

# Gott — der Grund unserer Freiheit

Eine dogmatische Besinnung

Von Wolfgang Beinert, Bochum

## *Der Prozeß der Befreiung*

Von allen anderen Lebewesen unterscheidet sich, so wußte bereits *Aristoteles*, der Mensch dadurch, daß er ein Wesen der Wahl ist, enthoben dem telosgerichteten Naturzusammenhang<sup>1)</sup>. Die Möglichkeit der Freiheit gehört konstitutiv zu seinem Sein. Zu allen Zeiten hat er darum um seine Freiheit gerungen. Wo irgendwelche Mächte und Gewalten ihn an dieser seiner Selbstverwirklichung hindern wollten, hat er sich von ihnen zu befreien gesucht. Dieser Kampf ist in der Neuzeit radikalisiert worden. Für den mittelalterlichen Menschen war Freiheit dann gegeben, wenn die gottgesetzte Ordnung gewahrt bleibt. Kampf um Freiheit war dann Erhaltung des *ordo*. An der Schwelle zur Neuzeit empfindet die *Reformation* diesen Rahmen selbst als gesetzlichen Zwang. Energisch erhebt sie den Ruf nach Freiheit. Erst die moderne Naturwissenschaft mit ihren phänomenalen Erfolgen aber hat ihn als zerbrechlich aufgezeigt und erbarmungslos gesprengt. Die neue Ordnung kam nicht mehr von Gott her: der Mensch selber setzte sie. Sie war seine Tat. Diese erregende Selbsterfahrung findet ihre erste Artikulation im Denken *Kants*. In der Vorrede zur zweiten Auflage der »Kritik der reinen Vernunft« erklärt er, es könne »in der Erkenntnis a priori den Objekten nichts beigelegt werden . . ., als was das denkende Subjekt aus sich selbst hernimmt«<sup>2)</sup>. Was etwas ist, bestimmt der Mensch nun selber. Darum wird für *Hegel* die Universalgeschichte identisch mit dem Fortschritt des Freiheitsbewußtseins, das zum Motor allen Geschehens wird. Ist so der Mensch der Herr der Geschichte, hat er es in der Hand, alle Unfreiheit abzuschaffen. *Marx* wird zum mächtigen Propheten dieser neuen Botschaft. Erkennen heißt für ihn

---

1) De mot. anim. 700b 22ff.

2) Kehrbachsche Ausgabe, Leipzig 1971, 27.

verändern<sup>3)</sup>): so gewinnt der Mensch je größere Freiheit. Das Feld, auf dem sich das abspielt, ist die Ökonomie. Sigmund *Freud* geht noch einen Schritt weiter: ein wesentlicher Grund der Unfreiheit liegt in den Repressionen des Unbewußten. Volle Freiheit kann es dann nur durch Befreiung von diesen inneren Zwängen geben. In der Gegenwart versucht Herbert *Marcuse* eine Synthese durch Verbindung der psychologischen Kategorien von Freud mit der marxistischen Sozialkritik. Freiheit wird nach ihm nur dort verwirklicht, wo eine Gesellschaft frei von allen Repressionen ist.

Das Christentum verstand sich von Anfang an als Botschaft von der Freiheit der Kinder Gottes: »Christus hat uns befreit, und nun sind wir frei. Bleibt daher fest und laßt euch nicht von neuem das Joch der Knechtschaft auferlegen!« (Gal 5, 1). Diese Freiheit begründet eine kosmische Verantwortlichkeit: »Auch die Schöpfung soll von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes« (Röm 8, 21). In der Geschichte der Kirche wurde diese Ansage unter verschiedenen Stichworten tradiert, z. B. als Botschaft vom *Heil*, von der *Versöhnung*, von der *Gerechtigkeit* oder von der *Erlösung*. Maßgebend war jeweils die konkrete Bedrohung der evangelischen Freiheit, gegen die sie artikuliert werden mußte<sup>4)</sup>. In der Neuzeit allerdings ist diese Umsetzung nicht mehr gelungen. In einer Untersuchung über die theologische Verwendung der Begriffe *Freiheit* und *Befreiung* kommt J. *Comblin* zu dem Schluß: »Es gibt in der christlichen Tradition und in der Bibel eine Botschaft der Befreiung. Aber diese Botschaft ist in der Theologie verlorengegangen. Sie hat sich aufgesplittert, und dabei ist sie verlorengegangen. Was christliche Theologie von Freiheit sagt, läßt nichts mehr von der ursprünglichen Botschaft zum Vorschein kommen. Die theologische Praxis hat den Gegenstand der Theologie verschwinden lassen.«<sup>5)</sup> Er bemerkt, daß man eher formalistisch von Freiheit sprach: sie trat auf als Gegenpol zur Gnade im dogmatischen Traktat über die Gnade; sie war ein

<sup>3)</sup> Vgl. die »Thesen über Feuerbach« 1, 2, 4, 5 (Werke III, Berlin 1962, 5f.).

<sup>4)</sup> Vgl. G. Greshake, Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte: L. Scheffczyk (Hrsg.), Erlösung und Emanzipation, Freiburg 1973, 69–101.

<sup>5)</sup> Freiheit und Befreiung, theologische Begriffe: Conc. 10 (1974), 427.

moraltheologischer Begriff im Gegensatz zum Zwang; sie wurde im Staatskirchenrecht als Gegensatz zur Gewalt verstanden oder spielte innerkirchlich-disziplinar eine Rolle bei der Thematik von Autorität und Gesetzmäßigkeit<sup>6)</sup>. Die materialen Inhalte kamen kaum zur Sprache.

Dieser Mangel hatte schwerwiegende Konsequenzen. Zunächst wurde die Kirche, der die Freiheitsbotschaft aufgegeben war, zum Inbegriff der Unfreiheit. Man warf ihr (und wirft ihr immer noch) vor, in ihr könne sich nur zu Hause fühlen, wer im Geist der Unterwerfung, der Enge und des Verzichts auf Selbstbestimmung zu leben bereit sei. Aber es kam noch schlimmer. Weil sie sich weigerte, sich mit dem modernen Freiheitsbegriff und Freiheitsbewußtsein auseinanderzusetzen, ging der Verdacht der Repression von der Kirche auf den Gott über, den sie verkündete. Die Kritik an der Kirche wird zur Kritik am kirchlichen Gottesbild<sup>7)</sup>. Die bedeutendsten Vertreter sind Karl Marx und Sigmund Freud.

Das Schlüsselwort der *marxistischen* Religionskritik ist der Begriff der *Entfremdung*. Ursprünglich war er ein religiöser Terminus, der die (unzulässige) Distanz zwischen Gott und Menschen bezeichnete. Wer fern von Gott, ungläubig und unwissend lebt, der ist entfremdet. In der Philosophie der Neuzeit taucht er zuerst bei *Rousseau* und, im Deutschen, bei *Wilhelm von Humboldt* auf<sup>8)</sup>. Zum zentralen Thema aber wird er erst beim Trierer Philosophen. Für ihn ist Entfremdung primär ein ökonomisches Übel. Das kapitalistische System führt zum Selbstverlust des Arbeiters; er gerät in Abhängigkeit und wird sich so entfremdet. Das hat eine Entfremdung des Bewußtseins zur Folge, die sich in der antagonistischen Struktur des Klassensystems auszeitigt. Entfremdetes Bewußtsein aber ist Ideologie. Dazu ist nun auch die (christliche) Religion zu rechnen. Ja sie wird für Marx zum Grundtyp der Entfremdung überhaupt. Nach ihren Lehren lebt der Mensch von der Gnade eines anderen. Damit hindert sie ihn an der Selbstverwirklichung: »Je mehr der Mensch in Gott setzt, je weniger behält er sich

---

<sup>6)</sup> A.a.O. 426–433.

<sup>7)</sup> J. Möller, »Befreiung von Entfremdung« als Kritik am christlichen Erlösungs-glauben: L. Scheffczyk (Hrsg.), Erlösung und Emanzipation, Freiburg 1973, 102–119.

<sup>8)</sup> Zum Ganzen E. Ritz, Entfremdung: J. Ritter (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie II, Basel-Stuttgart 1972, 509–525.

selbst.«<sup>9)</sup> Gott ist zum Widersacher der menschlichen Freiheit geworden. Religion als Lehre von ihm ist »Opium des Volks«<sup>10)</sup>, Heiligenschein in diesem Jammertal<sup>11)</sup>. Wir sehen die totale Umkehr des Begriffs: vom Indikator der menschlichen Misere, die aus der Abkehr von Gott folgt, wird er zum Inbegriff des Elends, das aus der Hinwendung zu ihm entstehen soll<sup>12)</sup>.

Für *Freud* ist Gott nichts anderes als eine menschliche Illusion. Hinter ihm verbirgt sich die mythisch-urmenschliche Erfahrung des »Urvaters«, der den Seinen Schutz spendete und die Schrecken der Natur zu bannen verstand. Er gewann über sie gewaltige Macht, die bei seinen Söhnen Furcht erzeugte. Zwar gelingt es ihnen, den Vater zu töten, doch handeln sie sich dafür einen Schuldkomplex ein, der seither die Menschen plagt. Alle diese Vorstellungen übertragen sie nun auf Gott. Er wird somit die Ursache der menschlichen kollektiven Zwangsneurose und ist darum der eigentliche Grund unserer Unfreiheit. Will man also frei werden, muß man sich von ihm durch Bewußtseinsanalyse befreien<sup>13)</sup>. Seit den sechziger Jahren haben die Theologen entschiedene Versuche unternommen, diesen Vorwürfen zu begegnen. Der Versuch der *Gott-ist-tot-Theologie* schreitet die Möglichkeiten der klassischen theologia negativa bis an die äußersten Grenzen ab. Er brachte aber lediglich das klägliche Ergebnis, der alte Gott sei wirklich tot und habe den Menschen heute nichts mehr zu sagen. Woher aber sollte der neue

<sup>9)</sup> Ök.-philosoph. Manuskripte 121aa (Frühe Schriften, ed. Lieber-Furth IV, Darmstadt 1962, 562).

<sup>10)</sup> Aus der Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie (Werke I, Berlin 1956, 378).

<sup>11)</sup> A.a.O. 379.

<sup>12)</sup> Zum Begriff Entfremdung und Religion bei Marx vgl. W. Post, Kritik der Religion bei Karl Marx, München 1969, 211–240; J. Kadenbach, Das Religionsverständnis von Karl Marx (= Abh. z. Phil., Psychol., Soziologie d. Religion und Ökumenik 24–26 NF), München-Paderborn-Wien 1970, 176–199. Kadenbach 188 weist darauf hin, daß »Opium« für Marx durchaus ambivalent war: es hat auch heilsame Wirkungen. Daran knüpft der gegenwärtige Neomarxismus an, der nicht mehr gegen die Religion schlechthin anrennt, sondern die Sache Jesu gegen die Verfälschung durch die Religion retten möchte. Vgl. z. B. E. Bloch, Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches, Frankfurt 1968.

<sup>13)</sup> Das Unbehagen in der Kultur (Gesammelte Werke XIV, London 1955, 483–490). Vgl. auch J. P. Sartre, Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Hamburg 1962, 383: »Ich existiere mir entfremdet, und ich lasse mich von meinem Draußen darüber unterrichten, was ich sein soll. Das ist der Ursprung der Furcht vor Gott.«

Gott kommen? Der Destruktion der Gottesvorstellung sucht in den siebziger Jahren dieses Jahrhunderts unter dem Stichwort von Freiheit und Befreiung besonders die südamerikanische *Theologie der Befreiung* entgegenzuwirken. Sie geht dabei vom marxistischen Ansatzpunkt aus. »Die Solidarität mit den Armen erfordert die Änderung der jetzigen Gesellschaftsordnung. Sie schließt eine geschichtliche Befreiungspraxis mit ein, d. h. einen tätigen Einsatz zur Veränderung, um eine gerechte, freie Gesellschaft zu schaffen.«<sup>14)</sup> Diese Befreiung ist aber nicht – und hier tritt sie in offenen Gegensatz zu Marx – das Ergebnis innerweltlicher Abläufe, sondern der Einbruch des Reiches Gottes in die Strukturen dieser Welt<sup>15)</sup>.

Sieht man von diesen Ansätzen ab, so ist noch kaum mit der Aufarbeitung des großen Themas der Neuzeit begonnen worden<sup>16)</sup>. Der

<sup>14)</sup> G. Gutiérrez, Befreiungspraxis, Theologie und Verkündigung: Conc. 10 (1974), 409.

<sup>15)</sup> L. Boff, Rettung in Jesus Christus und Befreiungsprozeß: a.a.O. 420f.

<sup>16)</sup> *Neuere Literatur zum Thema*: J. Blank, Das Evangelium als Garantie der Freiheit, Würzburg 1970; Jesus Christus und die menschliche Freiheit: Märzheft von Conc. 10 (1974) = S. 159–232; Praxis der Befreiung und christlicher Glaube: Juni/ Juliheft von Conc. 10 (1974) = S. 381–460; P. Cornehl, Die Zukunft der Versöhnung, Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule, Göttingen 1971; G. Ebeling, Das Verständnis von Heil in säkularisierter Zeit: Kontexte 4 (Hrsg. H. J. Schulz), Stuttgart-Berlin 1967, 5–14; G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung (= Gesellschaft und Theologie, Abt. Syst. Beiträge 11), München–Mainz 1973; K. Hemmerle, Der Begriff des Heils, Fundamentaltheologische Erwägungen: Int. Kath. Zeitschr. 1 (1972), 210–230; J. Israel, Der Begriff der Entfremdung, Reinbek b. Hamburg 1972; J. P. Jossua, L'enjeu de la recherche théologique actuelle sur le salut: RSPT 1 (1970), 24–45; E. Käsemann, Der Ruf der Freiheit, Tübingen 1968; K. Kertelge, Um unseres Heiles willen, Orientierungshilfen zum Thema »Heil«, München 1974; H. Kessler, Erlösung als Befreiung, Düsseldorf 1972; ders., Erlösung als Befreiung? Inkarnation, Opfertod, Auferweckung und Geistesgegenwart Jesu im christlichen Erlösungsverständnis: StdZ 99 (1974), 3–16; H. Krings, Freiheit, Ein Versuch, Gott zu denken: Phil. Jahrbuch 77 (1970), 225–237; W. Pannenberg, Gottesgedanke und menschliche Freiheit (= Sammlung Vandenhoeck), Göttingen 1972; A. Paus (Hrsg.), Freiheit des Menschen, Graz–Wien–Köln 1974; A. Th. Peperzak, Der heutige Mensch und die Heilsfrage, Eine philosophische Hinführung (= Theol. Seminar), Freiburg–Basel–Wien 1972; Ph. A. Potter (Hrsg.), Das Heil der Welt heute – Ende oder Beginn der Weltmission, Dokumente der Weltmissionskonferenz Bangkok 1973, Stuttgart 1973; K. Rahner, Theologie der Freiheit: Schriften VI, 215–237; ders., Heiltauftrag der Kirche und Humanisierung der Welt: a.a.O. X, 547–567; G. Sauter, Heilsvorstellungen und Heilserwartungen, Notizen zur theologischen Orientierung: Ev. Theol. 33 (1973), 227–243; L. Scheffczyk

christlichen These, Gott sei der Grund unserer Freiheit, steht immer noch mit aller Schärfe die Gegenthese gegenüber, gerade er oder wenigstens der Gott, den die Kirchen verkündigen, sei Ursache aller menschlichen Entfremdung und Repression. Es scheint, daß die Mehrzahl unserer Zeitgenossen und nicht zuletzt auch manche Christen bereit sind, für sie zu optieren. Die Sache ist also dringlich. Wir maßen uns natürlich nicht an, sie hier zum Austrag zu bringen. Es soll aber doch versucht werden, auf einige Perspektiven aufmerksam zu machen, die nachdrücklich zu bedenken und zu erörtern wären.

### *Welche Freiheit?*

Die Pastoralkonstitution »Gaudium et Spes« des Zweiten Vatikanischen Konzils beschreibt das Freiheitsverständnis des modernen Menschen als »neuen Humanismus«. In diesem Kontext lesen wir: »Immer größer wird die Zahl der Männer und Frauen jeder gesellschaftlichen Gruppe und Nation, die sich dessen bewußt sind, selbst Gestalter und Schöpfer der Kultur ihrer Gemeinschaft zu sein. Immer mehr wächst in der ganzen Welt der Sinn für Verantwortlichkeit, was ohne Zweifel für die geistige und sittliche Reifung der Menschheit von größter Bedeutung ist.«<sup>17)</sup> Freiheit besteht demnach für den Menschen von heute in Selbstverwirklichung und sozialer Verantwortung. Der Kampf geht nicht um die individuelle Freiheit allein, sondern um die Freiheit aller, um die Befreiung der Gesellschaft. Er ist in zweifacher Weise notwendig. Einmal fordert ihn das Wesen der Freiheit selber, die immer eine Integrität und Ganzheit meint, die noch nicht verwirklicht ist, wenn der

---

(Hrsg.), Erlösung und Emanzipation (= Quaest. disp. 61), Freiburg-Basel-Wien 1973; G. Scherer, Der Tod als Frage an die Freiheit, Essen 1971; N. Schiffers, Befreiung zur Freiheit, Regensburg 1971; J. Splett, Der Mensch in seiner Freiheit, Mainz 1971; ders., Konturen der Freiheit, Zum christlichen Sprechen vom Menschen, Frankfurt 1974; ders., Das Humanum im Christentum und im Marxismus: StdZ 99 (1974), 740-754; V. Vajta (Hrsg.), Das Evangelium und die Bestimmung des Menschen, Gottes Heilshandeln und die gesellschaftliche Verantwortung des Menschen (= Evangelium und Geschichte 2), Göttingen 1972; B. Welte, Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums, Freiburg 1966.

<sup>17)</sup> Nr. 55.

einzelne isoliert, für sich Freiheit findet, sondern erst dann, wenn auch die Gesellschaft, der er als soziales Wesen zugehört, frei ist. Zum anderen erfährt der Mensch unserer Zeit allenthalben in sehr radikaler Weise die Behinderung seiner Freiheit. Es gibt eine Reihe von widerständlichen Mächten, die zu seiner Entfremdung beitragen: viele politische Systeme, unmenschliche Arbeitsbedingungen, Hunger, Krankheit, Neurosen und Frustrationen – um nur einige davon aufzuzählen. Da meistens nicht nur die eine oder andere, sondern mehrere auf ihn einwirken, gerät er fast unvermeidlich in eine Identitätskrise. Das Humanum selber wird bedroht<sup>18)</sup>. Er läuft Gefahr, der Unmenschlichkeit zu erliegen. Bezeichnenderweise wird der Befreiungskampf unter der Parole der *Emanzipation* geführt, einem Reizwort, das inhaltlich nicht sehr präzise ist, jedoch die Forderung nach Lösung aus Abhängigkeitsverhältnissen enthält, die die ersehnte Findung der eigenen Identität endlich ermöglichen soll: ursprünglich meint dieser Begriff bekanntlich die Lösung aus paternalistischen Bindungen in Richtung auf die personale Selbstwerdung<sup>19)</sup>.

Die Freiheit, die heute gemeint ist, kann also beschrieben werden als Ermöglichung der menschlichen Ganzheit durch Selbstfindung. Damit aber wird dieser Begriff nahezu identisch mit einem alten Wort der religiösen Sprache: Freiheit ist ein anderer Name für *Heil*. Von seiner Wurzel her bedeutet dieses Wort ebenfalls *Unversehrtheit, Ganzheit, Integrität*<sup>20)</sup>. Der heile Mensch ist jener, der alles hat, was ihm zukommt; dem nichts abgeht; der ganz er selber ist. Das moderne Freiheitsstreben deckt sich also fundamental mit der Heilssehnsucht der Menschen. Mit dieser Feststellung ist freilich noch nicht viel gewonnen. Entscheidend bleibt die Frage, wie man jene Freiheit, jenes Heil erlangt. Es geht nicht um Worte, sondern mit höchster Dringlichkeit um die Sache selbst.

<sup>18)</sup> Eine eingängige Beschreibung dieser Identitätskrise gibt H. Zahrnt, *Wozu ist das Christentum gut?*, München 1972, 172–180.

<sup>19)</sup> Zum Begriff der Emanzipation vgl. die Sammlung von M. Greiffenhagen (Hrsg.), *Emanzipation*, Hamburg 1973. Vgl. außerdem E. Biser, *Provokationen der Freiheit, Motive und Form christlicher Emanzipation*: A. Paus (Hrsg.), *Freiheit des Menschen*, Graz–Wien–Köln 1974, 31–79, sowie das in Anm. 16 genannte Buch von P. Cornehl.

<sup>20)</sup> Vgl. engl. whole, schwed. hel, griech. ὅλος.

Wie also erreicht man die Emanzipation von den versklavenden Gewalten? Die zwar sehr formale, aber doch logische Antwort heißt: Man muß die Ursachen der Freiheitsbehinderung beseitigen, will man die Entfremdung aufheben. Liegt also die Ursache der Unfreiheit in einem diktatorischen Regime oder einer inhumanen Arbeitsregelung, dann sind diese abzuschaffen, wobei offenbleiben mag, wie das konkret geschehen könne. Hunger kann durch Nahrung gestillt werden; Krankheiten kann man, jedenfalls in vielen Fällen, durch geeignete Medikamente heilen. Psychogene Behinderungen lassen sich, ebenfalls wieder in vielen Fällen, durch andragogische und psychotherapeutische Maßnahmen beheben. *Marx* hat richtig gesehen, daß bei einer Reihe von Fakten eine Veränderung der innerweltlichen Konditionierungen zu mehr Freiheit führt. Wir dürfen uns nicht verhehlen, daß noch keineswegs alles dafür getan ist, optimale Emanzipationsvoraussetzungen zu schaffen. Unsere politischen, medizinischen, psychotherapeutischen Instrumente lassen sich ohne Zweifel noch erheblich verfeinern. Sie können allerdings, und auch dessen muß man sich bewußt sein, nur dort greifen, wo die Unfreiheit somatische, psychische oder soziale Ursachen hat, die tatsächlich der Veränderung unterliegen. Die heute lebhaft geführte Debatte über den Umweltschutz macht zunehmend deutlich, daß es gar nicht so leicht ist, andere Verhältnisse zu schaffen. Wir lernen auch mehr und mehr einzusehen, daß die Ressourcen unserer Erde endlich sind, wir also nicht mehr Rohstoffe verbrauchen können, als vorhanden sind. Beide Male ergibt sich als bittere Konsequenz, daß totale Befreiung von allen Übeln, die aus den entsprechenden Tatsachen resultieren, wenigstens heute und auf absehbare Zeit gar nicht zu erreichen ist. Und selbst wenn wir die Mißstände irgendwann einmal abzustellen in der Lage sein sollten: dem, der heute hungert, helfen kommende Ernten wenig; der Hinweis auf ein kommendes Krebsheilmittel nützt dem nichts, dessen Metastasen heute aufbrechen. Müßte man übrigens nicht auch, bedenkt man die soziale Komponente im Freiheitsbegriff, in die Vergangenheit zurückfragen: kann man das Glück der Enkel mit der Sklaverei der Großväter rechtfertigen? Bestehende Freiheit kann das Leid der vergangenen Generationen nicht wettmachen.

Selbst wenn man alle diese Überlegungen von sich weist, muß man



sich eingestehen, daß es Leid gibt und Unfreiheit, die durch keine politische, technische, organisatorische oder sonst irgendwie in unserer Macht stehende Veränderung behoben werden können. Man braucht sich nicht einmal die vielgestellte Frage noch einmal zu stellen, ob der Reiche wirklich glücklich, der Erfolgreiche ohne Behinderung und der Mächtige Herr seiner Möglichkeiten ist<sup>21)</sup>. Es genügt der Hinweis auf die Tatsache, die in der alten römischen Präfation lapidar so ausgesprochen ist: »Uns alle bedrückt das Los des sicheren Todes.«<sup>22)</sup> Ihn können unsere emanzipatorischen Maßnahmen nicht erreichen. Aber sind sie dann nicht im tiefsten allesamt vergeblich? Denn der Tod ist in sich die Nichtung aller Freiheit. Es kann einer sich ganz gefunden und ganz er selber sein: im Tode wird er alles, auch sich selber, verlieren. Mitmenschen, Gesundheit, Ausgeglichenheit – alles das bleibt zurück. Solange also der Tod als Macht aller Mächte nicht aufgehoben ist, kann es umfassende Freiheit nicht geben. Nur Teilfreiheiten sind möglich, die auch in ihrer Summe noch nicht die Freiheit ausmachen, die wir ersehnen. Ist diese dann nicht doch ein schöner, aber vergeblicher Traum<sup>23)</sup>?

Aber gibt es nicht auch die Freiheit in Ketten, die Selbstsicherheit in der Bedrohung, die Geborgenheit im Antlitz des Todes? Gibt es nicht Menschen, die sich gefunden haben, obschon sie alles aufgaben? Woher rührt die Gelassenheit eines Franz von Assisi oder die Fröhlichkeit der Jeanne d'Arc bei ihrem Prozeß? Bisher haben wir Freiheit immer unter der Perspektive des Besitzes betrachtet: frei ist, wer *etwas hat* – Gesundheit, Nahrung, Unabhängigkeit, eine ausgeglichene Psyche. Wenn das alles aber nicht *die* Freiheit ausmacht, sondern bestenfalls Fragment der Freiheit ist, dann steht zu vermuten, daß Freiheit gar nicht vom Haben abhängt. Dieses ist addierbar: man kann immer noch mehr haben, weil Endliches immer noch um ein Endliches erweitert werden kann. Unsere Sehnsucht nach Freiheit aber ist unendlich. Dann

---

<sup>21)</sup> Man denke an die einer Gefangenschaft gleichkommende Bewachung, die sich heute die politische Prominenz gefallen lassen muß!

<sup>22)</sup> Praefatio defunctorum des Missale Romanum.

<sup>23)</sup> Vgl. J. P. Sartre, *Das Sein und das Nichts, Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Hamburg 1962, 70: »Die Freiheit ist das menschliche Sein, das seine Vergangenheit aus dem Spiele nimmt und sein eigenes Nichts absondert. ... In der Freiheit *ist* das menschliche Sein seine eigene Vergangenheit (wie-auch seine eigene Zukunft) in Gestalt von Nichtung.«

aber kann sie nicht durch Haben, sondern nur durch Sein erfüllt werden. Dieses allein kann absolut sein und somit Erfüllung werden. Frei zu nennen ist dann nur der, welcher im Sein gründet, welcher in ihm sich selbst verwirklicht. Er hat damit einen Ort gefunden, an dem er in sich und zugleich in der Welt ruhen kann. Weil aber, nach einer Definition von Bernhard Welte, »die mögliche Übereinkunft meiner mit mir selbst als Übereinkunft mit meiner Welt« Sinn heißt<sup>24)</sup>, können wir nun auch sagen: Freiheit in ihrer Radikalität ist nur möglich, wo und wenn jemand Sinn gefunden hat. Damit sind nicht nur Teil-Sinne gemeint, die nur Teilfreiheiten ermöglichen, sondern der absolute Sinn, der Sinn, der alles begründet und alle Sinne, die denkbar sind, stiftet. So kann J. Ratzinger feststellen: »Nur wo der Mensch sich . . . zum Sinn befreien läßt, rührt er an die Region des Heils. Wo aber sein Sein von der Einstellung auf Habe verdeckt wird, wird er nur immer weiter von der Freiheit abgedrängt und so auch von der Möglichkeit des Heils.«<sup>25)</sup>

Für die Bestimmung von Freiheit ist die Frage des Habens also nicht nur nicht relevant, sondern überdies in sich problematisch geworden. Habe kann hinderlich sein zur Erkenntnis des Sinnes, weil der Mensch versucht bleibt, in ihr schon sein Fragen nach dem Sinn zu terminieren. Je mehr sich also jemand von seiner Habe frei macht (wenigstens innerlich), um so leichter kann er Sinn und damit Heil und Freiheit finden. Hingabe aber ist ein Charakteristikum der Liebe. So hat Freiheit auch mit Liebe viel zu tun.

Befreiung zur Freiheit und somit Heil entsteht also nicht durch Veränderung im Bereich des Seienden, sondern durch Sinnfindung in der Verwurzelung im Sein. Sinn aber öffnet sich nur dem, der sich auf ihn hin öffnet. Mit anderen Worten: weil Freiheit eine Folge hingebender Liebe ist, erlangt man sie nur durch die Entscheidung auf Sein, Sinn und Selbsthingabe. Die alles entscheidende Frage, die sich am Ende dieser philosophischen Erörterung ergibt, lautet dann: ist eine solche Tat der Freiheit, die alle Freiheit erst eröffnet, sinnvoll möglich? Nur wenn sie positiv beantwortet werden kann, ist Freiheit und Befreiung möglich und keine Illusion.

<sup>24)</sup> Auf der Spur des Ewigen, Freiburg 1965, 20.

<sup>25)</sup> Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung: L. Scheffczyk (Hrsg.), Erlösung und Emanzipation, Freiburg 1973, 147.

In dieser Situation begegnet uns die Botschaft des Christentums: Der Mensch und seine Welt hat Sinn, so lautet sie, weil Gott Stifter des Sinnes und somit Grund unserer Freiheit ist. Ist diese Botschaft akzeptabel?

### *Die Freiheit der Kinder Gottes*

Die Antwort auf diese Frage wäre eine Theologie der Freiheit. Macht man sich daran, sie zu entwickeln, wird man sehr bald merken, daß von diesem Ansatzpunkt aus die ganze Systematik zur Sprache zu bringen wäre. Da dies hier auch nicht annäherungsweise geschehen kann, läßt sich höchstens einigermaßen der Rahmen eines solchen Unternehmens andeuten.

Es hätte auszugehen von der Meditation über Gott selber, wenn er der Grund des Sinnes und somit der Freiheit ist. Die Quintessenz davon ist die biblische Beschreibung Gottes als Liebe. »Gott ist die Liebe« (1 Joh 4, 8). Dieser Satz ist die christliche Grundbotschaft. Liebe ist nicht etwas, das Gott *hat* neben vielen anderen Eigenschaften. Er *ist* vielmehr in absoluter und vollkommener Verwirklichung *die Liebe*. Erinnern wir uns nun der Ergebnisse unserer Meditation über den Freiheitsbegriff, so dürfen wir sagen: wenn Gott die absolute Liebe ist, dann ist er auch der absolute, sinngebende und sinnstiftende Sinn; dann ist er Grund und Erfüllung allen Heils; dann ist er die radikale Freiheit und Ermöglichung jeglicher denkbaren Freiheit. Alle diese Wörter sind, so verstanden, Namen Gottes. Wo immer und in dem Maße, wie sie durch Realität gedeckt sind, verweisen sie auf ihn. Kann es aber Liebe, Freiheit, Heil und Sinn noch außer Gott geben, wenn er doch dies alles selber ist?

Die christliche Botschaft antwortet mit dem Hinweis auf die Schöpfung. In ihr hat er sich gleichsam nach außen mitgeteilt. Der Absolute hat sich eingelassen auf die Kontingenz. Weil er aber letztlich nicht etwas, sondern sich mitteilt, ist die Schöpfung Spur, Abbildung und Gleichnis Gottes – und dies ist im Bereich unserer Erfahrung vor allem und in höchstem Maß der Mensch. Ihm ist darum Liebe, Freiheit, Heil und Sinn grundsätzlich möglich. Da aber in der Welt aufgrund ihrer Kreatürlichkeit, die immer Verdanktheit und somit Abhängigkeit be-

sagt, nur unvollkommene Realisierungen möglich sind, kann der Mensch die Fülle der Freiheit nur in der totalen Ausrichtung auf Gott finden. Nur er ist *die* Freiheit. Der Mensch ist also nur dann frei, wenn er sich in hingebender Liebe dem absoluten Sinn öffnet. Wir nennen den Akt dieser Überantwortung den Glauben, der Hoffnung und Liebe einschließt. Er ist die Bedingung des Heils.

Die Vorbedingung radikaler Befreiung ist also die Selbstaufgabe des Menschen von der Partikularität auf die Fülle und Ganzheit hin. Sie ist selber schon eine Tat der Freiheit, die ihm niemand abnehmen kann, auch Gott selber nicht. Aber er kann seine Liebe so deutlich werden lassen, daß die Entscheidung mit einer gewissen Leichtigkeit und mit Vertrauen vollzogen werden kann. Im religiösen Sprachspiel reden wir von der Begnadung des Menschen durch Gott.

Diese alle Freiheit erst eröffnende Freiheitsentscheidung ist nun freilich auch der kritische Punkt des ganzen Vorgangs. Weil sie aus dankter und nicht aus absoluter Freiheit vollzogen wird, ist in ihr auch die Möglichkeit der Selbstversagung enthalten. Der Mensch ist der Sünde fähig. Sie ist nicht das Gegenüber von Freiheit, sondern wird noch einmal im Zeichen der Freiheit begangen. Weil sie nur durch die Selbsthingabe der Liebe gewonnen wird, die in Hoffnung, aber nicht in Sicherheit gründet, kann einer meinen, er verlöre gerade im Akt der Liebe seine Freiheit. Das ist die Ironie der Sünde: sie ist Flucht vor der Freiheit um der Freiheit willen! Notwendig endet sie in der Unfreiheit: der Sünder gerät in die Macht der versklavenden Gewalten. Weil er nicht mehr im Sinngrund wurzelt, muß er andauernd selber in verzweifelter Bemühen Sinn zu stiften suchen. Weil er die Tat der hingebenden Liebe verweigert, bleibt er in frustrierendem Egoismus eingeschlossen<sup>26</sup>). Er verliert seine Ganzheit und Integrität: in der Sünde stürzt er ins Unheil. Es besteht in einer totalen Perversion: Weil der Mensch die Tat liebender Selbstaufgabe verweigert, meint er, die völlige Autonomie verwirklicht zu haben. Gott, der Grund aller Freiheit, erscheint nun als Ursache der Selbstentfremdung.

---

<sup>26</sup>) Dieser Egoismus braucht keineswegs auf ein Individuum beschränkt gedacht zu werden. Es gibt auch den Egoismus einer (sozialen, politischen, rassistischen, sexistischen usw.) Gruppe. Denkbar wäre sogar ein Egoismus, der die ganze Menschheit umfaßte, aber Gott ausschloß.

Es versteht sich, daß wir hier unter Sünde nicht primär einen moralischen Verstoß begreifen, der sich gegen diese oder jene Vorschrift richtet. Bei ihr handelt es sich vielmehr grundlegend um eine existentielle Haltung, um eine fundamentale Einstellung, die dann natürlich eine Reihe von Konsequenzen auch auf dem ethischen Sektor nach sich zieht. Die Ur-Sünde des Menschen gebiert so weitere Sünden, bis er sich schließlich in einem Gestrüpp von Sündhaftigkeit verstrickt hat. Es ist eine allgemeine Erfahrung, daß dies nicht nur die Zustandsbeschreibung eines oder einiger Menschen, sondern die der Menschheit ist. Die Botschaft des Christentums hält daran fest, daß sich angesichts dieser von den Menschen selbst verschuldeten Situation dennoch Gottes Liebe in Treue durchhält. Sie spricht von der universalen Erlösung. Damit meint sie nicht, daß nun die Sünde samt ihren Folgen behoben wäre – dies könnte ja nur auf Kosten der menschlichen Freiheit geschehen –, sondern daß jene Verstrickung in die Sünde nicht mehr unausweichlich ist. Sie ist die Ansage, daß trotz allem der Mensch befreit ist von der Stiftung seines eigenen Sinns, weil Gott uns angenommen hat, so wie wir sind. Er ist der »Gott mit uns« – und darum brauchen wir uns nicht zu fürchten, sondern können in dieser Welt bei uns selber sein in innerster Unbesorgtheit und Gelassenheit<sup>27)</sup>. So wirkt die Vergebung und Versöhnung Gottes neuerlich den Raum unserer Freiheit<sup>28)</sup>.

Man kann nun einwenden, diese Botschaft sei zwar sehr tröstlich und erhebend, aber sie beruhe doch auf Prämissen, die nicht recht verifizierbar sind. Ist sie dann nicht doch nur eine zwar großartige, aber doch schlußendlich über den Tatsachen schwebende Spekulation? Diese Schwierigkeit kennt bereits die Heilige Schrift: »Niemand hat Gott je geschaut«, gibt sie zu. Aber: »Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht« (Jh 1, 18). Jesus Christus ist

<sup>27)</sup> Vgl. den Aufruf zur Furchtlosigkeit angesichts der Epiphanie der göttlichen Macht im Christusgeschehen bei den Synoptikern, z. B. Mk 6, 50 parr.; Mt 17, 7; Lk 1, 13. 30; 2, 10. Die Zusammenfassung zum Thema Freiheit von Furcht gibt 1 Jh 4, 17f. Zum Stichwort Sorglosigkeit und Gelassenheit vgl. Mt 6, 25–34 und Lk 12, 22–32.

<sup>28)</sup> Vgl. dazu die schönen Ausführungen von K. Barth, Kirchliche Dogmatik III/3, Zollikon–Zürich <sup>2</sup>1961, 98f., die in dem Satz gipfeln: »Nur die falschen Götter beneiden den Menschen. Der wahre Gott, der sein unbedingter Herr ist, erlaubt es ihm, eben das zu sein, wozu er ihn gemacht hat. Er ist zu vornehm, um ihm das nun doch wieder zu verübeln und zu verwehren.«

die Widerlegung des Einwands. In ihm ist die Liebe Gottes Fleisch geworden, bekennt das Christentum. Die alte Kirche hat in ihrem Glaubensbekenntnis Sinn und Ziel dieser göttlichen Tat beschrieben: »Für uns Menschen und zu unserem Heil ist er vom Himmel gekommen.« Heil und Sinn, Liebe und Freiheit sind leibhaftig geworden. Was sie sind und meinen, braucht nicht philosophisch eruiert, sondern kann abgelesen werden an diesem einen konkreten Menschen. In einer vollständigen Theologie der Freiheit müßten an dieser Stelle Rede, Tun und Leiden Jesu an Hand der biblischen Urkunden erörtert werden, um unsere Behauptung zu illustrieren<sup>29)</sup>. So wäre auf die Verkündigung von Gottes Herrschaft und Reich zu verweisen, die in ihm beginnen und zur Befreiung vom Gesetz als dem Symbol der Sklaverei führen. Man müßte von seinem Umgang mit den Sündern sprechen. Die von ihm berichteten Heilungen und Naturwunder würden sich als erlösende Erneuerung der Schöpfung erweisen. Eine Analyse der Jüngerbelehrung käme zum Ergebnis, daß sie wesentlich eine Einübung in die Freiheit sein will<sup>30)</sup>. Vor allem aber müßte man über die Tat der Hingabe am Kreuz meditieren, die der freie Erweis letztmöglicher Liebe zu Gott wie zu den Menschen ist. Jesus wird darin zum Mittler der Versöhnung und zum Ort des Heiles, so daß nun in keinem anderen mehr Sinn und Heil, Liebe und Freiheit gefunden werden können. GleichermäÙe müßte man die Dimensionen der Auferstehung bedenken, in der sein Tod die letzte Eindeutigkeit als Ermöglichung menschlicher Freiheit erfährt: in ihm ist die Allmacht des Todes überwunden – und damit die Barriere, die alle menschliche Freiheit genichtet hatte.

Alle diese Überlegungen, die wir hier nicht anstellen, deren »Überschriften« wir nur nennen können, führen uns zu der Erkenntnis, daß Gott der Grund unserer Freiheit in Christus Jesus ist. In ihm ist er ganz für uns und sind wir ganz für ihn da. So kann Johannes schreiben: »Wenn euch also der Sohn frei macht, seid ihr in Wahrheit frei« (Jh 8, 36).

---

<sup>29)</sup> Vgl. das Buch von K. Kertelge sowie die Beiträge von N. Lohfink und R. Schnackenburg bei L. Scheffczyk, Erlösung und Emanzipation; R. Pesch, Jesus, ein freier Mann, im Märzheft von Conc. (182–188). Zur genauen Bibliographie vgl. Anm. 16.

<sup>30)</sup> K. Kertelge, a.a.O. 40.

*Freiheit aus Nachfolge*

Menschliche Freiheit muß im eigenen (wenn auch gnadenhaft ermöglichten) Entscheid aktualisiert werden. Erst die Tat der Liebe macht sie möglich. Weil aber Jesus Christus Mittler und Ort aller Freiheit der Kinder Gottes ist, kann diese nur als Nachfolge Christi verwirklicht werden. Als der Auferstandene und zum Vater Erhöhte ist er aber nicht einfach eine Größe der Geschichte, sondern der lebendig Gegenwärtige. Nachfolge geschieht darum nicht bloß als Andenken an ihn, sondern als lebendige Gemeinschaft mit ihm, als Transparentwerdung seines Tuns und Leidens (vgl. Phil. 2, 5–9). Konkret bedeutet dies: Freiheit in und durch Christus ist nur durch Verwirklichung der doppelten, von ihm verwirklichten Pro-Existenz in Richtung auf Gott wie auf die Menschen möglich.

Der vorzügliche Akt der Freiheit als Hingabe an Gott ist das *Gebet*. Sein Symbol sind die ausgestreckten Hände<sup>31)</sup>. Mit ihnen streckt sich der Mensch auf seinen Schöpfer aus und anerkennt seine Verdanktheit. Indem er sich aber in dieser Weise weggibt, gewinnt er sich ganz selber: er wird zur Freiheit befreit. Denn nun gibt Gott sich dem Menschen in die Hände: er wird erfüllt vom Grund der Freiheit. Der Gestus der Hingabe ist zugleich der der erfolgten Befreiung. F. Ulrich, dem wir eine profunde Studie über das Beten verdanken, formuliert diesen Sachverhalt wie folgt: »Ent-eignung des Empfangenden auf den Schenkenden hin und durch ihn (seine Gabe) ist Über-eignung des absoluten Reichtums an die positive Armut des Empfangenden und darin des Empfangenden als solchen an sich selbst! Niemals ist die Kreatur imstande, diesen Rhythmus in zwei Polen zu stabilisieren, die Differenz in der Selbstwerdung durch Selbstempfängnis von sich her zu schließen: Gott eint sie durch sich selbst«<sup>32)</sup>. Im Gebet wird somit jede Entfremdung aufgehoben. »Nicht der vernichtigte Sklave, sondern der freie Befreite ist im ursprünglichen Sinn der ›Aufnehmende‹ der Gabe«<sup>33)</sup>. Eine Theologie der Freiheit bedarf also einer Theologie des Gebetes;

<sup>31)</sup> H. J. M. Nouwen, Mit offenen Händen, Bemerkungen über das Gebet, Düsseldorf 1973.

<sup>32)</sup> Gebet als geschöpflicher Grundakt (= Beten heute 3), Einsiedeln 1973, 53.

<sup>33)</sup> A.a.O.

Befreiung ist nicht möglich ohne Praxis des Betens. Weil beides recht defizitär ist, ist auch unsere Freiheit recht mangelhaft<sup>34)</sup>.

Die Hände, die Gott selbst erfüllt hat, müssen ihre Gabe an die Menschen weitergeben, soll Freiheit zustande kommen. Freiheit bedarf der Haltung der Pro-Existenz gegenüber den Mitmenschen. Auf dieser Einsicht gründet die »Theologie der Befreiung«. Gustavo *Gutiérrez*, einer der bedeutendsten Vertreter dieser Bewegung, erklärt: »Für die Christen, die an der Befreiung unterdrückter Völker und ausgebeuteter Klassen mitwirken, besteht in der Sicht ihres Glaubens das Agens für ihr Handeln letztlich in der Überzeugung, daß die Forderung des Evangeliums und eine ungerechte und entfremdete Gesellschaft radikal unvereinbar sind. Sie empfinden mit aller Deutlichkeit, daß sie unmöglich Christen sein können, ohne für die Freiheit einzutreten.«<sup>35)</sup> Der »Kampf für eine gerechte Gesellschaft«<sup>36)</sup> ist zweifellos eine notwendige Konsequenz aus der Theologie der Freiheit. Dabei darf aber nicht übersehen werden, daß Abbau von Gewalt, Unterdrückung und Entfremdung Auswirkungen christlichen Freiheitsverständnisses, aber noch nicht das Wesen von Freiheit selber sind. Eine Verwechslung wäre folgenswer. Würden die Christen lediglich eine politische oder sonst irgendwie innerweltliche Befreiung anstreben, würden sie wiederum nur auf Teilfreiheiten aus sein und unter Umständen die Freiheit selbst verfehlen. Dann besteht auch für sie die dringende Gefahr aller Befreiungsbewegungen: der Kampf läuft hinaus auf die bloße Umverteilung der Macht; die Befreier verändern außer ihren eigenen Positionen nichts. In Wirklichkeit wäre dann auch nichts neu geworden. Geschichte wäre nicht umgestaltet worden. Das kann nur in vergebender Erlösung geschehen, die das Leid und die Knechtung der vergangenen Generationen annimmt<sup>37)</sup>. Befreiung erfolgt darum nur in der Gestalt hingebender Liebe aus der Nachfolge des Herrn. Nicht indem Macht gegen Macht gesetzt wird, wird Freiheit für die Welt errungen, sondern in-

---

<sup>34)</sup> Es wäre zu fragen, ob nicht der neue Zug zu einer vertieften Spiritualität mit dem Gespür zusammenhängt, daß Beten frei macht.

<sup>35)</sup> Theologie der Befreiung (vgl. Anm. 16) 133.

<sup>36)</sup> A.a.O. 161.

<sup>37)</sup> J. B. Metz, Erlösung und Emanzipation: L. Scheffczyk (Hrsg.), Erlösung und Emanzipation, Freiburg 1973, 131.



dem sich Liebe in die gekreuzigte Ohnmacht hineinverliert, um darin die Macht der Mächte von oben und von innen her aufzubrechen.

Befreiungskampf ist damit höchstes Tun, verlangt äußerste Dynamik. Er äußert sich durchaus in den Strukturen dieser Welt. Aber er ist primär getragen von jenem Geist Gottes, der als Christi Geist das Agens der Geschichte und somit auch das Agens der Freiheitsgeschichte unserer Welt ist. Damit kann er als pneumatisches Tun charakterisiert werden: »Der Herr aber ist der Geist, und wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit« (2 Kor 3, 17). Der Befreiungskampf erweist sich damit als eschatologisches Geschehen, das auf die letzte Erfüllung durch jenen Gott zustrebt, der sich uns nun auch als der dreieine als Freiheitsgrund erschließt. Die »Welthaftigkeit« dieses Gottes verwehrt allerdings jedes Verschieben der Tat als Befreiung auf den Sankt-Nimmerleins-Tag. Denn der Geist ist uns schon jetzt gegeben, wengleich als Angeld künftiger Herrlichkeit (vgl. 2 Kor 5, 5); so treibt er uns jetzt schon und hier zur befreienden Tat der Liebe. »So weist der Geist den Menschen nach vorn, aber nicht in ein fernes Jenseits, sondern in die Bewährung des Christseins in dieser Welt, bis die Vollendung kommt«<sup>38)</sup>.

Die befreiende Wirksamkeit Gottes in Christus durch den Geist für die Menschheit vollzieht sich nach dem Ausweis des christlichen Bekenntnisses in der Kirche als der Gemeinschaft der Glaubenden<sup>39)</sup>. Als Sakrament des Christusheiles hat vor allem sie die doppelte Pro-Existenz zu realisieren<sup>40)</sup>. Das aber heißt nach dem Gesagten nichts anderes, als daß sie der Ort sein muß, an dem sich die Freiheit der Menschen verwirklicht. Sie hat das Fanal der Freiheit für die Welt zu sein. Schon eingangs hatten wir festzustellen, daß sie das heute kaum ist, sieht man auf ihr Erscheinungsbild. Nach einer Übersicht über die gegenwärtigen Befreiungsbewegungen fragt J. Neuner resigniert: »So leben wir also

---

<sup>38)</sup> F. Hahn, in: Neues Glaubensbuch, Der gemeinsame christliche Glaube (Hrsg. J. Feiner – L. Vischer), Freiburg–Basel–Wien–Zürich 1973, 242.

<sup>39)</sup> In den altchristlichen Symbola wird die Kirche im dritten Artikel als Werk des Pneumas erwähnt. Zum Thema Kirche und Heiliger Geist vgl. I. Hermann, Kyrios und Pneuma, Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe, München 1961.

<sup>40)</sup> Biblische Belege bei G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung, 141–160. Über den »Sinn der Kirche« vgl. W. Beinert in MySal IV/1, 288–308.

inmitten einer Symphonie der Freiheit, die mit allen Instrumenten der modernen Welt gespielt wird. Kann man in ihr die Botschaft des Evangeliums noch mithören?«<sup>41)</sup> Die Theologie der Freiheit verlangt darum nach einer vertieften Ekklesiologie. Zugleich aber zwingt sie die Kirche in ihrer Gesamtheit wie auch ihre einzelnen Glieder (die in der Taufe zur Freiheit und zur absoluten Zukunft befreit sind) zur ernststen Gewissensforschung. Daß Gott nicht die Ursache der Entfremdung, sondern der Grund aller Freiheit ist, kann der Menschheit letztlich nicht durch bloße theologische Explikationen einsichtig gemacht werden, sondern nur dann, wenn sie davon eine lebendige Erfahrung vermittelt erhält<sup>42)</sup>. Wer aber anders sollte das tun als die Gemeinde der Kinder Gottes, die in seiner Freiheit leben? So wird uns allen und jedem einzelnen entschiedener Mut zur Freiheit abverlangt. Er kommt freilich nur dann zum Ziel, wenn das Gesetz der Befreiung beachtet wird: »Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es reiche Frucht« (Jh 12, 24).

---

<sup>41)</sup> Kein Monopol in der Förderung der Freiheit: Conc. 10 (1974), 172.

<sup>42)</sup> W. Pannenberg, Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen 1972, 25f.