

die philosophische Anthropologie als seine Mitte seine geschichtliche Gegenwart. . .“ (296).

M.s. „Anthropologie“ ist auf einer außerordentlich breiten Grundlage klassischer und moderner Literatur erarbeitet worden. Überall da, wo es um die Freiheit des Menschen geht, ist sie von einem hohen Ethos getragen. Über die moderne Massengesellschaft, über den Kommunismus und andere kollektivistische Ideologien fallen die schärfsten Urteile. Um der Freiheit willen verzichtet M. auf die systematische Form der Philosophie und betont immer wieder die Unableitbarkeit geschichtlichen Seins gegen alle Versuche naturalistischer oder spiritualistischer Reduktion. Auf der anderen Seite bindet M. den Begriff der Freiheit an den der gestalteten Welt und damit an den Begriff der Institutionen. Die Institutionen sind zum Dasein der Freiheit notwendig; sie müssen aber auch von deren innerem Leben getragen sein; wo dies nicht mehr der Fall ist, besteht das Recht und die Pflicht zur Revolution. Die Revolution darf aber nicht isoliert von der Tradition betrachtet werden: Wir haben geschichtlich ebenso vor der Vergangenheit wie vor der Zukunft Verantwortung zu tragen. Auch hier – wie z. B. im Verhältnis von Geist und Natur – bemüht sich M. um eine Position der Mitte. – Man kann sich allerdings fragen, ob man in der Ablehnung jeder Teleologie in der Geschichte so weit gehen muß wie er. Zweifellos muß man dies tun, wenn man den Endzweck der Geschichte nach dem Modell eines technisch zu verwirklichenden Zwecks versteht, für dessen Realisierung die Mittel – hier das Leben des einzelnen – in ihrer Selbständigkeit geopfert werden, wie das etwa im Marxismus der Fall ist. Eine so verstandene Geschichtsteleologie vernichtet die Selbstwecklichkeit der Person und ist deswegen unannehmbar. Wäre es aber nicht möglich, das Verhältnis zwischen dem Sinn der einzelnen geschichtlichen Existenz und dem Sinn der Gesamtgeschichte nach Analogie des Kunstwerks zu fassen, bei dem die Form ihre Materie nicht unterjocht, sondern gerade in ihrem Eigenen hervortreten läßt? Und haben nicht selbst Hegel (neben seiner gefährlichen Tendenz, alles aus Notwendigkeit heraus begreifen zu wollen) und auch Teilhard de Chardin (trotz einer gewissen Anfälligkeit zur Universalisierung biologischer Kategorien) etwas weniger Schelte verdient; beide versuchen doch, den Sinn der Geschichte ohne Zuhilfenahme so verstandener technischer Kategorien zu begreifen?

H. D. M u t s c h l e r, S. J.

Ulrich, Ferdinand, *Gegenwart der Freiheit*. 8^o (209 S.) Einsiedeln 1974, Johannes-Verlag.

Je ursprünglicher jemand denkt, desto weniger läßt sich sein Denken mit Hilfe der bis dahin schon vorliegenden Kategorien kennzeichnen und begreifen und desto mehr ruft es bei den Hörern und Lesern ein eigenes Denken und möglicherweise auch Bedenken hervor. In hohem Maße trifft dies auf das Werk des Regensburger Philosophen U. zu, dessen letztes Buch hier angezeigt werden soll. – Es handelt sich um drei – schon gedruckte, für diese Veröffentlichung neu bearbeitete – Aufsätze, die durch die gemeinsame Frage zusammengehalten werden, unter welchen Bedingungen der Mensch in seiner endlichen Freiheit zu seiner Wahrheit kommen könne und worin diese Wahrheit bestehe. – Der Titel deutet an, daß das Sein der menschlichen Freiheit durch eine Art ontologischer Zeitlichkeit bestimmt ist: Sie vollzieht sich jeweils aus einem Zueinander von Ge-wesen-heit und Zukunft, wobei dieses Zueinander so ausfallen kann, daß dadurch eine echte Gegenwart der Freiheit ermöglicht oder verhindert wird. Um dieses glückende und verfehlt angezielte Zusichkommen der Freiheit drehen sich die drei, von verschiedenen Fragestellungen her angesetzten Abhandlungen, deren hauptsächliche Gedankenführung nun dargelegt werden soll.

Der erste Aufsatz ist überschrieben *Überlieferte Freiheit* (11–72). Er beginnt damit, die Problematik des Verhältnisses von Tradition und Freiheit zu umreißen. Eines scheint das andere auszuschließen. Denn der Freiheit als einer aus mir selbst entspringenden, Neues schaffenden Initiative steht die Tradition als eine anonyme Macht gegenüber, die mein Leben in die ausgefahrenen Bahnen des Gewesenen zwingt und mir so mein Selbstsein vorenthält; diese Macht steigert sich zur Übermacht, indem sie sich durch die Berufung auf eine von Gott her kommende

Ordnung, die „immer schon so gewesen ist“, einen unübertrefflichen Rechtstitel verschafft. Die Freiheit hat so nur die Wahl, sich entweder durch die Überlieferung entfremden zu lassen oder sich selbst ihr Recht durch einen Aufstand gegen diese Macht zu erkämpfen, indem sie sie zuerst ihres himmlischen Glanzes entkleidet und dann möglichst radikal aus ihren Entscheidungen ausklammert; denn diese sind ja nur dann frei, wenn sie ganz in mir selbst, als an ihrem Nullpunkt, anfangen. Das neuzeitliche Bewußtsein ist weithin von dieser Alternative gebannt, die doch in Wahrheit nur zwischen einer bestimmten, abgeleiteten Form von Freiheit und Überlieferung besteht. An sich nämlich sind Freiheit und Tradition so wenig Gegensätze, daß sie sich vielmehr gegenseitig voraussetzen. Denn einerseits ist menschliches Selbstsein immer ein Sein, das sich selbst von anderen her zu-kommt (in der Verschränkung von zwischenmenschlicher und göttlich-menschlicher Beziehung); andererseits ist Tradition ihrem eigentlichen Sinne nach „Befreiung des Empfangenden... , dessen Freiheit sie sich, um ihrer eigenen Fruchtbarkeit willen... , ausliefern muß“ (15). Jene Tradition, die die Revolution herausfordert, ist eine pervertierte Form ihrer selbst: nämlich eine Übergabe, die nimmt, indem sie gibt; und jenes Selbst, das seine Freiheit als Absetzung vom anderen, es schlecht Begabenden versteht und lebt, wird dadurch allein nicht zur Positivität des Selbstseins kommen. – U. verdeutlicht das von ihm angezielte Phänomen verfehlter und gelungener Einheit von Überlieferung und Freiheit am Beispiel der *Sprache*. Dabei zeigt es sich, daß für ihn „Tradition“ immer ein zwischensubjektives Geschehen meint, so daß die kulturtheoretische Problematik der Tradition im engeren Sinn für ihn nur insofern in den Blick rückt, als sie als intersubjektive interpretiert werden kann. – Zentrum eines Sprachgeschehens (in der vollen Bedeutung dieses Ausdrucks) ist das Wort, dessen Sein dadurch gekennzeichnet ist, daß in ihm Reichtum und Armut selbig sind: insofern das Wort die Macht hat, in der Ermöglichung des Aufscheinens der gemeinten Sache und im Sich-Verstehen verschiedener Subjekte zu verschwinden. Zur vollen Wirklichkeit kann das Wort – und können die Subjekte des Gesprächs – aber nur dann gelangen, wenn gewisse Bedingungen gegeben sind: wenn einerseits der Hörende nicht (unterwürfig oder überlegen-analysierend) auf den Sprechenden, sondern auf die von diesem gemeinte Sache blickt, und wenn andererseits der Sprechende (dem allein U.s weiteres Interesse gilt) sein Wort selbstlos in dessen eigene Seinsdimension und damit auf den Hörenden los-läßt. Das ist nicht der Fall, wenn der Sprechende sich an seinem Wort wie an einem Privatbesitz zu einem in sich geschlossenen Dasein vermitteln will, indem er z. B. die Interpretation seiner Worte sich allein vorbehält oder indem er es mehr auf das „Bleiben“ seiner Werke (und damit seiner selbst) als auf deren Fruchtbarkeit (und damit Untergang) in anderen Menschen ablegt oder indem seine Art der Mitteilung den anderen an seine Meinung (und damit seinen Machtwillen) kettet, statt ihn durch selbstlose Objektivität zu eigenem Urteil zu befreien, oder indem er immer nur so redet, daß der andere mehr Informationen hat, aber nie so, daß er die Chance bekommt, mehr zu *sein*. In all diesen Fällen verweigert der Sprechende zugleich dem Angesprochenen wie sich selbst echtes Sein: sich selbst die natürliche Entäußerung, die zum Reichtum der Freiheit dazugehört, und dem anderen die Begabung, auf die seine „arme“ Freiheit Anspruch hat. Die Folge ist, daß der Sprechende an seiner Gewesenheit erstickt, während der Hörende in seiner enttäuschten Erwartung verhungert. So versuchen nun beide, das „machend“ nachzuholen, was sie „seinlassend“ nicht sein wollten bzw. konnten: Der an seinem Reichtum leidende Redende wird (z. B. in maßlosem Reden und Schreiben) eine Entäußerung inszenieren, die aber, weil ihr Prinzip das mit sich in abstrakter Identität zusammengeschlossene Ich ist, dieses niemals über sich hinausführen und so befreien kann. Derjenige, dem die Begabung mit seinem eigenen Sein durch den anderen vorenthalten worden ist, wird versuchen, sich dieses Fehlende durch eigene Arbeit anzueignen, ein Versuch, der nur dann zur Gegenwart der Freiheit führen kann, wenn sein Prinzip nicht der Mangel und die Verweigerung, sondern die Erkenntnis und Anerkenntnis einer tieferliegenden Begabung – der Seinsgabe des Geschaffenseins selbst – ist; denn echtes, d. h. selbstloses, Selbstsein kann nie hergestellt, sondern immer nur empfangen werden. Sowohl die gebende wie die empfangende Freiheit kommen zu ihrem Selbstbewußtsein, indem sie sich im „armen Reichtum“ und „reichen Armsein“ des Wortes finden. Dieses Selbst ist das sich

Überliefernde par excellence, weil es eine Weise des „Austrags“ des geschaffenen Seins als Liebe ist.

Einer genaueren Beleuchtung des Sinnes menschlicher Intersubjektivität gilt der 2. Tl. des Buches: *Wir-Gestalt der Freiheit. Der Nächste und der Fernste – oder: Er in dir und mir* (75–158). Es handelt sich dabei um eine freie Auslegung des Kapitels „Von der Nächstenliebe“ aus Nietzsches „Zarathustra“, deren Prinzipien – im wesentlichen eine Anwendung des im 1. Tl. Gesagten auf die Situation dessen, der sich mit überlieferten Texten befaßt – U. einleitend erörtert und verteidigt. Er geht davon aus, daß Nietzsche, mag auch seine Lösung der Existenzfrage letztlich verfehlt sein, doch so „Tiefes geahnt“ hat (130), daß es sich lohnt, seinen Aphorismen nachzudenken. – Der grundlegende Sachverhalt, der in seine existentiellen Modifikationen und in seinen Grund-Sinn hinein verfolgt wird, ist dieser, daß jeder Mensch „an ihm selbst“ – d. h. aller Selbstverfügung vorausliegend – das Du eines anderen Ich und das Ich eines Du-Sagens ist. „Der Mensch wächst sich“ empfangend und gebend „vom Anderen seiner selbst zu“ (92). Weil mein konkretes Selbstsein davon abhängt, ob der andere mich mir schenkt oder verweigert (und ob ich mich mir schenke oder verweigere, indem ich mich dem anderen schenke oder verweigere), „bin ich . . . mir selbst als zukommende Gabe der ‚Fernste‘“ (93), im Du Verborgene. Vom anderen her kann sich aber nur ein Subjekt zuwachsen, das durch dessen Zuwendung nicht erst gesetzt wird, sondern als schon subsistentes des Empfangens fähig und darauf verwiesen ist. Das als solches dem Menschen unverfügbare Geschaffensein ist also nichts „Fertiges“, sondern muß im selbstlosen mitmenschlichen Zueinander „ausgetragen“ werden; denn es ist „Liebe“ (97), die von sich aus in die Wir-Gestalt der Freiheit aufgehen will, biblisch ausgedrückt: „geschaffene Weisheit“, deren „Freude es ist, bei den Menschen zu sein“ (Spr 8, 31), „aber auch ihr Leiden, da sie in der Lieblosigkeit totalitärer Ansprüche in der Herr-Knecht-Dialektik fortwährend zerrissen . . . wird“ (98). – Auf dieser Basis analysiert U. scharfsinnig – ähnlich wie z. T. schon im 1. Abschnitt – verschiedene Versuche der Freiheit, ihrem wesenhaften Sein in der „unschließbaren dialogischen Differenz“ auszuweichen: nackter Egoismus; Flucht des Ich vor sich selbst in das vom Du abstrahierende Objekt der Sinnlichkeit; selbstische Flucht vor dem Selbstsein in die „Nächstenliebe“; regressive Idealisierung „meines“ anderen; Suche nach Komplizen für meine Lebenslüge usw. – Auf der Ebene des Grundsätzlichen sind besonders zwei Dinge bedenkenwert. Zunächst eine knappe Auseinandersetzung mit Hegel. Das Dialektische sieht U. als eine Verfallsform des Dialogischen (das der bestimmtere Name für die Analogie des Seins ist). Wenn das Sein nicht mehr als Liebe („armer Reichtum“) ausgetragen wird, zerfällt es für das Bewußtsein in die faktische Besonderheit und in eine ebenso abstrakte Allgemeinheit, „und zwar solchermaßen, daß jetzt diese beiden Pole . . . sich dialektisch ‚nach‘ einander und ‚für‘ einander zu verzehren beginnen. Das Getrennte will sich kraft der Spaltung vermitteln und deutet die Leere des Unterschieds als die ‚bewegende Seele‘ (Hegel)“ (100, vgl. 110–117). Eine solche Vermittlung aber kann nie wahrhaft über das Prinzip der abstrakten Identität des Ich mit sich hinauskommen. Eine echte Vermittlung ist nur dann möglich, wenn das „Sein = Nichts“ des Endlichen aus der Liebe zu verstehen ist, d. h. wenn in echter Nächstenliebe (die Selbstliebe voraussetzt und ist) auch jener „Fernste“ bejaht wird, der durch seine Selbstentäußerung so etwas wie heile dialogische Differenz trägt: das gekreuzigte Seinswort Gottes. Hier liegt der andere hochbedeutsame Beitrag U.s, den ich ebenso sehr in der Stringenz des Aufweises sehe, daß die innere Dynamik menschlichen Mit-Seins auf eine göttliche Tiefe verweist, als in der Kühnheit, mit der hier direkt auf die Christologie zugegangen wird, und zwar auf eine Christologie, die es vielleicht erlaubt, die jahrhundertalten Probleme des nizänischen Ansatzes ohne Reduktionismus aufzulösen.

Der 3. Tl. des Buches trägt den Titel *Gegenwart der Freiheit. Krise der Fortschrittsideologie und Grenzen des Wachstums* (161–209). Die menschliche Freiheit soll ihre Gegenwart finden. Diese Gegenwart kann nun als etwas bloß Ausständiges empfunden werden: als jener Ineinsfall des faktischen Daseins mit seiner idealen Norm („Gesetz“), der es dem Menschen erlaubt, sich allererst akzeptabel zu finden. Eine Epoche, die so denkt, muß nach vorne fliehen, ins hektische Produzieren und Mehr-Haben von guten Werken oder überhaupt Werken;

nur in dieser Hektik fühlt sie sich lebendig; nur in der Antizipation des (doch immer ferner rückenden) Ziels gerechtfertigt. „Das Mehr-Werden im Sein wird ersetzt durch ein Mehr-Haben, in dessen Unabschließbarkeit und schlechter Unendlichkeit aggressiv ein substanzlos gewordenes Leben ausläuft“ (168). Das ist das Prinzip der Fortschrittsideologie, die sich so „als eine große Bußaktion“ erweist, in der der sich selbst schuldig gebliebene „Mensch sich selbst zu erlösen trachtet, weil er nicht glaubt und darauf vertraut, daß ihm das Sein als befreiende Gabe seines Selbst wirklich in Gestalt der Liebe übereignet ist und er so als Bejahrter... aus dem Stand anfangen... aus dem Sein heraus produktiv sein kann“ (117). – Sowenig sich das progressistische Ich selbst annehmen kann, „bevor“ es nicht mit seinem Ideal verschmolzen ist, sowenig ist es fähig, den anderen und das andere mit ihrem Selbstsein zu „lassen“. Daher die „verabsolutierte Anthropozentrik“ (188), in der sich der Mensch nichts mehr von der Natur sagen lassen kann, nur einlinig in sie hinein, nicht aber auch aus ihr heraus produziert und so in ihr nur noch Probleme, jedoch kein Geheimnis mehr findet (200).

Denn nun stehen an der Stelle des „lebendigen Sich-Überlassens... ans Bejaht-Sein“ nur noch dessen Scheinformen (191): die Gier des Sich-gewinnen-Wollens („Wo der [das] Andere war, soll Ich sich selbst finden“) und die dialektisch dazugehörige Gier des Sich-loshaben-Wollens (im Scheinopfer falschen Dienstes oder in der Abschaltung des Ich im Rausch).

Wenn die Fortschrittsideologie aber in die Krise kommt, weil deutlich wird, daß das von ihr inspirierte Wachstum die Gegenwart der Freiheit nicht bringt, woher soll dann der neue Anfang genommen werden? Die bloße Grenz-Erfahrung enthüllt ihn ebensowenig, wie das „Ich will“ neuer Pläne und Strategien fähig ist, ihn zu realisieren; beides verweist – theoretisch wie praktisch – nur auf das Alte zurück. Der Neubeginn muß in einem Empfangen-Haben gesucht werden, das längst vergessen, noch der Verirrung ins Entlegenste zugrundelag: ermöglichend und eigentlich überflüssig machend. Er muß „ein grenzenloses Umsonst, ein radikales Ja“ zum endlichen Sein sein, das sich nicht erst durch den Umweg der Idealisierung bejahrbar machen muß. Er muß Neubeginn *in* der Ausweglosigkeit sein, die das mit sich zerfallende Ich darstellt: Gegenwart der göttlichen Freiheit in der endlichen, des göttlichen Heute in der Zerrissenheit der menschlichen „Schuld-Zeit“, m. a. W. Gegenwart der gekreuzigten Liebe, die sich gerade so als absolutes Ja zum Endlichen erweist und dieses aus dem Empfangenhaben zu wahrer Produktivität im Sein (nicht nur im Haben) ermächtigt (195–206).

Die kurze Skizze des Gedankengangs kann den Reichtum der Einsichten, die dieses bedeutende Buch enthält, nur andeuten. Wer wahres Denken sucht, das sich nicht in formaler Analyse oder historisierender Interpretation erschöpft, dem sei das Werk U.s nachdrücklich empfohlen. U. denkt aus dem „Leben“ heraus und für es, entsprechend seinem ontologischen Ansatz, der das Sein vor allem von seinem transzendentalen Charakter der Gutheit her auslegt. Die intuitive Kraft und „Gefühltheit“ seiner Art zu philosophieren, der treffsichere Griff, mit dem er seine Problematik bei aller spekulativen Höhe mitten aus den Problemen des Daseins herausholt, sind außerordentlich. Daß zu diesem wunderbaren Können auch eine Grenze gehört, ist selbstverständlich. U. ist ein Mensch und Denker, der auf das Ganze geht; und die Koordinaten dieses Ganzen sind die (horizontal wie vertikal verlaufenden) intersubjektiven Relationen. Damit ist gegeben, daß ihm die analytische Präzision der Begriffssprache und der Blick auf den „neutralen“ Bereich des Natur- und Sachhaften schwerfällt. Für den Leser heißt das, daß sich ihm der Reichtum dieses Buches nur dann erschließen wird, wenn er die Mühe des Sicheinlesens und die Bereitschaft, sich seiner eigenen Existenzfrage zu stellen, nicht scheut. – Besonders wünschenswert wäre es, wenn zu den zahlreichen Lesern, die diesem Buch zu wünschen sind, auch einige Theologen vom Fach sich gesellen. U. ist ja insofern auch Theologe, als alle seine Analysen ihre Mitte in der Seinsfrage haben, deren Ausarbeitung für ihn ohne den Einbezug der Theologie unmöglich ist; er ist es – über den theologischen Charakter aller, auch der griechischen Philosophie hinaus – auch insofern, als für ihn die spätmittelalterliche und dann neuzeitliche Scheidung der Theologie in eine „natürliche“, philosophische, und eine „übernatürliche“, im engeren Sinn theologische, keine Bedeutung zu haben scheint. Christliche Philosophie hat keine andere Theologie als die Christi. Gerade diese

Voraussetzung macht U.s Gespräch mit Hegel und Marx, mit Nietzsche und Heidegger so fruchtbar; ist doch auch deren Denken in der Auseinandersetzung und unter dem Einfluß spezifisch christlicher Theologumena entstanden. Man kann sich allerdings fragen – und diese Frage sei den Theologen vom Fach zugespielt –, ob U. mit seinem Ineinanderdenken von geschaffenen Sein und „ungeschaffener Gnade“, von sich verendlicher Seinsgabe und sich inkarnierendem Wort Gottes und somit von Metaphysik und Theologie zu weit gegangen ist *oder* ob er das „Prinzip“ gefunden hat, nach dem die Philosophie und Theologie der Neuzeit, hin und her gerissen zwischen Immanentismus und Extrinsezismus, zwischen dem Wahnbild einer „natura pura“ und pantheistisch-atheistischem Ineinsfall von Göttlichem und Endlichem, gesucht hat, ohne es doch finden zu können, weil es ihr nicht gelang, die griechische Metaphysik, die allen altkirchlichen Häresien und somit auch den gegen sie formulierten Dogmen zugrunde lag, von einem ursprünglicheren Ansatz her – der Seinsfrage, verschränkt mit der Erfahrung des absoluten Seins als Liebe – neu zu denken.

G. Haef f n e r , S. J.

La Iglesia, sacramento de libertad von L. M. Armendáriz u. a. (Theologia-Deusto, 1). 8^o (209 S.) Bilbao 1972, Universidad de Deusto.

Wir begrüßen dieses erste Buch einer neuen Reihe „Theologia-Deusto“ der Universität der Kirche in Deusto, Bilbao, Spanien. Es handelt über die Thematik der Menschenfreiheit nach dem modernen kritischen Bewußtsein und nach der christlichen Botschaft in der Bibel und in der kirchlichen Praxis.

Das Thema wird von verschiedenen Standpunkten her angegangen: Biblische Theologie (J. R. Scheifler), Dogmatik (L. M. Armendáriz), Ekklesiologie (J. Perea), Homiletik (J. A. Goenaga), Kirchenrecht (A. Arza), Säkularität (R. Muñoz Palacios).

Der erste Artikel von J. R. Scheifler, Bürgerliche Freiheiten und Freiheit in der Hl. Schrift, ist originell. Es geht um die Frage: Kann und soll die Kirche nach der Botschaft der christlichen Freiheit die bürgerlichen Grundrechte verteidigen? Sch. verzichtet auf eine *analytische* Untersuchung des Begriffs „Freiheit“ in der Bibel. Die Bibel sei ein *historisches* Buch, das die Problematik der *heutigen* bürgerlichen Freiheiten nicht berücksichtige. Deshalb bedient sich der Verf. einer *synthetischen* Methode, die das Problem der Freiheit in der Bibel mehr als eine Gesamtheit untersucht. Es handelt sich um einige wichtige Grundmerkmale der Heilsgeschichte, nämlich die Offenbarung des Namens Jahwe und die Dynamik der biblischen Freiheit innerhalb der Geschichte. Sch. übersetzt die Offenbarung Gottes in Ex 3, 14 mit „Ich bin anwesend, dem (wo und wann) ich anwesend sein will“. Dadurch wird die absolute und transzendente Freiheit Gottes nicht nur *negativ* als Ablehnung irgendeiner Instrumentalisierung Gottes, sondern auch *positiv* als Behauptung seines Seins und Handelns. Die transzendente Freiheit Gottes (Jer 18, 1–10; Is 45, 9–12; 64; 8; Iob 42, 1–8) mit seiner Barmherzigkeit und Treue bestimmt hauptsächlich die Gott-Mensch-Beziehung. – Die Befreiung Israels aus Ägypten ist nicht nur der Beginn der Geschichte des Volkes Jahwes, sondern auch der „Typus“ der verheißenen Befreiung in Jesus. Der „Typus“ verliert nicht völlig seine Gültigkeit nach seiner Erfüllung im „Antitypus“. Die Urbefreiung Israels dynamisiert die Geschichte des Volkes Gottes *noch* heute, die dadurch von dieser biblischen Hermeneutik her interpretiert werden muß. Obwohl Sch.s Interpretation der Offenbarung Gottes in Ex 3, 14 nicht von allen Exegeten akzeptiert wird – in der neuesten deutschen katholischen Einheitsübersetzung heißt es: „Ich bin der Ich-binda“ –, bietet sein Beitrag viele Anregungen für eine weitere Vertiefung der Thematik der Freiheit in der Bibel und ihrer Anwendung zur heutigen Emanzipationsgeschichte.

Der nächstfolgende Beitrag von L. M. Armendáriz, Evangelische Freiheit und bürgerliche Freiheiten: ein Kapitel der Theologie der Schöpfung, ist eine Fortsetzung der schon genannten Reflexion, hier unter der Perspektive der Schöpfung Gottes. A.s These lautet: „Die weltliche Realität der bürgerlichen Freiheit kann nicht fremd sein, weder gegenüber dem Gott, an den wir glauben, noch gegenüber dem Glauben an diesen Gott, Norm unseres ganzen Lebens, noch gegenüber der Freiheit der Kinder Gottes, in der dieser Glaube übersetzt wird. Sie ist eine