freiheit als auslösendes Motiv des Über- gangs von der essentiellen Freiheit (der Freiheit „an sich“) zur existentiellen Freiheit bzw. Unfreiheit (der Freiheit „für sich“) .....	107
d) Die Trennung von Freiheit und Notwendigkeit und der Fall der Freiheit in das servum arbitrium .....	109
e) Die Unfähigkeit des Nomismus, das liberum arbitrium wieder herzustellen .....	109
2. Von der vierfachen Knechtschaft des Menschen .....	113
a) Der Mensch als Knecht der Sünde .....	113
b) Der Mensch als Knecht des Gesetzes .....	117
c) Der Mensch als Knecht der Täuschung und der Lüge .....	135
d) Der Mensch als Knecht des Todes .....	137

	Seite
3. Freiheit als Geschenk. Die Erwählung .....	139
<b>DIE ESCHATOLOGISCHE FREIHEIT .....</b>	<b>150</b>
I. Die Freiheit der Gottesherrschaft (Jesus) .....	150
1. Vorbemerkung .....	150
2. Die Freiheit des kommenden Reichs .....	151
3. Freiheit und Gesetz .....	153
4. Freiheit im Konflikt .....	158
5. Ursprung der Freiheit .....	164
6. Die Vollmacht Jesu .....	165
II. Die Freiheit im Heiligen Geist (Paulus) .....	168
1. Vorbemerkung .....	168
2. Die Befreiung durch Christus .....	169
3. Die Vermittlung der Freiheit .....	178
4. Die Verwirklichung der Freiheit .....	188
a) Die Freiheit von der Sünde .....	188
b) Die Freiheit vom Gesetz .....	192
c) Die Freiheit vom Tod .....	213
III. Die „wahre“ Freiheit (Johannes) .....	220
1. Vorbemerkung .....	220
2. Die Unfreiheit der „Welt“ .....	223
3. Die Freiheit aus der Wahrheit .....	228
Literaturverzeichnis .....	235

## ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

BZ	Biblische Zeitschrift
Diels	Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, 5. Auflage, herausgeg. von Walther Kranz, Bd. I—III, Berlin 1934—37.
Ev Th	Evangelische Theologie
KuD	Kerygma und Dogma
Pauly-W	A. Pauly, Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaften, neue Bearbeitung begonnen von G. Wissowa, fortgeführt von W. Kroll und K. Mittelhaus, herausgeg. von K. Ziegler.
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Auflage, 1957 ff.
StrBill	H. L. Strack und P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 1922 ff.
SVF	Hans von Arnim, Stoicorum veterum fragmenta, 4 Bde, 1903 ff.
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
Th W	Theologisches Wörterbuch zum NT, herausgegeben von Gerhard Kittel (†) und von Gerhard Friedrich.
ThZ	Theologische Zeitschrift Basel.
Wbch z. NT	Wörterbuch zum Neuen Testament von Walter Bauer.
ZNW	Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft.
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche.
ZsTh	Zeitschrift für systematische Theologie.



## DIE VORGESCHICHTE DES FREIHEITSBEGRIFFES

### I. Der Freiheitsbegriff in klassischer Zeit

Vorbemerkung:

Freiheit als griechisches Lebensideal

Eine Untersuchung über den Freiheitsbegriff hat mit einer Besinnung auf den griechischen Freiheitsbegriff zu beginnen, denn das klassische Griechenland ist es gewesen, dem zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit Freiheit als bestimmende Macht der Existenz und als Problem bewußt wurde. Freiheit ist in diesem Sinn ein hellenischer Begriff, ja Freiheit ist das eigentlich Hellenische an Hellas. Was für die römische Welt der *Respectus*, für die semitische Welt Vorderasiens das Mysterium der Natur (symbolisiert im Hieros-Gamos) und für Israel der „Glaube“ ist — das „Sich-fest-machen-in-Jahwe“ —, als die Zentren, aus denen heraus gelebt wurde, das ist für Griechenland die Freiheit. Der starke Selbstbestimmungsdrang des hellenischen Menschen, der ihn dazu treibt, sich persönlich ein Urteil zu bilden und sein Leben nach eigenem Ermessen zu gestalten, ist nach Max Pohlenz<sup>1</sup> der seelische Grund, aus dem die hellenistische *ἐλευθερία* entsteht. Freiheit ist das griechische Lebensideal und die Geschichte Griechenlands kann verstanden werden als Versuch, dieses Ideal in verschiedener Weise zu verwirklichen. Es ist ein Versuch: Der Hellene weiß, daß Freiheit nicht einfach eine Gegebenheit ist. Freiheit ist dem Menschen nur insofern gegeben, als sie ihm aufgegeben ist. Der Grieche weiß um die Begrenzung der Freiheit. Das griechische Lebensgefühl, die griechische Kunst, die Philosophie sind bestimmt von der Polarität von Freiheit und Maß. Das rechte Maß begrenzt die Freiheit; aber gerade die Grenze setzt ja einen Bereich voraus, in dem der Mensch tatsächlich frei ist. Es kommt also darauf an, die Grenze der Freiheit zu bestimmen. Die Geschichte des Freiheitsbegriffes auf griechischem Boden ist gekennzeichnet durch die Intention, diese Grenzen zu bestimmen. Nicht ob es Freiheit gibt, stand für den Grie-

---

<sup>1</sup> Max Pohlenz, *Griechische Freiheit; Wesen und Werden eines Lebensideals*, 1955, S. 5.

chen zur Frage, sondern wie weit die Selbstbestimmung reicht. Das wird anders erst im hellenistischen Dualismus und im Christentum.

Wird Freiheit als griechisches Ideal bestimmt, dann bedeutet das freilich nicht, daß Freiheit auf das hellenische Wesen beschränkt ist. Die Frage nach der Freiheit ist eine allgemein menschliche Frage. Als solche gilt sie für jedermann und zu jeder Zeit. Sie bestimmt die menschliche Existenz als menschliche, auch dort, wo Begriff und Wort der Freiheit fehlen<sup>2</sup>. Die Bedeutung des griechischen Freiheitsbegriffes liegt also darin, daß hier eine wesentliche Bestimmung der menschlichen Existenz, nämlich gerade das Menschliche der Existenz, in seiner Größe und Gefahr zum Begriff wurde. Dem klassischen Griechenland kommt das Verdienst zu, Größe und Problematik des Wortes Freiheit für die Welt „entdeckt“ zu haben. Man kann sagen, daß dem griechischen Geist hier der sokratische „Hebammendienst“ zukam, sofern die Berührung mit dem griechischen Freiheitsideal Freiheit auch im Barbaren bewußt machte und ihm damit einen neuen Bereich, den er als ureigensten zu erkennen vermochte, erschlossen hat. So wurde aus dem Freiheitsideal Alt-Griechenlands das Ideal der hellenistischen Welt und so taucht Freiheit innerhalb des Neuen Testaments (von der singulären Mt-Stelle abgesehen) zum ersten Mal in den griechischen Briefen des Apostels Paulus auf (freilich in einer ganz „ungriechischen“ Bedeutung des Wortes) und so wurde Freiheit zum europäischen oder „abendländischen“ Lebensideal<sup>3</sup>.

Etymologie und Grundbedeutung von ἐλευθερία, ἔξουσία, παρρησία  
 Ἐλευθερος<sup>4</sup> geht wahrscheinlich auf die indogermanische Wurzel (e)leudh (= wachsen, steigen, erheben) zurück und bezeichnete ursprünglich wohl den Heranwachsenden, später dann den Volksangehörigen (vgl. das althochdeutsche liut = Volk, das neuhochdeutsche „Leute“), den Mitbürger im Gegensatz zur unterworfenen Bevölkerung. Ἐλευθερος hängt etymologisch auch mit dem Stamm ἐλυθ- zusammen. Darauf beruht die alte Volksetymologie: παρὰ τὸ ἐλεύ-

<sup>2</sup> Die Probleme, die sich für das griechische Denken um den Begriff Freiheit kristallisieren, erscheinen im AT im Zusammenhang mit dem Begriff S ü n d e (!). Diese Tatsache hat weitreichende Folgen für den neutestamentl. Freiheitsbegriff und für das Freiheitsproblem in der Dogmengeschichte.

<sup>3</sup> „In den G r i e c h e n ist erst das Bewußtsein der Freiheit aufgegangen, und darum sind sie frei gewesen“. Hegel, Die Vernunft in der Geschichte, Bd XVIII a der Felix-Meynerschen Gesamtausgabe, 3. Auflage, 1955, S. 62.

<sup>4</sup> Vgl. Alois Vaniček, Griechisch-lateinisches etymologisches Wörterbuch, 1877, Bd I; W. Prellwitz, Etymologisches Wörterbuch der griechischen Sprache, 1905 2. Auflage; O. Schrader, Reallexikon der indogermanischen Altertums-

θεῖν ὄπου ἐρεῖ (Etymologium Magnum 329, 44), die für die sprachgeschichtliche Ableitung keinen Wert hat<sup>5</sup>, wohl aber den wesentlichen Sinngehalt aufzeigt, den der griechische Geist seit seiner Bewußtwerdung mit dem Wort ἐλεύθερος verbunden hat: Frei ist, wer gehen kann, wohin er will. Der häufigste Gegensatz zur ἐλευθερία ist in der Antike das Gefesseltsein, das an der freien Bewegung hindert. Noch Lukrez bestimmt an einer Stelle, wo er die epikureische Begründung der Willensfreiheit vorträgt, diese als die voluntas per quam progredimur quo ducit quemque voluptas (II 257 ff) und Epiktet Diss IV 1, 34 beschreibt seine Freiheit so: „Ich gehe, wohin ich will; ich komme, woher ich will und wohin ich will“, πορεύομαι ὄπου θέλω, ἔρχομαι ὅθεν θέλω καὶ ὄπου θέλω (P o h - l e n z)<sup>6</sup>. „Gehen“ hat hier offenbar sinnbildliche Bedeutung, es steht für das Handeln überhaupt. Frei ist demnach, wer tun kann, was er will. Freisein heißt, sich selbst bestimmen können, über sich selbst verfügen können, sein eigener Herr sein; Freiheit ist die Macht über sich selbst, die Selbstmächtigkeit: ἐλεύθερον τὸ ἄρχον ἑαυτοῦ (Pseud. Plat. Def. 415a)<sup>7</sup>. Freiheit ist zutiefst verwandt mit Macht, der griechische Freiheitsdrang ist Machtdrang, Wille zur Macht, der Gegensatz zur maßvollen Freiheit die H y b r i s. Frei sein wollen, heißt herrschen wollen. In der attischen Demokratie geht es um den Anteil des Bürgers an der Herrschaft; der spätantike Mensch, dem das Mitherrschen in einer demokratischen Polis nicht mehr möglich ist, weil die Polis vom „Reich“, vom ökonomischen Imperium abgelöst wurde, sucht gleichwohl nach einem „Reich“, in dem er Herrscher sein kann: es ist die Innerlichkeit. Der Stoiker ist König in seiner Innerlichkeit und so König der Welt. Auch hinter der stoischen Freiheitsidee steht der Wille zur Macht. Das gleiche Motiv kommt in der Tradition des hellenistischen und gnostischen Dualismus zum Ausdruck. Die Pneumatiker „herrschen“ durch und vermittels ihrer absoluten ἐξουσία (vgl. 1. Kor 4,8); ihre „Freiheit“ besteht eben gerade darin, daß sie frei sind von den herrschenden

---

kunde, II. Bd., 2. Auflage 1928, S. 458 ff.; J. B. Hofmann, Etymologisches Wörterbuch des Griechischen, 1949; É. Boisacq, Dictionnaire étymologique de la langue Grecque, 1950 4. Auflage; H. Frisk, Griechisches etymologisches Wörterbuch, Bd I, 1960.

<sup>5</sup> Anders urteilt Pohlenz, a. a. O. S. 189.

<sup>6</sup> ebdt. —

Eine interessante Parallele dazu findet sich bei Hölderlin in der Ode „Lebenslauf“, 2. Fassung, wo es in der letzten Strophe heißt:

„Alles prüfe der Mensch, sagen die Himmlischen,  
Daß er, kräftig genährt, danken für alles lern,  
Und verstehe die Freiheit,  
Aufzubrechen, wohin er will.“

Hier wirkt wohl das griechische Sprachempfinden unbewußt ein. Freilich kennt auch das deutsche Wort „frei“ dieses Element.

<sup>7</sup> Vgl. auch Th W II, 484, 4 ff. (Schlier).

Mächten des Kosmos (in paulinischer Deutung ist es dann die Freiheit von der Herrschaft der Sünde, des Gesetzes, des Todes). Die eschatologische Freiheit der „Söhne“ ist eschatologische Herrschaft, freilich — und hierin unterscheidet sich das neutestamentliche Verständnis wesentlich von dem heidnisch-antiken, auch vom gnostischen — es ist die Herrschaft jener, die Gottes Knechte geworden sind, weil es jene Herrschaft ist, die der „Sohn“ inaugurierte, von dem es heißt, daß er gekommen sei, zu dienen.

Von da aus wird die Nähe der Begriffe ἐλευθερία und ἐξουσία verständlich. Ἐξουσία ist von ἔξεστιν abgeleitet. Mit ἔξεστιν und ἐξουσία drückt das Griechische die Potenz zum Akt aus. Ἐξουσία bedeutet die „Möglichkeit zu einem Handeln“<sup>8</sup>, die „Vollmacht“, die „Erlaubnis“, das „Anrecht“, die „Freiheit“. Epiktet fragt τί μοι ἔξεστιν, er fragt damit nach dem, worüber ich verfügen kann, er fragt nach dem Bereich der Freiheit<sup>9</sup>. So kann ἐξουσία einfach auch dazu dienen, um das Recht und die Macht zur Selbstbestimmung des freien Menschen auszudrücken<sup>10</sup>: ἐλευθερία ἡγεμονία βίου· αὐτοκράτεια ἐπὶ παντί· ἐξουσία τοῦ καθ' ἑαυτὸν ἐν βίῳ· ἀφειδία ἐν χρήσει καὶ ἐν κτήσει οὐσίας (Pseud-Plat Def. 412 d). Über etwas ἐξουσία haben, heißt über etwas gebieten, „zu sagen haben“, heißt über etwas Macht haben<sup>11</sup>. Freiheit ist die Macht, sich selbst zu bestimmen. Freiheit ist Macht.

Der dritte Ausdruck, der in diesen Zusammenhang gehört, ist παρρησία. Das Wort wird von παν und der Wurzel ῥη- abgeleitet und bedeutet demnach ursprünglich: „alles sagen (dürfen)“<sup>12</sup>. Es ist weitgehend Synonym von ἐξουσία. Das Wort stammt aus der attischen Demokratie und bezeichnet zunächst die demokratische Freiheit des Bürgers, seiner Meinung ungehindert Ausdruck zu verleihen. παρρησία ist Meinungsfreiheit. So gehört es mit Demokratie, Exousia und Eleutheria aufs Engste zusammen<sup>13</sup>. Als Freiheit, alles sagen zu dürfen, steht die Parrhesia dem Begriff „Wahrheit“ nahe. Wer alles sagen darf, braucht nichts zu verbergen, Wahrheit aber ist das „Unverhehlte“, „Unverborgene“, Παρρησία ist die Gesinnung dessen, der offen ausspricht, was er denkt, der den Mut zur Wahrheit hat, die Gesinnung des τολμηρὸς ἄνθρωπος . . . λόγῳ ἐπόμενος μόνῳ (Plat Leg VIII 835 c)<sup>14</sup>.

<sup>8</sup> Th W II 559, 10 (Foerster).

<sup>9</sup> Diss I, 1, 21.

<sup>10</sup> Th W ebd., 26 f.

<sup>11</sup> So besonders bei Epiktet, Ench 14,2.

<sup>12</sup> Vgl. Plat Gorg 461 d e. Th W V 869 A 1. (Schlier).

<sup>13</sup> Jedoch spielt der Begriff auch im privaten Bereich eine Rolle. Im Hellenismus bekommt er auf dem Hintergrund eines gewandelten Weltverständnisses moralische Bedeutung. Der innerlich Wahrhaftige ist frei, im Angesicht der Welt alles zu sagen. Th W a. a. O. 871,33 ff.

<sup>14</sup> Sensu malo ist παρρησία Frechheit, Unverschämtheit a. a. O. 870,39 ff. 871,62 ff. 872,34 ff.

Mit Eleutheria, Exousia, Parrhesia wird zutiefst das Sein selbst bezeichnet, in seiner Selbstheit, Mächtigkeit, Offenheit. Jedoch ist das nicht von Anfang an bewußt. Die Geschichte des Freiheitsbegriffes ist vielmehr die Geschichte lang-samer Aufhellung, Konkretisierung und Differenzierung der Freiheit im Bewußtsein.

## 1. Der politische Freiheitsbegriff

Am Anfang der Geschichte der griechischen Freiheit steht das Machtbewußtsein und Selbstgefühl derer, die „zum Volke gehörten“ und nicht zu der unterworfenen Bevölkerung, das Gefühl der Distanz, das der „Herr“ seinen „Knechten“ gegenüber empfand. In diesem Sinn ist der Begriff Freiheit älter noch als die Polis; er gehört ursprünglich in den *privatrechtlichen* Bereich, in das Haus, er geht zurück auf die sozialen und rechtlichen Unterschiede, die durch die Sklaverei gesetzt waren<sup>15</sup>. Der Sklave kann sich nicht frei bewegen wie er will, er ist nicht Herr über sich selbst, verfügt nicht über sich selbst. Er kann nicht dorthin gehen, wohin er will, sondern muß dorthin gehen, wohin er geschickt wird. Da die Sklaverei die ganze Antike über bestand, hat auch der Freiheitsbegriff den sozialen und rechtlichen Aspekt nie verloren, auch dann nicht, als „Freiheit“ längst einen philosophischen bzw. religiösen Klang bekommen hatte. Das Paradigma sowohl der kynischen oder stoischen Freiheit wie auch der ekstatisch-gnostischen bzw. der eschatologisch-christlichen blieb der rechtliche Gegensatz, in dem die Freien zu den Sklaven standen und wer immer auch im philosophischen oder religiösen Sinn von Freiheit sprach, mußte zeigen, welche Folgen sein Freiheitsbegriff für die Sklaven mit sich brachte<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Pohlenz, Freiheit, S. 12.

<sup>16</sup> Über Sklaverei in der Antike vgl. Pauly-W. Suppl. VI Sp. 894 — 1068 (W. L. Westermann). Die Willkür der Sklaverei kam erst in der Sophistik zum Bewußtsein. Von dem Redner Alkidamas, Schüler des Sophisten Gorgias, wird im Scholion zu Aristoteles' Rhetorik I 13 p 1373 b 18 der Satz überliefert: ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας θεός, οὐδένα δοῦλον ἢ φύσις πεποίηκεν. Sophistische Meinung scheint es auch zu sein, die Aristoteles Pol I 3 p 1253 b 20 ff. zitiert: τοῖς δὲ παρὰ φύσιν τὸ δεσπόζειν. νόμος γὰρ τὸν μὲν δοῦλον εἶναι τὸν δ' ἐλεύθερον, φύσει δ' οὐθὲν διαφέρειν. διόπερ οὐδὲ δίκαιον βίαιον γάρ. Die These der Sophisten, die Sklaverei gehe nicht auf das Naturrecht, sondern lediglich auf menschliche Satzung zurück und entspringe der Gewalt, wird von Aristoteles in Pol I 3 p 1253 b 23 ff. — wie er

Im Zeitalter der Perserkriege bekam der Freiheitsbegriff vaterländischen, panhellenischen Charakter<sup>17</sup>. In der Not identifizierte sich jeder Einzelne mit seinem Volk, der Hellene mit ganz Hellas; die alten Gegensätze wurden zurückgestellt, da die Freiheit Griechenlands auf dem Spiele stand. Die Bedeutung der Perserkriege für das Freiheitsbewußtsein der Griechen kann kaum überschätzt werden. Die Griechen wollten nicht die Sklaven des Großkönigs werden, weil sie, anders als andere Völker, mit ihrer Freiheit zugleich auch sich selbst aufgegeben hätten. Mit ihrer Freiheit verteidigen sie den Nomos, der bei ihnen herrschte, dem sie sich freiwillig unterworfen hatten. Der Begriff „Freiheit“ ist mit den beiden Begriffen Polis und Nomos verknüpft. In der klassischen Zeit ist Freiheit wesentlich ein politischer Begriff. Das hängt damit zusammen, daß sich der freie Grieche in dieser Zeit in erster Linie als πολίτης versteht. Der Horizont seines Lebens und seines Selbstverständnisses ist durch die Polis bestimmt<sup>18</sup>. Freiheit ist für ihn die politische Unabhängigkeit der Polis und ihrer πολίται<sup>19</sup>. Der Grieche bejaht seine Polis nicht zuletzt deshalb,

---

meint — widerlegt. Es gibt Sklaven von Natur, Aristoteles definiert: ὁ γὰρ μὴ αὐτοῦ φύσει ἀλλ' ἄλλου, ἄνθρωπος δέ, οὗτος φύσει δοῦλος ἐστίν. (4 p 1254 a 14 f.) und deutlicher: ἔστι γὰρ φύσει δοῦλος ὁ δυνάμενος ἄλλου εἶναι (διὸ καὶ ἄλλου ἐστίν) καὶ ὁ κοινωνῶν λόγου τοσοῦτον ὅσον αἰσθάνεσθαι ἀλλὰ μὴ ἔχειν (5 p 1254 b 20 ff.). Für den Sklaven ist also dies kennzeichnend, daß er die körperliche Arbeit leistet, welche die materielle Not wendet, daß er aber keinen Zugang hat zu dem eigentlich Menschlichen, zur direkten Betätigung des λόγος. (Das sieht dann die Stoa anders). Immerhin sind nicht alle Sklaven wirklich Sklaven von Natur, z. B. will Aristoteles die Abkömmlinge edler Geschlechter, die im Kriege gefangen und versklavt wurden, durchaus davon ausnehmen (p 1255 a 14 ff.). — Hinter den Ausführungen des Aristoteles steht der doppelte Gedanke: der Gegensatz von Herrschen und Beherrschtwerden ist im Naturrecht verankert (und eben als solcher nicht bloß menschliche Satzung); und: Er ist zur Harmonie der Polis notwendig. Vgl. Th W II 484,12 ff.

Im Übrigen war der Streit um die Herkunft der Sklaverei ein lediglich akademischer (Pauly-W. a. a. O. 894). Die Gegner der Sklaverei haben kein revolutionäres Programm daraus abgeleitet. Die ganze Antike hat das Institut der Sklaverei als solches einfach hingenommen.

<sup>17</sup> Pohlenz, Freiheit, S. 14 ff.

<sup>18</sup> So Schlier, Th W a. a. O. 30 ff. Ders.: Das vollkommene Gesetz der Freiheit, in: Die Zeit der Kirche 1956, S. 194.

<sup>19</sup> „Es war sowohl Freiheit nach außen wie nach innen. Nach außen, weil sich

weil sie, und sie allein, jene Freiheit garantiert, die er für sein Leben braucht<sup>20</sup>. Zur Konstituierung der so verstandenen politischen Freiheit ist das Gesetz, der νόμος τῆς πόλεως, nötig. Freiheit und Gesetz bilden — nach der Sicht, mit der der Hellene die Verhältnisse in der Polis sehen wollte — keineswegs einen Gegensatz, vielmehr gehören die Freiheit und das Gesetz der Stadt zusammen. Das Gesetz ist die Norm, die die staatliche Ordnung bestimmt. Das Gesetz macht die Polis erst zu dem, was sie ist. „Wo die Gesetze nicht herrschen, gibt es keinen Staat“<sup>21</sup>. Das Gesetz ist die „Seele“ des Staates<sup>22</sup>. Die Sklaven des Großkönigs sind von seiner Willkür beherrscht, die freien Griechen aber allein vom Gesetz. Das Gesetz übt die Herrschaft über die Polis aus<sup>23</sup>, aber solche Herrschaft unterscheidet sich wesentlich von der Tyrannis: Im Gesetz der Stadt wird nach ursprünglichem Verständnis nicht menschliche Willkür aufgerichtet, sondern die sakrosankte göttliche Ordnung, durch die das Miteinander der Freien möglich und wirklich ist. Der Sklave hat wie an der Polis so auch am Gesetz keinen Anteil. Der freie Bürger kann in seinem Sinn durchaus sagen, daß das Gesetz frei macht, daß die Freiheit aus dem Ge-

---

die Polis von den sie umgebenden Siedlungen abgrenzen und ihre Gemeinschaft im Notfall verteidigen mußte. Nach innen bedeutet die Freiheit „αὐτονομία“ und „αὐτάρχεια“. Erik Wolf, Griechisches Rechtsdenken, I, Vorsokratiker und frühe Dichter, S. 168. Wolf verweist auf Arist Pol VII 4 p 1326 b 3: ἡ δὲ πόλις αὐταρχες. Vgl. Pohlenz, Freiheit, S. 21 ff.

<sup>20</sup> Die Polis ist nach der berühmten Definition des Aristoteles (Pol III, 6 p 1279 a 21) die κοινωνία τῶν ἐλευθέρων. In der Polis waren die Freien (= die herrschende Schicht!) unter ihresgleichen. Im Miteinanderleben der Freien sollte sich der Sinn des Daseins erfüllen.

<sup>21</sup> Pol IV 4 p 1292 a 32: ὅπου γὰρ μὴ νόμοι ἄρχουσιν, οὐκ ἔστι πολιτεία.

<sup>22</sup> Stob Ecl IV 1, 144.

<sup>23</sup> Vgl. Verdross, Grundlinien der antiken Rechts- und Staatsphilosophie, S. 1 f.: „Der Ausdruck der Gemeinschaftsordnung (scil. der Polis) ist der Nomos, der ursprünglich die mündlich überlieferte Staatsordnung bedeutet, später aber die geschriebenen Gesetze mitumfaßt. Er ist der eigentliche Herrscher der Polis“. Verdross verweist dann auf die in solchem Zusammenhang gern zitierte Stelle bei Herodot VII 104, wo der Spartaner Demaretos dem Perserkönig gegenüber mit Bezug auf die Spartaner erklärt: „Denn Freie sind sie, aber nicht in allem und jedem sind die frei: Vielmehr gibt es für sie einen Herrn, das Gesetz; dem unterwerfen sie sich noch viel mehr als die Deinen dir“. Schlier a. a. O. 485, 15 ff., der die Stelle auch zitiert, hat noch angemerkt: Herod III 38 VII 102 Aristot Pol III 16 p 1287 a 18 ff. IV 4 p 1292 a 4 ff.

setz folgt, daß das Gesetz die Freiheit aufrichtet: „legum idcirco omnes servi sumus, ut liberi esse possimus“<sup>24</sup>.“ Es ist deutlich, daß hinter dieser Auffassung des Gesetzes (und damit des Staates und der Freiheit) letztlich ein religiöses Motiv steht, das möglicherweise enger mit dem Apollon-Kult von Delphi in Berührung gebracht werden mag. Denn dem Gesetz gehorchen, heißt, dem Gott selbst gehorsam zu sein. Wer dem Gesetz gehorcht, erscheint als Diener der Gottheit, als homo religiosus und der homo religiosus ist der Bürger wie er sein soll.

Scheint in diesem System der Gegensatz von Gesetz und Freiheit aufgehoben in einer paradoxen Einheit, so darf man sich nicht täuschen lassen: In Wirklichkeit ist die harmonische Einheit der Gegensätze aus der Tiefe durch die *l a t e n t e E n t f r e m d u n g* zwischen Nomos und Eleutheria gefährdet, eine Entfremdung, die im Fortschritt der Entwicklung, bei größerer Differenzierung des Bewußtseins, manifest werden mußte<sup>25</sup>.

Der erste Schritt zur Manifestation des Gegensatzes von Freiheit und Gesetz war mit dem Auftreten des individuellen Selbstbewußtseins getan. Nun traten zum ersten Mal das Gesetz der Stadt, das das Gemeinwohl sichert, und die persönliche Freiheit des Einzelnen als Gegensätze auseinander. Es ist kennzeichnend für den griechischen Geist, daß er diese Gegensätze meint durch die Harmonie der rechten Staatsverfassung aufheben zu können<sup>26</sup>. In Sparta reichte der Wunsch nach Selbstbestimmung und Unabhängigkeit nur bis zu der Größe „Polis“; das spartanische Staatswesen war eben dahin frei, daß sich jeder Einzelne dem Gesetz

<sup>24</sup> Cic Pro Cluent 53,146. „Gesichert wurde die ἐλευθερία durch den νόμος. Nicht eine obrigkeitlich schaltende Befehlsgewalt schützte die Unabhängigkeit der Polis nach außen und innen, sondern eine autonome Gemeindegewalt, ein freiwillig befolgter und heilig gehaltener Brauch“. (Erik Wolf, a. a. O. S. 168 f.).

<sup>25</sup> Pohlenz, Freiheit, S. 25 — 39.

<sup>26</sup> Theologisch gesprochen: die Rechtsordnung, in der das rechte „Maß“ und folglich auch die „Harmonie“ herrschen sollten, entspricht dem *ius sacrum ante lapsum*. Seine Aufrichtung muß scheitern, solange wir im *Æon post lapsum* leben. Die archaische Staats- und Rechtsauffassung der Griechen lebt von einer Idee, die aus der „Uroffenbarung“ stammt, deren Verwirklichung aber in Wahrheit und auf die Dauer unmöglich ist. — Die nova „lex“ Christi gehört dem kommenden *Æon an* (der sich freilich schon hier in gebrochener Weise verwirklicht). Sie ist eine eschatologische Größe. Auch das Recht Altgriechenlands ist seinen Motiven nach eine eschatologische Größe — es wird nur nicht als solche erkannt (weil Griechenland die eschatologische Kategorie im strengen Sinne fehlt).



Spartas unbedingt fügte. Abgesehen von der staatlichen Freiheit gab es keine andere und sollte es keine andere geben. War der Staat frei, so war es auch der Einzelne, und zwar deshalb, weil sich der Einzelne mit dem Staat identifizierte. Die Freiheit der Spartaner war „kollektive Freiheit“. Anders stand es in Athen<sup>27</sup>. Der Freiheitsdrang der Athener fand in der Unabhängigkeit des Staates allein keine Befriedigung. Der Athener forderte persönliche Unabhängigkeit, „individuelle Freiheit“ — freilich zunächst noch nicht im Gegensatz zum Staat (der ihm ja nichts Fremdes, sondern sein Eigenes war), sondern innerhalb der staatlichen Ordnung, ja er forderte die Möglichkeit, seine individuellen Anlagen ausbilden zu können, gerade v o n der staatlichen Ordnung. Das Individuum stand mit eigenen Rechten und Ansprüchen dem Staat gegenüber, erwartete aber die Verwirklichung der Rechte und Ansprüche gerade vom Gesetz des Staates. Das spartanische System war für den Athener unerträglich. Er suchte ein System, das ihm die möglichste Unabhängigkeit ließ, die Freiheit, soweit als möglich nach eigenem Gutdünken zu leben, τὸ μὴ ἄρχεσθαι, μάλιστα μὲν ὑπὸ μηδενός, εἰ δὲ μὴ, κατὰ μέρος (Aristot. Pol VI 2 p 1317 b 15 f). In Athen gestaltete sich jeder ohne staatlichen Zwang sein Leben so, wie er es für richtig hielt<sup>28</sup>. Dazu gehörte die möglichste Unabhängigkeit voneinander. Die Bürger wollten frei sein als ἐλεύθεροί τε ἀπ’ ἀλλήλων (Plat Leg VIII 832 d)<sup>29</sup>. Dieses Ideal sollte die D e m o - k r a t i e verwirklichen. Die Demokratie ist verknüpft mit den Begriffen „Rechtsgleichheit“ (Isonomie), „Redefreiheit“ (Parrhesie), „Unabhängigkeit“ (Eleutherie). Sie soll nach dem perikleischen Ideal sowohl die Interessen des Staates wie die des Einzelnen in harmonischer Ordnung (in der εὐνομία) wahren. Nicht der Zwang sollte unter den Bürgern herrschen,

<sup>27</sup> Zum Gegensatz von Sparta und Athen vgl. Verdross a. a. O. S. 8 ff. Verdross bezeichnet im Anschluß an Schillers „Gesetzgebung des Lykurg“ Sparta als „militaristischen Machtstaat“, Athen als „humanitären Rechtsstaat“ (S. 14).

<sup>28</sup> Vgl. Thuk. II, 37 Über die Entwicklung des attischen Staatswesens schreibt Friedrich Warnke, Die demokratische Staatsidee in der Verfassung von Athen, 1951: „Überall ist hier anfangs der Einzelne in den Fesseln der Gesellschaft, das gesellschaftliche Leben in Familie, Geschlecht, Phratrie und Phyle absorbiert das Einzelne. Aber schon früh hat die Individualität ihr Recht gefordert. Zunächst im Adelsstaat, wo die überlegene Kraft des adeligen Einzelkämpfers ihre Anerkennung verlangt, dann aber ist die reiche Gliederung der attischen Demokratie wie geschaffen um allen Talenten ein Betätigungsfeld mit großer Entwicklungsmöglichkeit zu geben.“ S. 92 f.

<sup>29</sup> Vgl. Schlier a. a. O. 485, 30 ff.

sondern der „freie Gehorsam“, sofern jeder von ihnen sich als Träger des Staatsganzen wissen durfte (das eben sicherten die genannten Freiheiten) und demnach mit der Sache des Staates seine eigene Sache vertrat. Die Freiheit der attischen Demokratie bestand im Grunde darin, daß jeder Freie an der Macht des Staatsganzen mehr oder weniger partizipierte. Die demokratische Verfassung hatte ihren νόμος. Aber der eigentliche Zweck des νόμος war es, das Recht und die Macht des Einzelnen, die Unabhängigkeit des Bürgers, durchzusetzen.

Man mag, um den Niedergang der attischen Demokratie zu erklären, nach äußeren Ursachen suchen: im Grunde liegt der Keim zur Auflösung in diesem System selbst<sup>30</sup>. Die Selbstbestimmung des Einzelnen ist als solche nicht geeignet, die Grundlage einer Staatsverfassung zu bilden. Wird die Selbstbestimmung zum Prinzip erhoben, dann offenbart sie sehr bald ihre zerstörerische Tendenz. Die möglichste Unabhängigkeit des Einzelnen kann zwar innerhalb einer staatlichen Ordnung gewährleistet sein, aber sie kann nicht (und sei es auch nur zum heimlichen) Prinzip des Staates erhoben werden, ohne die staatliche Ordnung zu zerstören. In diesem Punkt ist der Verfall der attischen Demokratie von theologischer Relevanz. Die einmal erregte und bewußt zum Prinzip erhobene Freiheit kann auf die Dauer nicht vom Nomos gebändigt werden und das um so weniger, als der Nomos in den Dienst der Selbstbestimmung gestellt ist. Die Selbstbestimmung, die jene Ordnung nach eigenem Gutdünken wählte, kann sie auch wieder verwerfen. Nach der Trennung vom Nomos wird die Freiheit notwendig zur Willkür<sup>31</sup>.

Die Perversion der Freiheit zur selbstherrlichen Willkür, zur παντελής καὶ ἀπὸ πασῶν ἀρχῶν ἐλευθερία (Leg III 698 a/b) ist von niemandem heftiger kritisiert worden als von Platon<sup>32</sup>. Jedoch sieht Platon die Wurzel des Übels lediglich in der Maßlosigkeit des Freiheitsdranges, wie sie in der attischen Demokratie zum Ausdruck kam. Daß das Moment der Destruktion bereits in dem Drang nach Selbstverwirklichung als solchem mitgesetzt ist (obgleich Selbstverwirklichung zugleich das ist, was dem endlichen Wesen aufgegeben ist), und daß folglich das „Maß“ gar nicht zu bewahren, bzw. — ist es einmal verloren — nicht mehr zu gewinnen

<sup>30</sup> Vgl. Schlier, a. a. O. 486, 38 ff.

<sup>31</sup> Natürlich wäre die gewaltsame Hemmung der einmal erwachten Autonomie genauso zerstörerisch. — Beide Wege sind ungangbar: es gibt keine politische τέχνη, die den „wahren“ Staat herstellen könnte. Extra Christum ist lediglich der — zeitweilig beschränkte — Kompromiß möglich.

<sup>32</sup> Zum Folgenden vgl. Pohlenz, Freiheit, S. 89 ff.

ist, blieb dem Griechen verborgen. Man vergleiche etwa die zum Teil von grimmiger Ironie erfüllten Ausführungen über die Demokratie und die demokratische Freiheit in der *Politeia* VIII 10—15. Platon beschreibt das Wesen der Demokratie mit den Begriffen: *ἐλευθερία*, *παρρησία* und *ἐξουσία* . . . *ποιεῖν ὅτι τις βούλεται* (557 b). „Wo aber eine solche *ἐξουσία* ist, da richtet offenbar jeder sich seine Lebensweise für sich ein, welche eben jedem gefällt“ (ebdt)<sup>33</sup>. Im Fortgang zeigt Platon, daß eine solche Staatsform mit Notwendigkeit in die Tyrannis umschlagen muß (562 a). Die Ursache für das Umschlagen der Demokratie in die Tyrannis liegt nach Platon in der Unersättlichkeit des Wunsches nach Freiheit. Die Unersättlichkeit (*ἡ ἀπληστία*) im Wunsche nach dem vorgesetzten Gut löste bisher jede Staatsform auf. „Und die Demokratie, löst nicht auch diese sich auf durch die Unersättlichkeit in dem, was sie sich als ihr Gut vorsetzt? Was meinst du aber, daß sie sich vorsetze? Die Freiheit, antworte ich. Denn von dieser willst du immer in einer demokratischen Stadt hören, daß sie das Vortrefflichste sei, und daß deshalb auch nur in einer solchen leben dürfe, wer von Natur frei sei“ (562 b c). In einer solchen Stadt muß sich aber, wie Platon im Folgenden zu erweisen sucht, die Freiheit letztlich überallhin erstrecken, das heißt, sie wird mit Notwendigkeit früher oder später zur unbegrenzten, zur absoluten Freiheit. Der Bürger wird sich auch nicht den geringsten Zwang auferlegen lassen. „Und zuletzt weißt du ja, daß sie sich auch um die Gesetze nicht mehr kümmern, mögen es nun geschriebene oder ungeschriebene sein, damit auf keine Weise irgend jemand ihr Herr sei“ (563 d). Diese Entwicklung aber führt zur Auflösung der demokratischen Polis und zur Paralyse der Freiheit. Die absolute Freiheit schlägt in ihr Gegenteil um. „Also auch die äußerste Freiheit wird sich wohl für den Einzelnen wie für den Staat in nichts anderes umwandeln als in die äußerste Knechtschaft (!) . . . So kommt denn natürlicherweise die Tyrannei aus keiner anderen Staatsverfassung zustande als aus der Demokratie, aus der übertriebensten Freiheit die strengste und wildeste Knechtschaft (!)“ (564 a)<sup>34</sup>. Die zweite Hauptstelle, eine Parallele dazu<sup>35</sup>, findet sich *Nomoi* III 14—16. Platon

<sup>33</sup> Die Platonübersetzung hier und im Folgenden nach Schleiermacher.

<sup>34</sup> Ἡ γὰρ ἄγαν ἐλευθερία ἔουκεν οὐκ εἰς ἄλλο τι ἢ εἰς ἄγαν δουλείαν μεταβάλλειν καὶ ἰδιώτη καὶ πόλει . . . Εἰκότως τοίνυν . . . οὐκ ἐξ ἄλλης πολιτείας τυραννὶς καθίσταται ἢ ἐκ δημοκρατίας, ἐξ οἷμαι τῆς ἀκροτάτης ἐλευθερίας δουλεία πλείστη τε καὶ ἀγρωτάτη.

<sup>35</sup> Man beachte den Zusammenhang, in dem beide Abschnitte stehen. Platon entwirft eine historische Kritik der Staatsformen, wobei er den Zyklus Timo-

setzt dort der persischen Sklaverei das anfangs gesetzestreue Verhalten der athenischen Demokratie entgegen, fährt aber dann kritisch fort: In der athenischen Demokratie begegne „gewissermaßen derselbe Unfall wie den Persern, indem jene das Volk jeder Art von Sklaverei zuführten, wir dagegen die große Menge zu jeder Art von Freiheit antrieben . . .“ (699 e)<sup>36</sup>. Platon läßt die Zügellosigkeit mit der dionysisch-dithyrambischen Musik einreißen<sup>37</sup> und fährt dann fort: „Nach dieser Freiheit dürfte wohl die sich erzeugen, nicht Sklave der Obrigkeiten sein zu wollen; an diese aber schließt sich der Widerwille gegen das von Vater und Mutter und Behärteren ausgehende Sklaventum und die Zurechtweisung dieser an, und bereits der äußersten Grenze nahe das Bestreben, den Gesetzen nicht untertan zu sein; endlich sind sie bereits an der Grenze selbst angelangt, sich nicht zu kümmern um Schwüre und Versprechungen und vollends nicht um die Götter, indem sie die alte Titanennatur, von der die Sage berichtet, hervorkehren und nachahmen und so, wieder zu jenen Zuständen zurückkehrend, ein trauriges Leben führend des Ungemach kein Ende sehen“ (701 b c). Platon hat das Titanische des absoluten Selbstbestimmungsdranges durchschaut. Darum erscheint ihm der einmal erregte Wunsch nach absoluter Freiheit immer stärker Maß und Ordnung zu zerstören und endlich die Eudämonie zu paralysieren<sup>38</sup>. Für das pro-

---

kratie—Oligarchie—Demokratie—Tyrannis zu Grunde legt (ähnlich im *Politikos* 291 d—292 d. Die diesbezügliche platonische Theorie gründet auf der älteren Lehre von den drei Grundverfassungen: Monarchie—Oligarchie—Demokratie, vgl. Herod III, 80 ff., Xen Mem 4, 6, 12 und Überweg, *Grundriß der Geschichte der Phil.* 12. Auflage, 1926, Bd I S. 114 f.). Im Übrigen hat die attische Demokratie mit der modernen wenig gemeinsam. Die Frauen, Metöken und Sklaven waren vom politischen Leben ausgeschlossen. Die Bürger übten ihre politischen Rechte unmittelbar aus (vgl. Verdross, a. a. O. 11). Die platonische Kritik trifft darum die moderne Demokratie nicht.

<sup>36</sup> . . . ἐκείνοις μὲν (scil. die Perser) ἐπὶ πᾶσαν δουλείαν ἄγουσι τὸν δῆμον, ἡμῖν δ' αὖ τοῦναντίον ἐπὶ πᾶσαν ἐλευθερίαν προτρέπουσι τὰ πλήθη . . .

<sup>37</sup> Es ist wohl kein Zufall, daß Platon die athenische Zügellosigkeit mit den Formen des Dionysoskultes beginnen läßt. Dionysos zerstört das Werk des Apollon.

<sup>38</sup> Die Verfassungsentwürfe Platons fallen in das entgegengesetzte Extrem zurück: Seine Gesetzlichkeit — entsprungen dem Wahn, über die Wahrheit zu verfügen — bedroht wiederum die persönliche Freiheit. In den Sog der Destruktion wird sogar die Wahrhaftigkeit mithineingezogen. Vgl. Verdross, a. a. O. S. 114. — Die antike Staatsphilosophie exemplifiziert in *politicis*

blematisch gewordene und sich wandelnde Freiheitsverständnis der Griechen in jener Zeit sind diese Ausführungen kennzeichnend. Das politische Freiheitsideal war im Begriff sich aufzulösen: aber Griechenland lebte damals ja überhaupt in einer Zeit der Auflösung und Umgestaltung, von der auch das Freiheitsverständnis ergriffen werden mußte.

## 2. Die Freiheit des Geistes

Haben wir bisher nur den politischen Freiheitsbegriff dargestellt und behauptet, Freiheit sei in klassischer Zeit wesentlich ein politischer Begriff gewesen, so darf nicht der Eindruck entstehen, als habe das klassische Griechenland nichts von jenem geistigen Freiheitsbegriff gewußt, der dann später, in der hellenistischen Epoche, ausschlaggebend geworden ist. Der Freiheitsdrang als Drang nach Unabhängigkeit und Selbstbestimmung wurde als Grundzug des hellenischen Wesens bestimmt. Der politische Bereich war keineswegs der einzige, in dem sich der Drang nach Freiheit auswirkte. Daß das, was Freiheit ist, im politischen Bereich zum Bewußtsein kam und ἐλευθερία wesentlich ein politischer Begriff war, hängt mit dem schon besprochenen Selbstverständnis des griechischen Menschen als „politisches“ Wesen zusammen. Jedoch beherrschte der Drang nach Selbstbestimmung und Unabhängigkeit nicht nur das politische Leben. Er bestimmte auch die Kunst und Philosophie<sup>39</sup>.

Die Brücke zwischen dem politischen und dem „geistigen“ Freiheitsbegriff bildet etwa jene Bedeutung von ἐλεύθερος, die man mit „vornehm“, „edel“, „Mensch von freier Art“ wiedergeben kann<sup>40</sup>. Mit dem Ausdruck ἐλευθερία wird die freie und adelige Gesinnung bezeichnet, der „innere“ Adel eines Menschen, die aristokratische, noble und elegante Lebensart; der ἐλεύθερος ist sozusagen der Gentleman der griechischen Gesellschaft. „Freiheit“ bezeichnet hier eine innere Gesinnung, eine Lebenshaltung, ein persönliches Lebensideal, im Grunde das Ideal des ἀνὴρ καλὸς κάγαθός. Von hier führt der Weg zum „gerechten, weisen, tugendhaften“ Menschen der sokratischen Schule, ja sogar zu jenem „königlichen Mann“, der, selbst nicht gesetzlos, doch über dem Nomos steht, von dem noch im Zusammenhang mit Platon und Aristoteles zu reden sein wird. In

---

das non posse non peccare. Der Sinn dieses Satzes ließe sich an Hand der antiken Staatslehre vermitteln.

<sup>39</sup> Pohlenz, Freiheit, S. 39 ff.

<sup>40</sup> ἐλεύθερος in diesem Sinn z. B. Arist Eth Nic IV 14 p 1128 a 17 ff.

gewisser Weise läßt sich die Linie sogar verlängern bis zum Pneumatiker der hellenistischen Zeit.

Freiheit als geistiges Prinzip kennzeichnet die griechische Kunst, sie ist „freiheitlich“, sie ist bestimmt von Weite, Großzügigkeit, Adel und Maß. Aus dieser Freiheit wächst und auf sie zielt aber vor allem auch die griechische Philosophie<sup>41</sup>. Der Hellene tritt als erster aus der Gebundenheit des Mythos heraus und nimmt sich die Freiheit, die Dinge selbst zu bestimmen. Der Ursprung der griechischen Philosophie liegt in dem Drang, von sich aus, aus sich, zu einem Bestimmen und Begreifen der Dinge zu gelangen, um sie in die Gewalt zu bekommen und über sie verfügen zu können, wobei die Anwendung der Vernunft nicht wie bei anderen Völkern und in anderen Kulturen auf Teilgebiete beschränkt bleibt, sondern zum methodischen Prinzip erhoben wird. Der Kosmos wird nicht mehr hingenommen, wie er sich von sich selber her zeigt, wie er sich ausspricht im Mythos, im priesterlichen Wort, in der Tradition, sondern der Mensch stellt die grundsätzliche Frage τί ἐστὶν εἶναι — hierin liegt die denkbar größte Parrhesie des Geistes — und er unternimmt es, mit Hilfe des absichtsvoll eingesetzten Logos in der ἰστορίῃ den Sinn des Seins im Ganzen in die Hand zu bekommen<sup>42</sup>. Wahrheit als

<sup>41</sup> Das früheste Zeugnis einer rein geistigen Freiheit außerhalb der res publica allein aus der Beschäftigung mit der θεωρία erwachsend bei Anaxagoras: Ἄναξαγόραν . . . τὴν θεωρίαν φάναι τοῦ βίου τέλος εἶναι καὶ τὴν ἀπὸ ταύτης ἐλευθερίαν λέγουσιν. (Clem Alex Strom II 130; Diels II 13, 10 f.).

<sup>42</sup> Der Übergang vom Mythos zum Logos ist durch folgende Elemente bestimmt:

(1): Mythos bezieht sich auf das Denken, das zu uns kommt, Logos auf das Denken, das wir bewußt setzen. Im Mythos sprechen sich die Gedanken aus, die zu uns kommen (der Mythos kommt aus dem Unbewußten). Im Logos kommen zu Wort die Gedanken, die wir uns machen. — Die Griechen machten mit der Freiheit des Nous ernst. Sie wollten nicht mehr auf die Erkenntnis als Gnade warten, sondern sich selbst Erkenntnis verschaffen. Der Ursprung wird nicht mehr im Mythos vernommen, sondern im Logos absichtsvoll aufgesucht und angeeignet. Der Mensch im Mythos nimmt die Dinge hin, wie sie zu ihm kommen, wie sie sich ihm zeigen. Der Mensch im Logos läßt die Dinge nicht mehr sich selbst enthüllen, sondern er kommt ihnen zuvor. Er will nicht auf die Gnade der Offenbarung warten, sondern (selbstmächtig, ungeduldig und — ängstlich) selber die Dinge aufdecken. Er besinnt sich auf seine Freiheit = auf seine Macht. — In dem Augenblick, wo er sich selbstherrlich den Dingen gegenüberstellt, werden sie ihm fremd. Er beginnt, sie neu zu sehen, er beginnt

wirklicher Sachverhalt, dann aber auch als das ὄντως ὄν, wird Gegenstand der „technischen“ Vernunft, der logischen und hernach der dialektischen Methode: Die Wahrheit wird entwickelt im freien Gespräch, in der geistigen Auseinandersetzung, auf der Kampfbahn des Geistes. Das alles hat in der Offenheit und Ungebundenheit des griechischen Geistes seinen Ursprung<sup>43</sup>.

Zum vollen Bewußtsein kam die geistige Freiheit erst bei Sokrates; ein philosophisches Problem wurde ἐλευθερία erst bei Platon und Aristoteles. Als Vorstufen müssen die Sophistik auf der einen, die attische Tragödie auf der anderen Seite genannt werden. Die S o p h i s t i k ist gekennzeich-

---

zu staunen. Darum ist Staunen der Anfang der Philosophie (Plat Theait 155 d Arist Met I, 2 p 982 b 12 ff.).

(2): Der Übergang vom Mythos zum Logos ist eine Revolution. Eine Freiheit, die Freiheit des denkenden Geistes, tritt aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit. Damit setzt sich der Mensch in Gegensatz zur Tradition. Er vernichtet mit seiner Freiheit die (religiöse) Tradition. — Freilich: Er schafft neue (auch neue religiöse) Traditionen. Er tut, streng genommen, nicht einfach den Mythos ab, sondern setzt ihn in Logos um (dazu vgl. Werner Jaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker, 1953, passim). Entsprechend führt der Weg des griechischen Geistes wieder zum Ursprung zurück, oder genauer: Vom Mythos über den Logos zur Mystik (späthellenistische Philosophie, Neuplatonismus!).

(3): Der Übergang vom Mythos zum Logos vollzog sich folglich nicht in abstrakter Weise. Die Ionier (insbesondere Heraklit) sind — gemessen an späteren Zeiten — reich an echten mythischen Erfahrungen und mythischem Wissen. Die ἰστορίη ist kein absoluter Abbruch, sondern der Protest gegen den Mythos lebt (wie es revolutionärer Bewegung eigen ist) von dem, wogegen er protestiert. Der Mythos selbst treibt zum Logos.

<sup>43</sup> Nach Martin Heidegger liegt darin freilich der Sündenfall der abendländischen Vernunft: der Mensch ist nicht mehr eins mit dem Sein, sondern macht sich selbst zum Subjekt und das Sein zum Objekt, versucht mit Hilfe des Logos das Sein zu vergewaltigen, statt sich das Sein im Denken schenken zu lassen (Beginn der Seinsvergessenheit in der abendländischen Metaphysik). Soweit stimmt die Theologie Heidegger zu: in dem gewaltsamen (und zutiefst ängstlichen, daher auch fanatischen) Versuch, sich das Sein mittels des Logos anzueignen, liegt ein Moment der Destruktion; aber nicht in der Subjekt-Objekt-Beziehung als solcher, sondern in der ängstlichen Gewaltsamkeit dieses Versuches (was auf den Sündenfall im biblischen Sinn hinweist). — Vgl. das zur griechischen Staatslehre, insbesondere zur griechischen Demokratie Gesagte. Demokratie und Philosophie haben e i n e Wurzel: den Drang nach Selbstbestimmung.

net durch die Hinwendung zum Menschen, sie ist anthropozentrisch. Der Mensch wird sich seiner selbst bewußt. Er tritt damit aus den gegebenen Normen heraus, durchschaut die Relativität der Werte und Maßstäbe, und meint sich selbst als Maß aller Dinge sehen zu müssen. Die sophistische Kritik — die uns hier nur soweit interessiert als sie für den Freiheitsbegriff von Belang ist — kommt dadurch zu einer Relativierung des Nomos, der seinen Ursprung nicht mehr wie bisher in den Göttern haben kann, sondern, da die Götter „entmythologisiert“ werden und der Mensch an ihre Stelle tritt, als „menschlicher“ Nomos erkannt wird. Damit hat er freilich zugleich auch seine verpflichtende Kraft eingebüßt. Verpflichtend und verbindlich kann allein die φύσις sein, die nun dem Nomos (der subjektiv-menschlichen Instanz der θεσις) als die allein objektiv geltende Instanz gegenübertritt. Das Gesetz der Polis ist θέσει, nicht φύσει und darum ohne Anspruch, das Leben des Menschen zu gestalten. An seine Stelle tritt das „Gesetz der Natur“ (νόμος τῆς φύσεως) — im Grunde der Wille zur Macht<sup>44</sup>. So entsteht ein neues Freiheitsideal: frei ist der Mächtige, der, seiner Natur entsprechend, die Fesseln der Konvention zu seinem eigenen Vorteil gesprengt hat. Die Sophisten verkündeten die schrankenlose individuelle Freiheit und haben mit dieser Verkündigung mitgeholfen, jenen Niedergang der Polis herbeizuführen, von dem oben schon die Rede war<sup>45</sup>.

Der Aufbruch der Freiheit führt Hellas in die Krise. Als existentielle Krise kommt sie in der Tragödie zur Sprache. Der Widerspruch innerhalb der menschlichen Existenz, der Riß, der durch das Leben geht,

<sup>44</sup> Vgl. etwa Plat Gorg 483 d ff.: „Denn nach welchem Recht führte Xerxes Krieg gegen Hellas oder sein Vater gegen die Skythen — und tausend Dinge derart könnte man anführen: Ich meine, sie tun das der Natur gemäß, und beim Zeus, auch dem Gesetz gemäß, nämlich dem der Natur (κατὰ νόμον γὰρ τὸν τῆς φύσεως); freilich nicht nach dem, was wir selbst willkürlich machen (οὐ μέντοι ἴσως κατὰ τοῦτον ὃν ἡμεῖς τιθέμεθα), die wir die Besten und Kräftigsten unter uns, gleich von Jugend an, wie man es mit Löwen macht, besprechen und bezaubern und unterjochen, indem wir ihnen immer vorsagen, alle müssen gleich viel haben und: Das ist das Schöne, das ist das Gerechte. Wenn aber einer, meine ich, der die entsprechende Natur hat, zum Manne wird, dann schüttelt er alles ab, reißt sich los, durchbricht und zertreibt unsere Schriften, die Gaukeleien und Besprechungen und widernatürlichen Gesetze alle, steht auf und tritt als unser Herr in Erscheinung, er der Knecht, und gerade darin leuchtet hervor das Recht der Natur.“

<sup>45</sup> Vgl. Franz Mayr, *Das Freiheitsproblem in Platons Staatsschriften*, Diss. Wien 1960, bes. S. 24 f.



wird sichtbar. Das Gesetz hat seine Eindeutigkeit verloren: In der Antigone des Sophokles steht Gesetz gegen Gesetz, und an dem Widerspruch des Gesetzes, der als Widerspruch in der Gottheit gedeutet wird, geht der Mensch zu Grunde. Die Schuldhaftigkeit der menschlichen Existenz, die in der Begrenzung des Menschen gründet, wird offenbar. Odius wird schuldig, weil er nicht weiß, was er tut, und — da er Mensch ist, nur ein Mensch und kein Gott — nie ganz wissen kann, was er wissen sollte. Er muß schuldig werden, weil er endlich ist. Dabei darf „Schuld“ offenbar nicht als „moralische Verderbtheit“ verstanden werden, geschweige denn im Sinne der Lehre vom vitium originis, wie sie in der Patristik ausgebildet wurde; Schuld ist die Verfehlung (ἁμαρτία!)<sup>46</sup> des Rechten, des Richtigen. Sie folgt mit Notwendigkeit aus der Beschränktheit der Einsicht. Darum ist die Schuld des Helden sein tragisches Geschick. Bleibt so der Begriff der Schuld weit hinter dem zurück, was die biblische Tradition überliefert, so ist doch im tragischen Lebensgefühl insofern eine Bewußtseinsdifferenzierung, ein Fortschritt gegenüber dem Bewußtseinsstand früherer Zeit erreicht, als in der Tragödie der Mensch mit der unausweichlichen Zweideutigkeit und inneren Gebrochenheit menschlicher Existenz konfrontiert wird. Die Individualität kommt zu sich selbst, der Mensch lernt sich selbst als Mensch, seine Existenz als eine menschliche kennen, die Entfremdung wird ihm bewußt<sup>47</sup>. Von da aus bestimmt sich auch der Freiheitsbegriff der Tragödie. Er ist nicht mehr wesentlich vom Horizont der Polis bestimmt. Der Gegenpol zur Freiheit ist jetzt das Schicksal. „Die Tragödie hat ihre tiefste Wurzel in dem menschlichen Gefühl der Griechen, daß ihr naturhafter Selbstständigkeitsdrang auf den Widerstand äußerer Mächte stößt, die das Geschehen bestimmen; wie das ‚Ich will‘, so ist auch der Satz ‚Dem Schicksal kann niemand entrinnen‘ für sie Urerlebnis<sup>48</sup>.“ Das Ich, das will, als innere Macht, und das Schicksal, das den Willen des Menschen begrenzt, als äußere Macht, treten einander gegenüber<sup>49</sup>. Unter der Macht des Schicksals scheint die menschliche Freiheit zu vergehen.

<sup>46</sup> Vgl. Th W I 295 ff. (Stählin/Grundmann).

<sup>47</sup> „Der Mensch ist in dieser Bewegung herausgetreten aus der sicheren Hut der Tradition und mitten hineingestellt in die Welt der Antinomien.“ Lesky, Die griechische Tragödie, S. 136.

<sup>48</sup> Pohlenz, Freiheit, S. 60.

<sup>49</sup> Je mehr der Mensch zu sich selbst kommt (Fortschritt in der Personalisation), um so fremder wird ihm auch das Schicksal. Aischylos glaubt noch, einen Sinn des Leidens angeben zu können: das Leid führt den Menschen

ἅπαντ' ἐπαχθῆ πλὴν θεοῖσι κοιρανεῖν.  
ἐλεύθερος γὰρ οὔτις ἐστὶ πλὴν Διός.

(Aischylos, Prom 49 f.)

Niemand ist frei, außer Zeus. Und auch Zeus ist letztlich nicht frei, auch über ihm steht die ἀνάγκη<sup>50</sup>. Und doch wird gerade hier wieder Freiheit offenbar — Unfreiheit war für den Griechen undenkbar: vor und neben Sokrates entdeckt die griechische Tragödie die „innere“ Freiheit, mit der sich der Mensch gegen das Geschick auflehnt bzw. dieses von innen her besiegt. Das innerste Ich des Menschen ist stärker als das Schicksal<sup>51</sup>. „Der Mensch vermag seinem Wesen getreu zu bleiben auch angesichts des Todes. Er kann sein bestes Teil, sein Ich, auch im physischen Untergang wahren. Das ist seine Freiheit und seine Größe<sup>52</sup>.“ Man sieht, daß in alledem ein neues Freiheitsverständnis durch-

---

zur Einsicht in die Gültigkeit der göttlichen Satzung. Er soll durch Leiden lernen: πάθει μάθος (Agam 176 ff.). Der Held besiegt das Schicksal, indem er sich ihm unterwirft, indem er es von sich aus versteht und bejaht. Bei Sophokles ist die Welt der Götter und Menschen getrennt. Der stolze Mensch versteht das Wirken der Götter nicht mehr, der Sinn des Schicksals ist ein unaufhebbares Geheimnis. Jetzt erst ist die tragische Existenz im Vollsinn erkannt, wo sich der Mensch dem Schicksal ergeben muß. Bei Euripides ist an die Stelle des göttlichen Schicksals die blinde, willkürliche τύχη getreten. Die menschliche Haltung ihr gegenüber ist auch nicht mehr die (fromme!) heroische, sondern μηχανημα, die List, die Intrige. Der Mensch ist „mehr“ geworden als Gott. Euripides war Sophist. (Zum Ganzen vgl. Lesky, a. a. O. passim).

<sup>50</sup> Die Verfasserschaft des „Gefesselten Prometheus“ ist bekanntlich umstritten. Zeus ist für Aischylos sonst der Gott über den Göttern, der Hüter des Rechts. Im Prometheus liegt ein anderes Zeusbild vor. Er ist ein „neuer“ Gott (!), ein Tyrann, maßlos, rachsüchtig (vgl. Lesky, a. a. O. 78 ff. und ders. Die tragische Dichtung der Hellenen, S. 77 ff.). Hier offenbart sich dem Hellenen der „deus absconditus“. Der gefesselte Prometheus ist die griechische Parallele zu Hiob.

<sup>51</sup> Pohlenz, Freiheit, S. 50 ff.: „Die Wendung nach innen“.

<sup>52</sup> Pohlenz, Freiheit, S. 60. Dem tragischen Helden geht es, wie Lesky, Die griechische Tragödie, S. 110 formuliert hat, nicht um den Bestand, wohl aber um die Würde des Menschen. Würde, das ist das, was im NT dann die καύχησις des Menschen genannt wird, der Ruhm, ein Selbst zu sein. Das Leben kann verloren gehen, die Integrität des innersten Selbst bleibt bewahrt. — Kennzeichnend ist in diesem Zusammenhang auch die Versuchung des tragischen Helden, zu regedieren. „Ihn (scil. Odipus) hat das Schicksal