

mas absolut setzt. Die Bewegungen dieses Ja zu Jesus haben eine neue Art Christentum zu denken und zu praktizieren schaffen wollen: Nach meiner Meinung sind sie zu sehr den Schemata ihrer Gegner verhaftet geblieben, um dieser Aufgabe gerecht zu werden.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

geboren am 22. Dezember 1926 in Nantes, Dominikaner, 1953 zum Priester geweiht. Er studierte an der Ordensschule zu Leysse, an der Universität Freiburg/Schweiz, an den Fakultäten von Le Saulchoir und an der Ecole Biblique in Jerusalem, erwarb das Diplom der Ecole Biblique, promovierte in Theologie und unterrichtet Dogmatik an der Theologischen Fakultät zu Lyon. Er gehört dem Direktionskomitee der Zeitschrift «Lumière et Vie» an und veröffentlichte u. a. eine zweibändige Christologie (Paris 1972).

Josef Neuner

Kein Monopol in der Förderung der Freiheit

Die biblische Freiheitsbotschaft zwingt uns zur nüchternen Besinnung, in welchem Sinn der christliche Anspruch, der Welt die Freiheit gebracht zu haben, berechtigt ist. Zwei Aussagen scheinen in den Schrifttexten (Gal 5, 1.13; Röm 8, 2 usw.) enthalten zu sein: 1. Daß tatsächlich Jesus Christus Freiheit gebracht hat und daß die Kirche in Erfüllung der Sendung Christi dazu bestimmt ist, der Menschheit die Befreiung zu verkünden; 2. daß die Botschaft der Freiheit in Jesus Christus einzigartig ist, daß es also ohne ihn keine wahre Freiheit gibt. Beide Aussagen aber scheinen im Angesicht der Geschichte, und besonders unserer säkularen Kultur, zu Fragen zu werden.

1. Zwei Fragen

Tatsächlich hat sich die frühe Kirche als Macht der Freiheit erwiesen. Sie hatte die Kraft, die sozialreligiösen Engen ihres jüdischen Ursprungs zu sprengen, und vor allem hatte sie den Mut, die Freiheit und persönliche Verantwortung des Menschen vor Gott gegenüber den Absolutheitsansprüchen des Staates zu behaupten. Der Mut, für die Freiheit selbst in den Tod zu gehen, erwies sich als die siegreiche Kraft der jungen Kirche. Immer wieder ist die Kraft erwacht, wenn die Kirche den Kampf um die Freiheit aufnehmen mußte.

Als aber die Kirche Staatsreligion wurde, mußte sie sich in die bestehende Ordnung einfügen. Als

Partnerin des herrschenden Systems war sie oft nicht mehr die Prophetin, die für Gottes Souveränität und für die Freiheit der Menschen eintrat, sondern eine konservative Macht, die die bestehende Ordnung aufrecht erhielt, auch wenn sie unrecht war. Es wäre natürlich unrecht, die Kirche für alle Mißstände, Ungerechtigkeiten und Gewalttaten der westlichen Geschichte verantwortlich zu machen, aber man darf mit Recht fragen, ob sie in den Jahrhunderten, in denen sie die unbestrittene geistige Macht Europas war, ihre prophetische Rolle erfüllt hat. Als die Französische Revolution die verkrustete Gesellschaftsordnung im Namen der Freiheit und der gleichen Menschenrechte für alle angriff, da war die Kirche auf der Seite des bestehenden Systems. Allzulange hat es im letzten Jahrhundert gedauert, bis die Kirche unter Leo XIII. die Partei der ausgebeuteten Arbeiterschaft gegenüber der kapitalistischen Bedrückung ergriff. Bis heute steht die Kirche in den Augen der meisten Menschen, besonders in den Entwicklungsländern, auf der Seite der Ausbeuter. Man soll die mäßigen und ausgleichenden Einflüsse, mit denen die Kirche viele Konflikte gemildert hat, nicht übersehen. Trotzdem wird man mit K. Rahner zusammenfassend sagen können: «Die Kirche darf ihre historische Schuld nicht verschweigen, die sie sich im Lauf der Zeit aufgeladen hat durch eine ungerechte Verteidigung der gesellschaftlichen Verhältnisse, unter denen viele Gruppen von Menschen in den verschiedensten Gesellschaften und den verschiedensten Weisen ungerecht und schwer zu leiden hatten.»¹

Noch mehr aber ist der Anspruch der Kirche, Anwalt der Freiheit zu sein, durch den Mangel an Freiheit innerhalb der Kirche verdunkelt worden. Ein Christ weiß natürlich, daß die Kirche die Verantwortung hat, die Botschaft Christi unverfälscht zu verkünden; man wird auch zugeben, daß die

Form, in der die Kirche diesen Auftrag erfüllte, den geschichtlichen Situationen angepaßt sein mußte. Aber es gibt im Kampf gegen die Häresien doch zu viel Intoleranz und unterdrückte Gewissensfreiheit. In der Verteidigung der rechten Lehre wurde oft das Wesen des Christentums, die Liebe, verleugnet und die persönliche Würde und Freiheit des Gegners mißachtet.

Man kann also mit Recht zweifeln, ob die Kirche stets die befreiende Macht war, die in der Bibel verkündet ist. Umgekehrt gibt es aber viele Aufbrüche zur Freiheit bei den Völkern aller Zeiten. Das führt zur zweiten Frage nach der Einzigartigkeit der biblischen Freiheitsbotschaft.

Religion ist nicht nur eine konservierende Macht im Leben der Völker, die die bestehende Ordnung sanktioniert und deshalb oft zum Hindernis für soziale Freiheit wird, sondern sie kennt auch immer wieder den Einbruch der befreienden Mächte: die Wesensschau der großen Seher, die die Engen und Bindungen der empirischen Welt übersteigt, den Durchbruch der Liebe Gottes, die sich durch kein religiöses System fesseln läßt, den prophetischen Ruf, der die bestehenden Ordnungen erschüttert. In Indien erzählen die Upanishaden von einem solchen Umbruch, wenn z. B. Sanatkumāra seinen Schüler durch die vielfältigen äußeren Realitäten und inneren Erfahrungen zur Wahrnehmung des Absoluten führt, zu Fülle und Wonne, und zugleich zur tiefsten Schau des eigenen Selbst, des Ātman, der nicht im Norden oder Süden weilt, oben oder unten, sondern diese ganze Welt ist: «Wer also sieht und denkt... der ist frei (svaraī), der hat Freiheit in allen Welten», die anderen aber sind «heteronom (anyarājan), vergänglicher Seligkeit, und ihnen ist in allen Welten Unfreiheit.»² Durch das Finden seines Wesens also, erlöst vom Gefängnis der Sinne und Triebe, findet der Mensch Freiheit.

Yājñavalkya, der größte der upanishadischen Denker, führt auf anderem Zugang zur gleichen Erkenntnis. Sein Schüler stellt die Frage aller Zeiten, was vom Menschen bleibt, wenn er stirbt, wenn alles, was man an ihm wahrnehmen kann, in die Elemente zurückkehrt: «Wenn sein Odem in den Wind, sein Auge in die Sonne... sein Leib in die Erde eingeht, wo bleibt dann der Mensch?» Yājñavalkya führt seinen Schüler aus der Versammlung – denn das ist Geheimlehre –, und sie sprechen über das Werk (karma): «Gut wird der Mensch durch gutes Werk, böse durch böses.»³ Der Mensch ist also mehr als eine vergängliche Ansammlung von Elementen, er ist zuletzt, was er aus sich macht, er ist seine Freiheit.

Allen Schulen des Hinduismus ist das Suchen nach Erlösung gemeinsam. Man wird S. Radhakrishnan recht geben, wenn er das Wesen der religiösen Tradition Indiens nicht in bestimmten Lehren sieht, sondern als «umformende Erfahrung», als «Kraft, den Menschen zu verwandeln».⁴ Das müßte nun in bezug auf die philosophischen Schulen entwickelt werden, auf die Bhakti-Schulen, die den Weg der persönlichen Gottesliebe weisen, auf Tantrismus usf. Aber so verschieden in den Systemen der Weg zur Befreiung dargestellt wird, «alle stimmen darin überein, daß sie in der Erlösung das Erreichen des wahren Zustandes des Individuums erblicken» (ebd.).

Dasselbe gilt noch deutlicher vom Buddhismus, dessen Lehre auf den vier edlen Wahrheiten ruht: Was ist Leid, was ist die Ursache des Leidens, was ist die Befreiung vom Leid, was ist der Weg zur Befreiung? Dabei darf Leid nicht bloß im engen Sinn als physischer oder seelischer Schmerz verstanden werden, sondern als Unerfülltheit, Unzulänglichkeit. Im Buddhismus hat Freiheit einen stark ethischen Akzent, der ihn auch heute in Gegensatz zum marxistischen Materialismus setzt (trotz anscheinender Parallelen), daß nämlich der Mensch nicht von seiner sozialen und materiellen Umgebung determiniert wird, sondern sein Schicksal selber bestimmt.⁵ Man muß also schließen, daß Befreiung und Erfüllung des Menschen zu allen Zeiten das Anliegen der religiösen Menschheit war und daß die Freiheit auf vielen Wegen gesucht und immer wieder gefunden wurde. Kann man da von der Einzigartigkeit der christlichen Freiheitsbotschaft sprechen?

Heute aber wird der christliche Anspruch noch radikaler in Frage gestellt: ist nicht Religion, auch wenn sie von Erlösung spricht, selbst noch ein Gefängnis? Der Aufbruch zum religionsfreien säkularen Humanismus erscheint als der endgültige Exodus ins Land der Freiheit. Wir stehen vor dem neuen Selbstverständnis des Menschen, das nicht mehr von außen kommt, sondern den Menschen allein als gültigen Ansatz anerkennt. Auch das Konzil wußte von diesem Ansatz, wenn es die Erklärung über Religionsfreiheit nicht mit Daten der Offenbarung einleitet, sondern mit der schlichten Feststellung: «Die Würde der menschlichen Person kommt den Menschen unserer Zeit immer mehr zum Bewußtsein.»⁶ Diese neue Freiheitserfahrung kommt nicht von der Kirche, sondern aus dem Menschen selbst, sie besteht in der Emanzipierung des Menschen, in der Wende vom theozentrischen zum anthropozentrischen Weltverständnis. Das

Mittelalter sah in Kosmos und Geschichte die Entfaltung eines göttlichen Schöpfungs- und Heilsplanes. Die Gesellschaftsstrukturen ruhten auf göttlichem Gesetz. Die soziale, politische und vor allem die kirchliche Ordnung sind in göttlicher Autorität errichtet. Menschliches Wissen stammt primär aus der Offenbarung und wird von der Kirche interpretiert. In dieser Situation kann der Mensch nicht eigentlich für sich sprechen und entscheiden. Er darf nicht eigenmächtig die Natur über ihr Wesen und ihre Lebensgesetze befragen. Das Experiment wird als Überhebung des Menschen und als Herausforderung an die Autorität des Gotteswortes betrachtet. Die Rätsel der Schöpfung bleiben unerforscht.⁷

Heute aber macht der Mensch sich selbst zur Mitte der Welt und zum Herrn seiner Geschichte. Natur und Kosmos sind für ihn nicht mehr die vorgegebene, unveränderliche Gesetzmäßigkeit, in die er sich hineinfinden muß, sondern der Stoff, aus dem er sein Leben und seine Zukunft baut. Sein Geschick nimmt er nicht mehr von einer unerrechnbaren Vorsehung entgegen, sondern er erwartet sie von Wissenschaft und Technologie, in denen er die Instrumente zur Umformung der Welt und zur Steuerung seiner Zukunft entdeckt hat. Diskriminierende Gesellschaftsordnungen und Rechtsverhältnisse, ungleiche Verteilung der Güter sind für ihn nicht mehr unantastbare Institutionen, sondern usurpierte Machtpositionen, gegen die er im Namen der menschlichen Grundrechte Einspruch erhebt. Er ist nicht mehr mit der materiellen Besserung seiner Lebensverhältnisse zufrieden, sondern sucht die volle Befreiung, die ihm die Möglichkeit zu einem erfüllten Menschsein öffnet.⁸

Dieses Erwachen zur Freiheit kündigt sich auf allen Gebieten menschlichen und gesellschaftlichen Lebens an. Auf politischer Ebene haben wir den Übergang zur Demokratie und die Entkolonisierung erlebt. Laut und dringend ist heute der Ruf nach sozialer Befreiung für alle, besonders in den Entwicklungsländern. Die Frau gewinnt wachsend die Gleichstellung mit dem Mann. Die Jugend will nicht mehr bevormundet werden, sondern ihr Leben und ihre Bildungswege mitbestimmen. Wir stoßen auf den wachsenden Protest gegen eine Sexualmoral, die noch «weitgehend die Furcht vor Frauen und eine religiös tief verwurzelte Verdächtigung des Sexuellen widerspiegelt», und auf das Verlangen, «eine positivere Theologie der Sexualität hervorzubringen, die dankbarer ist für Freiheit, Freude und schöpferische Kraft».⁹ Die freie Ver-

fügung greift nach der Zukunft, und die Menschheit «hat angefangen, diese Umwelt gezielt und geplant zu hominisieren, sie hat die Welt, in der sie früher einfach lebte, zu einem Steinbruch für die Erbauung einer Welt gemacht, die der Mensch erst als seine eigene anzuerkennen bereit ist».¹⁰

So leben wir also inmitten einer Symphonie der Freiheit, die mit allen Instrumenten der modernen Welt gespielt wird. Kann man in ihr noch die Botschaft des Evangeliums mithören?

2. Die christliche Kritik an den Botschaften der Freiheit

Was hat der Christ zu den religiösen und säkularen Botschaften der Freiheit zu sagen? Die religiösen Lehren der Erlösung haben das gemeinsame Ziel, den Menschen seine Ganzheit, sein ungebrochenes Wesen finden zu lassen, daß er ganz er selbst sei, frei von beengenden, zersplitternden, repressiven Mächten. Die Antworten sind sehr verschieden, aber man kann, allerdings sehr schematisierend, sagen, daß der Mensch seine Freiheit, seine erfüllte und ungebrochene Existenz, in vier Richtungen sucht: In seinem Ursprung, in seiner Enderwartung, in seiner Innerlichkeit oder in selbstsüchtiger Isolierung.

Zu allen Zeiten fühlte sich der Mensch seinem Ursprung verbunden, dem Morgen seines Daseins, an dem sein Leben und die Gesellschaft in ungeschwächter Fülle und Kraft entstanden. M. Eliade versichert uns, daß man «unmöglich die Tendenz überschätzen kann, die man in jeder Gesellschaft, wie hoch sie auch entwickelt sein mag, beobachten kann, jene Zeit zurückzurufen, die mythische Zeit, die Große Zeit».¹¹ Dies ist der Fall vor allem bei Ackerbauern, deren Leben in den Kreislauf der Jahreszeiten gewoben ist und die in der Sonnenwende oder in den Festen der Aussaat und Ernte immer wieder den Ursprung allen Lebens feiern. Diese Feste sind nicht Erholung, sondern Pflicht, weil von ihrer Feier die Erneuerung der Fruchtbarkeit abhängt. Wenn an diesen Festen wilde Orgien gefeiert werden, dann bedeutet dies ursprünglich nicht den Zusammenbruch moralischer Ordnungen, sondern die Erfüllung eines notwendigen Rituals. Nach Eliade «erfüllen diese Exzesse eine bestimmte und zweckhafte Rolle in der Ökonomie des Heiligen: sie brechen die Schranken zwischen Mensch, Gesellschaft, Natur und Göttern nieder... was entleert war, wird aufgefüllt, was in Bruchstücken zersplittert war, wird wieder eins, was isoliert war, taucht hinein in den großen Schoß aller

Dinge. Die Orgie bringt die heilige Energie des Lebens in Fluß.»¹² Die Rückkehr zum gestaltlosen, chaotischen Ursprung, zum Zustand der Freiheit und Fülle, sichert die Kraft und Fruchtbarkeit in der Mühe und Gebundenheit des täglichen Lebens.

Die andere Richtung, in der der Mensch Freiheit und Erfüllung sucht, ist die Zukunft. Zu allen Zeiten haben die Menschen auf die Wiederkehr des Goldenen Zeitalters gehofft, auf die endgültige Befreiung vom Gefängnis der physischen Not und von sozialen Fesseln. Es ist bedeutsam, daß die stärkste Bewegung unserer Zeit, der Marxismus, nochmals einen Messianismus der Befreiung in säkularisierter Form verkündet.

Am bedeutsamsten für unser Thema ist die Verlagerung der Freiheit in die Innerlichkeit. Sie ist im Westen besonders durch die Stoa bekannt, die das Wesen des Menschen, seine Seligkeit, ins Innere verlegt: Der Mensch findet wahres Glück unabhängig von äußeren Umständen wie Gesundheit, Reichtum, Ehre. Der Raum der Freiheit ist im Menschen selbst, was draußen vor sich geht, ist nicht entscheidend. Im Selbstbesitz, in ungetrübter Lösung von der Welt (*apatheia*) lebt er sein eigentliches Leben.

Diese Verlagerung des Freiheitsraumes ins Innere ist charakteristisch für die östlichen Religionen, die weithin durch die Abkehr von der Welt charakterisiert sind. J. A. Cuttat beschreibt die spirituelle Grundhaltung des Ostens: «Werden ist eine zentrifugale Bewegung vom Wirklichen zum Unwirklichen.» Welt ist Abfall vom Wesen, Verlust der Fülle. Deshalb «bestehen alle östlichen Wege, die zum Göttlichen führen... in einer inneren Gegenbewegung, die die zentrifugale Entwicklung durch eine parallele nach innen gewandte Einfaltung neutralisiert... Das bedeutet eine radikale Lösung von der Welt als solcher, nicht bloß vom Übel, einschließlich des empirischen Ego, als peripherer Illusion.»¹³ Also wird der Mensch frei, indem er sich von der Welt löst. Patanjali definiert Yoga als *cittavṛtti nirodhah*, Ausschaltung der empirischen Bewußtseinsvorgänge. Damit aber ist die Welt des Geschehens, alle Entwicklung und Geschichte, aus dem Freiheitsbereich des Menschen ausgeschieden. Die reale Welt geht immer weiter in endlosen Kreisen. Die Welt wird nicht erlöst, sondern der Mensch, die geistige Sphäre des Menschen, wird aus der Welt erlöst.

Das sind freilich etwas vereinfachte Formeln, und man wird mit Freuden anerkennen, daß sich der moderne Hinduismus um ein neues, positives Verständnis für Welt und Fortschritt bemüht, wo-

bei man wiederum die Frage stellen kann, wie weit dies unter dem Einfluß des Christentums geschieht. Solche Erörterungen aber liegen außerhalb unseres Rahmens. Was uns beschäftigt, ist die Frage, wie das christliche Verständnis von Freiheit und Befreiung zur Kritik und Inspiration der Freiheitsbotschaften anderer Religionen werden kann.

Christliche Freiheit ist Erlösung des ganzen Menschen. Sie umfaßt alles, was in den eben skizzierten Systemen enthalten ist: Sie ist Freiheit aus dem Ursprung, aus der Schöpferkraft des Geistes; sie ist Erlösung in der Vollendung, eschatologische Verheißung, auf deren Erfüllung wir harren; sie ist aber auch Gabe der gegenwärtigen Weltzeit, gelebt und gelitten in der harten, realen Welt der sündigen Menschheit, oft ohnmächtig, «dem Tode preisgegeben um Jesu willen, damit auch Jesu Leben offenbar werde» (2 Kor 4,11). Es ist also eine Freiheit, die das ganze Sein des Menschen durchdringt, die keine Ausweichestelle kennt, keine Flucht in den Ursprung oder in die Zukunft oder in die Innerlichkeit, weil sie eben Teilnahme an der Freiheit Christi ist, der unser ganzes Menschsein auf sich genommen und befreit hat.

Die christliche Kritik an den Botschaften der Freiheit besteht also darin, daß sie fragt, ob die von ihnen verkündete Freiheit wirklich den ganzen Menschen meint, den Menschen mit seiner Welt, in Gegenwart und Zukunft, oder nur einen Ausschnitt: ob sie ein Rückzug ist in den Ursprungsmythos oder ein Ausweichen in die unkontrollierbare kommende Welt, um uns über die Gegenwart hinwegzutrusten, oder ob sie versucht, aus der Realität der Welt, der Verantwortung und des Dienstes in die Innerlichkeit des Menschen auszuwandern. Solche Freiheit müßte von Christus, dem wahren Erlöser, verurteilt und als Illusion entlarvt werden.

Die christliche Kritik geht noch weiter: Christliche Freiheit ist Leben aus dem Geiste und Aufbau einer neuen Gemeinschaft der Menschen im Geiste. Sie kann nicht als Isolierung aus der Gemeinschaft auf das eigene Ich und die eigenen Interessen verstanden werden. Schon Paulus wußte um diese häufigste und leichteste Verkehrung der Freiheitsbotschaft, wenn sie zum billigen Vorwand für Selbstsucht und Lieblosigkeit mißbraucht wird: «Alles ist mir erlaubt» (1 Kor 6,12). Wenn Freiheit aus dem Geheimnis des Leibes Christi, den sie aufbauen soll, herausgebrochen wird, wenn sie nicht mehr Bewegung aus dem verbindenden und lebenspendenden Geist Christi ist, dann wird sie den Mächten der Auflösung dienstbar. Paulus

kennt keine in sich selbst ruhende Freiheit, er kennt nur Freiheit im Dienst Christi, sonst wird sie zur Knechtschaft der Sünde.

Dies ist die vierte Richtung, in der der Mensch der wahren Freiheit ausweichen kann. Die christliche Kritik hat deshalb ihre Fragen an die vielen Freiheiten, die heute verkündet werden, zu richten. Säkularisierung ist Befreiung von Bindungen. Aber man muß sich warnen lassen: «Wir sind in eine Bewegung hineingezogen, die uns entweder zu größerer Freiheit oder zu neuer Versklavung führen kann... Sich vorzustellen, daß Säkularismus gleichsam in sich selber stehen könnte, wäre eine Ideologie, die mit der Versklavung der Menschen enden würde.»¹⁴ Immer muß Freiheit mit Verantwortung und Liebe zusammengehen.

Der Christ wird deshalb auch vorsichtig sein, wenn Freiheit und Revolution in einem Atem genannt werden. Wenn Revolution nur den Wechsel eines Systems bedeutet, dann ist sie nur ein Rollenwechsel in dem alten Spiel von Herren und Sklaven. Freiheit gibt es nur, wo der neue Mensch geboren wird, der «nach Gottes Urbild in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit geschaffen ist» (Eph 4, 24).

3. Dienst an der Freiheit der Welt

Wenn nun die Freiheit in Christus Maßstab und Kritik jeder Freiheit sein soll, wird dann nicht doch noch ein christliches Monopol von Befreiung aufgestellt?

Das ist nicht der Fall. Zunächst wäre es schon gar nicht möglich, von Christus her die Freiheitsbotschaften der Religionen und die Freiheitsbewegungen der modernen Zeit zu beurteilen, wenn sie nicht wirklich etwas Gemeinsames hätten. Dieses Gemeinsame soll wenigstens andeutungsweise christologisch begründet werden. Die theologischen Voraussetzungen der folgenden kurzen Reflexion müssen hier vorausgesetzt werden.

Wenn wir hier vom Verhältnis christlicher Freiheit zur Freiheit in der Welt, religiös oder säkular, sprechen, dann handelt es sich nur um einen Sonderaspekt des gesamten Verhältnisses Christi zur Schöpfung. Wir reden hier also von der Einzigartigkeit Christi in konkretem Bezug auf die Freiheitsbotschaft.

Wir können heute Jesus Christus nicht mehr isolieren, ihn gleichsam aus der religiösen und profanen Geschichte der Menschheit herauslösen und ihn als das einzige Licht in unserer Welt verstehen, als ob sonst alles dunkel wäre. Das geht nicht mehr im Angesicht der immer mehr sich weitenden Fülle

religionsgeschichtlicher Einsichten, des immer mehr akzeptierten Pluralismus unserer Zeit und vor allem der vertieften theologischen Einsichten, die im Konzil ihren Niederschlag fanden. Die Einzigkeit Christi muß inklusiv, nicht exklusiv verstanden werden. Das soll kurz erklärt werden:

Es gibt nur einen Gott, der zugleich Schöpfer, Herr aller Geschichte und Vater unseres Herrn Jesus Christus ist. Alle Geschichte von den Urgründen des geschaffenen Seins bis zur erhofften Vollendung in der himmlischen Stadt stammt aus dem einen Schöpfungs- und Erlösungsplan Gottes. Dieser Plan, «das Geheimnis (mysterion), das von Ewigkeit her in Gott, dem Schöpfer des Alls, verborgen lag» (Eph 3,9), ist in Jesus Christus unzweideutig und endgültig enthüllt und unwiderruflich verwirklicht. Alle Zeiten und Völker sind also in dasselbe Geheimnis von Sünde und Gnade, von Knechtschaft und Befreiung eingeschlossen, oder richtiger: eben dieses Geheimnis der Gefangenschaft und Erlösung ist ausgefaltet in der Geschichte der Menschheit, nicht nur in den Religionen, sondern in allem Geschehen, in dem die Menschheit zu ihrem Selbstverständnis und ihrer Selbstverwirklichung heranwächst. Aber eben diese geschichtliche Entfaltung der Menschheit ist nicht ein zufälliges Würfeln, in dem die vielen verschiedenen Möglichkeiten neben- und nacheinander ausgespielt werden, sondern Gott hat uns einmal und endgültig in Jesus Christus gezeigt, was der Mensch ist und was menschliche Freiheit bedeutet. In ihm ist allen Menschen der wahre Sinn von Befreiung gezeigt und zugesichert.

Wenn nun Christus die Norm aller Zeiten ist, und «die Worte Christi zugleich Worte des Gerichtes und der Gnade, des Todes und Lebens sind»,¹⁵ bedeutet dann diese Einzigkeit Christi nicht eine Verengung der Idee des Menschen? Das wäre der Fall, wenn man die historische und kulturelle Situation des irdischen Jesus in Palästina absolut setzen wollte. Das aber wäre die Verkehrung der christlichen Freiheitsbotschaft. Vielmehr bedeutet Jesus Christus die Anerkennung, Befreiung und Erfüllung alles dessen, was wahrhaft menschlich ist. Das Konzil hat ja auch die Endgültigkeit der Offenbarung in Christus in keiner Weise als Begrenzung, sondern als die allumfassende Heilsverheißung formuliert, «daß Gott mit uns ist, um uns aus der Finsternis von Sünde und Tod zu befreien und uns zum ewigen Leben zu erwecken».¹⁶ Christus bedeutet also nicht einen Ausschnitt oder eine Phase der Menschheitsgeschichte, die durch weitere Entwicklungen überholt werden

könnten, sondern die Berufung der ganzen Menschheit zur Freiheit. Das Ringen um diese Freiheit ist durch die ganze Menschheit hin ausgebreitet.

Der Christ wundert sich also nicht, wenn er überall, wo Gott wirkt, auch eine Botschaft von Freiheit findet. Er wird solche Botschaften nicht als Konkurrenz beargwöhnen, er soll aber ein feines Gespür dafür haben, ob diese Botschaften genuin sind, ob sie nicht die wahre Freiheit verkürzen und entstellen, ob sie nicht eine Flucht vor den harten Wirklichkeiten des Daseins sind, eine Dienstverweigerung, ein Rückzug in Oasen illusorischer Freiheit, die sich aus dem Drama der Geschichte ausklammert. Er kann diese Freiheiten beurteilen

¹ K. Rahner, *Zur Theologie der Revolution: Schriften zur Theologie X* (1972) 585–586.

² *Chaadogya-Upanishad* 7. 25. 2.

³ *Brhadaranyaka-Upanishad* 3. 2. 13.

⁴ S. Radhakrishnan, *Die Gemeinschaft des Geistes* (1952) 34.

⁵ Vgl. Benz, *Buddhas Wiederkehr* (1963) 255–274.

⁶ *Dignitatis Humanae* 1.

⁷ Vgl. H. R. Schlette, *Christen als Humanisten* (1967) 23–28.

⁸ Vgl. K. Rahner aaO.

⁹ Gr. Baumann, *Tendenzen der katholischen Sexualmoral: Orientierung* Dez. 1972, 272.

¹⁰ K. Rahner, *Heilsauftrag der Kirche und Humanisierung der Welt: Schriften zur Theologie X* (1972) 554.

¹¹ M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (1958) 395.

¹² M. Eliade aaO. 356.

¹³ J. A. Cuttat, *The Spiritual Dialogue between East and West* (1961) 18.

aus dem Gotteswort und aus dem inneren Zeugnis des Geistes, das ihn die Freiheit in Jesus Christus erfahren läßt.

Die Kirche muß den Dienst an der Freiheit als ihr eigenstes Anliegen betrachten. In ihr selbst muß es verantwortliche Freiheit geben, die jedem den Raum gibt, seine christliche Berufung zu erfüllen – das ist der Sinn des kirchlichen Amtes.¹⁷ In der heutigen Welt muß sie Kündlerin und Vorkämpferin für die Freiheit aller Menschen sein. Sie muß aber auch die Würde der Freiheit schützen, daß sie nicht degeneriere und als Firmenschild zum Ausverkauf der menschlichen Würde mißbraucht wird.

¹⁴ L. Newbigin, *Honest Religion for Secular Man* (1966) 136.

¹⁵ *Ad Gentes* 8.

¹⁶ *Dei Verbum* 4. Zum Hintergrund des Textes vgl. *Herderkommentar II*, 511f.

¹⁷ *Lumen Gentium* 18.

JOSEF NEUNER

geboren 1908 in Feldkirch, Jesuit, Priester, promovierte an der Päpstlichen Universität Gregoriana, unterrichtet am Päpstlichen Athenäum zu Poona (Indien), nahm als Peritus am Zweiten Vatikanischen Konzil teil. Er veröffentlichte mit H. Roos die Dokumentensammlung «Der Glaube der Kirche», mit R. De Smet «Hinduismus und Christentum» sowie theologische, missiologische und religionswissenschaftliche Beiträge in verschiedenen Büchern und Zeitschriften.

Dieter Lührmann

Jesus: Geschichte und Erinnerung

Jesu Name hat in der Geschichte der Menschheit Freiheit wie Unfreiheit bedeutet. Die Christenheit wäre unglaubwürdig, würde sie das abstreiten. Sie wäre auch unglaubwürdig, würde sie nicht sehen, daß das moderne abendländische Verständnis von Freiheit als individuellem Recht der uneingeschränkten Selbstverwirklichung wesentliche Impulse aus anderen Traditionen als der christlichen empfangen hat. Zumal der deutschen protestantischen Theologie sind diese in der Französischen

Revolution von 1789 Ereignis gewordenen Traditionen immer sehr suspekt gewesen.

Es wäre also unredlich, diesen modernen Freiheitsbegriff in einer *interpretatio christiana* in Jesus legitimieren zu wollen und ihn dann zu einem erst in dieser *interpretatio* «wirklichen» Freiheitsbegriff zu überhöhen. Wohl aber kann die Rückbesinnung auf Jesus dazu führen, andere in der Ausbildung der westlichen Tradition ebenso präzente Elemente zu entfalten. Vielleicht bieten sie Anstöße zu neuen Überlegungen, die angesichts der nicht zu leugnenden Krise des westlichen vom Individuum her gedachten Freiheitsbegriffs notwendig sind.

Das Problem verschärft sich für die deutsche protestantische Tradition dadurch, daß die Fassung des christologischen Problems der Neuzeit, die Frage nach dem historischen Jesus, eng verknüpft ist mit dem Schicksal des Liberalismus in Deutschland, und zwar gerade des kosmopolitisch einge-