

Nicholas Lash

Die Kirche und die Freiheit Christi

«Wenn ihr mein Wort in euch wohnen laßt, seid ihr wahrhaft meine Jünger, und ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen» (Jo 8,31–32). Nach dem Wort dieser Verheißung führt also das Bleiben oder das Wohnen im Worte Christi zur Entdeckung der Wahrheit, und diese so entdeckte Wahrheit ist eine Wahrheit, die befreit. Die Kirche ist aber die Gemeinschaft derer, die versuchen, «das Wort Gottes zu hören und es zu befolgen» (Luk 8,21). Wenn wir von hier ausgehen, könnten wir die These aufstellen, daß die Kirche als die Gemeinschaft des christlichen Glaubens die Freiheit des Menschen in Gott in sich verkörpert, daß sie ihr Ausdruck verschafft und sie durch ihre Verkündigung proklamiert.¹

Aber wäre eine solche Behauptung wirklich wahr? Viele Menschen würden diese Frage ohne Zögern einfach mit Nein beantworten. Sie würden sagen, daß die Kirche zu tief in ein von der Geschichte gewirktes Gewebe verstrickt ist, das sich mit seinen Strukturen und seinen Verhaltensweisen zum Zwillingsgeschwister eben jener wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Kräfte gemacht hat, welche – wenigstens auf weltweiter Ebene – das Streben des Menschen nach Freiheit ersticken oder behindern. Überdies müssen Menschen, wenn sie zur Freiheit gelangen sollen, befähigt werden, sich kritisch mit den Wurzeln ihrer Entfremdung auseinanderzusetzen und diese so in den Griff zu bekommen; christliche Verkündigung und Gottesdienst dagegen seien so bezeichnend ideologisch, daß sie die Menschen tatsächlich von den Aufgaben der Befreiung ablenken. Mit anderen Worten: Mit ihren Strukturen und ihrer Bewußtseinsverfassung wirkt die Kirche hinsichtlich der Freiheit der Menschen und der Söhne Gottes eher verschleiern, als daß sie ihr Ausdruck verleihe, eher wirkt sie frustrierend, als daß sie Freiheit zu verkörpern vermöchte, eher verneint sie Freiheit, als daß sie diese proklamierte.

Andere wieder werden – ähnlich ohne Zögern – antworten: Ja. Die Freiheit, von der das Evangelium spricht, ist eine innere, religiöse, eschatologische Wirklichkeit. Und für *diese* Freiheit stellt die

Kirche als die Gemeinschaft christlichen Glaubens auch heute noch einen gültigen Ausdruck und eine wirkliche Verkörperung dar. Erlösung und Heil findet man wirklich in der Kirche.

Die Versuchung drängt sich auf, verallgemeinernd zu unterstellen, daß heute die fundamentalste Trennungslinie zwischen Christen auf der Grenze zwischen den beiden Antworttypen verläuft, die ich hier skizziert habe. Es ist aber unmöglich zu beurteilen, ob die von mir zuerst erwähnte Behauptung wahr oder falsch ist und innerhalb welcher Grenzen sie dies ist, wenn wir nicht zunächst genauer feststellen, was sie eigentlich meint. Die erste Zielsetzung dieses meines Beitrages ist daher, in aller Bescheidenheit ein wenig Licht in das hineinzubringen, was damit gemeint sein könnte, wenn man behauptet, die Kirche verleihe der Freiheit des Menschen in Gott Ausdruck, verkörpere und proklamiere sie.

1. Freiheit und Heil

Was verstehen wir unter dem Begriff «Freiheit des Menschen»? John Robinson hat einmal bemerkt: «Wenn man den Begriff (Freiheit) in das Koordinatennetz der Kategorien des diskursiven Denkens einzuordnen versucht, so läßt er sich doch nur in eine verbale Definition einfangen... Tatsächlich aber schlüpfte er einem durch die Finger, und man kommt schließlich – wie auch schon die deterministische Philosophie – zu der Schlußfolgerung, daß Freiheit gar nicht existiert.»²

Ich möchte daher den Akzent unserer Fragestellung verschieben: Was verstehen *wir* unter dem Begriff «Freiheit des Menschen»? Wir (d.h. die Mitarbeiter- und Lesergemeinde von «Concilium») sind christliche Männer und Frauen. Wenn wir daher Fragen zum Thema Freiheit stellen, so fragen wir damit nach *menschlicher* Freiheit, weil wir eben Männer und Frauen sind. Wir fragen aber auch nach *christlicher* Freiheit, weil wir Männer und Frauen sind, die ihre Existenz im Lichte des Christusgeheimnisses zu deuten versuchen.

Handelt es sich dabei um zwei verschiedene Arten von Freiheit? Und – falls dies so sein sollte – in welcher Beziehung stehen diese beiden Arten von Freiheit dann zueinander? Handelt es sich nicht doch nur um zwei verschiedene Namen für eine einzige Freiheit? Und – falls dies stimmen sollte – welcher besondere Beitrag könnte dann von uns als Christen erwartet werden, um dieser einen Freiheit des Menschen Ausdruck und Verleiblichung zu verleihen? Solche Fragestellungen sind natürlich letztlich christologischer Art, wie

schon ihre Formulierung anzeigt. Tatsächlich ist der Begriff «Freiheit» für manche Theologen der begriffsbestimmende Mittelpunkt ihrer Christologie.³

Wenn wir uns bei unserer Suche nach der Bedeutung christlicher Freiheit den biblischen Schriften zuwenden, so finden wir uns eingefangen in ein ganzes Knäuel von methodologischen und hermeneutischen Problemen: Wenn wir annehmen müßten, daß es eine mehr oder weniger große Entsprechung einzelner unserer zeitgenössischen Begriffe zu ihren jeweils nächstliegenden terminologischen Äquivalenten in der Heiligen Schrift gebe (eine bizarre Annahme, auf die man aber immer wieder stoßen kann), und wenn wir dann die jeweilige Bedeutung von «Freiheit» im Alten und im Neuen Testament untersuchen würden, so könnten wir feststellen, daß die Worte «frei» und «Freiheit» im Neuen Testament fast immer in einem nur theologischen Sinne verwendet werden, der als solcher nicht unmittelbar auf das Alte Testament gegründet ist, sondern eher den griechischen Sprachgebrauch in der weltlichen Kultur, in der das Neue Testament entstand, widerspiegelt.

Unter den biblischen Begriffen oder Begriffsfamilien, deren Bedeutungsspannweite in engerer Entsprechung zu den modernen Begriffen von «Freiheit» und «Befreiung» steht, ist der Begriff «Heil» von besonderem Interesse. Die hebräische Wurzel, deren Ableitungen im allgemeinen mit «Heil» und verwandten Ausdrücken übersetzt werden, scheint sich in erster Linie zu beziehen auf «den Besitz von Lebensraum und die Freiheit und Sicherheit, welche durch die Ausschaltung von Zwang erreicht wird».⁴

Daher ist in der vorexilischen Zeit der Begriff «Heil» gleichbedeutend mit «Sieg im Kriege» und Befreiung von *jederart* Bedrängnis: von Fremdherrschaft, von Armut und von Krankheit. Nach dem Exil verleihen eine wachsende Betonung der Zukunft und eine Vertiefung der messianischen Hoffnung diesem Begriff eine neue Note der Letztgültigkeit. Er gewann jetzt solche Untertöne wie totaler, unerschütterlicher, endgültiger Sieg und totale, unerschütterliche und endgültige Befreiung für das Volk Gottes. So «näht sich der Begriff Heil der Vorstellung einer Befreiung von allem – kollektiven und persönlichen – Übel und der Erlangung von vollkommener Sicherheit»⁵ und von Frieden.

Unter dem Gesichtspunkt der Probleme, mit denen diese Arbeit sich zu befassen hat, ist es von fundamentaler Wichtigkeit zu vermerken, daß der alttestamentliche Begriff von Heil *insofern* ein theo-

logischer Begriff ist, als jeder Sieg und jede Befreiung von kollektivem oder von individuellem Übel, sei es gegenwärtig oder zukünftig, dem Handeln jenes Gottes zugeschrieben wird, der sein Volk frei macht.

Im Neuen Testament bleibt eben dieses Bündel von Bedeutungsgehalten erhalten, aber jetzt, unter dem Einfluß der griechischen Wörter, die gewählt werden, um den biblischen Begriff zum Ausdruck zu bringen, gewinnt «Heil» neue Obertöne im Sinne von «Heilung», «Integrität», «Wohlbefinden» und «Gesundheit». Der Begriffsrahmen, innerhalb dessen dieser Begriff gebraucht wird, ist bestimmt von einer bemerkenswerten Betonung der Endgültigkeit des von Gott in Christus gewirkten Heils. Im Gegensatz zum Alten Testament ist auch eine starke Konzentration auf die individuellen, «innerlichen» Aspekte des Heils festzustellen: Heil als «Sehen» zum Beispiel oder als «Hören». Aber dies sind sicherlich nur Akzentverschiebungen und nicht eine Verwerfung des umfassenden Bezugsrahmens, der bezeichnend ist für den alttestamentlichen Gesamtzusammenhang. Auch in seinem endgültigen Sinne nach dem neutestamentlichen Sprachgebrauch behält der Begriff «Heil» noch den Grundklang, den er im Laufe seiner langen Geschichte erworben hat.

Mit anderen Worten: Der Begriff «Heil» im Neuen Testament ist ein theologischer Begriff, *insofern* Befreiung von allem kollektiven oder individuellen Übel, sei es gegenwärtig oder zukünftig, dem Handeln Gottes in Christus zugeschrieben wird.

Man könnte einwenden, daß der Gesichtspunkt, den diese einleitenden Beobachtungen ansichtig machen sollten, bündiger in dem Satz des Thomas von Aquin Ausdruck gefunden hätten: «Omnia autem tractantur in sacra doctrina sub ratione Dei.»⁶ Dies ist richtig. Aber wir alle – ob Katholiken oder Protestanten – sind Erben einer jahrhundertlangen christlichen Schizophrenie, die uns dazu verleitet hat, die Bedeutung dieses «omnia» aus dem Blick zu verlieren oder ausdrücklich zu verleugnen. Wir sind nicht auf doppelte Weise versklavt und auf doppelte Weise befreit. Es gibt nicht einerseits wirtschaftliche, politische und psychologische Sklaverei, und *dann auch noch* die Sklaverei der Sünde. Es gibt nicht wirtschaftliche, politische und psychologische Freiheit und *dann auch noch* die Freiheit, durch die Christus uns befreit hat. Die Sklaverei und die Freiheit, von denen Politiker, Wirtschaftswissenschaftler, Soziologen und Psychotherapeuten sprechen, sind eben dieselbe Sklaverei und Frei-

heit, von denen auch die christliche Verkündigung und Theologie sprechen. Jedenfalls haben Verkündigung und Theologie die besondere Verpflichtung, von dieser menschlichen Freiheit, von jeder wie auch immer gearteten Freiheit «sub ratione Dei» zu sprechen. Dies müssen wir uns bewußt halten, wenn wir nun zu der These zurückkehren, mit der wir begonnen haben.

Die Kirche als die Gemeinschaft des christlichen Glaubens verkörpert die Freiheit des Menschen in Gott, verschafft ihr Ausdruck und proklamiert sie durch ihre Verkündigung. Trifft diese Behauptung die Wirklichkeit? Es ist wahr, daß die Kirche niemals die Tatsache aus den Augen verloren hat, daß es ihre grundlegende Pflicht ist, die Befreiung und die Rettung des Menschen durch Gott zu verkörpern. Wenn ich aber recht habe mit meiner Deutung, daß der christliche Begriff der Freiheit ein theologischer Begriff ist in dem Sinne, daß für den christlichen Glauben jede Befreiung von Übel aller Art dem Handeln Gottes in Christus zugeschrieben wird, dann ist es aber genau so wahr, daß die Kirche diese ihre Verpflichtung häufig mißverstanden hat. Sie hat häufig so gesprochen und gehandelt, als hätte sie nicht die Pflicht, von menschlicher Freiheit «sub ratione Dei» zu sprechen, sondern von irgendeiner anderen Freiheit, die nur auf eine dunkle, undeutliche Weise und nur am Rande auf jene Freiheit bezogen sei, auf die wir als menschliche Wesen unsere Hoffnung gründen, für die wir arbeiten und die wir anfanghaft und bruchstückhaft schon erfahren. Im besten Falle hat die Kirche häufig so gesprochen und gehandelt, als habe sie es einzig und allein mit den inneren, psychologischen oder moralischen Aspekten der Freiheit des Individuums zu tun; oder auch, als wäre es ihre einzige Pflicht, inmitten menschlicher Sklaverei zu verkünden, daß der Mensch schließlich und endlich, jenseits des Endes dieser Zeit, vollkommen frei sein werde.

Gleichheit war nach Hegel eine bestimmende Grundregel bei den ersten Christen: Der Sklave war der Bruder seines Eigentümers. Diese Theorie sei zwar in ihrem ganzen Umfang festgehalten worden, aber doch mit der schlaun Zufügung, daß diese Gleichheit aller Menschen nur im Hinblick auf den Himmel gelte. Aus diesem Grunde habe sie in diesem irdischen Leben auch keine weitere Beachtung gefunden.⁷ Etwas Ähnliches gilt in bezug auf die christliche Verkündigung der Erlösung und des Heils. Durch die erwähnte «schlaue Zufügung» sind wir dazu verleitet worden, den Sinn, in welchem Heil, Befreiung oder Freiheit «theolo-

gische Begriffe» sind, mißzuverstehen, mit dem Ergebnis, daß der Bereich, in dem die Kirche auf wirksame Weise damit befaßt war, der Freiheit des Menschen Ausdruck zu verleihen, sie zu verkörpern und zu verkündigen, auf dramatische Weise eingeschränkt wurde.

Daraus folgt aber nicht, daß wir es ohne jede weitere Präzisierung hinnehmen könnten, wenn man unsere These als falsch abtut – ein Urteil, wie ich es eingangs kurz skizziert habe. Es wäre historisch widersinnig, den Beitrag abzustreiten, den das Christentum geleistet hat und noch leistet, um dem Menschen zu seiner sozialen und persönlichen Befreiung, zu seiner Heilung und zur Hoffnung zu verhelfen.

Wenn wir uns aber wirklich der Herausforderung stellen wollen, mit der die Ablehnung der Gemeinschaft der Kirche durch die heutige Gesellschaft uns konfrontiert, dann müssen wir auch die Implikationen ins Auge fassen, die mit der Tatsache gegeben sind, daß die Kritiker des «institutionellen Christentums» in wachsendem Maße unter Männern und Frauen zu finden sind, deren tiefste menschliche und christliche Hoffnung es ist, die Kirche möchte doch überzeugend und wirksam die Freiheit des Menschen in Gott zum Ausdruck bringen, sie verkörpern und proklamieren. Die Feinde des Evangeliums üben keine Kritik an der Kirche. Sie ignorieren sie.

2. Die Kirche und die Freiheit des Menschen

Die Kirche empfängt ihr Leben, ihre Bedeutung und ihre Kraft von Christus. Insofern sie wirklich Kirche *ist*, lebt die Kirche durch den Geist des auferstandenen Christus. Wenn wir daher fragen, wie die Kirche weniger inadäquat ihre Verantwortung für die Darstellung, die Verkörperung und Verkündigung der Freiheit des Menschen in Gott wahrnehmen könne, so stellen wir damit die Frage nach dem Verhältnis christlicher Freiheit heute zur Freiheit Christi. Indem wir auf diesen Bezug reflektieren, können wir auch ein wenig zur Aufhellung einer Frage tun, die wir vorher schon berührt hatten, nämlich: Welchen unterscheidenden Beitrag kann man von uns als Christen für die Freiheit des Menschen erwarten?

Aus der Sicht, in der dieser Beitrag geschrieben ist, könnte die grundlegende Struktur des Verhältnisses der Kirche zu Jesus am angemessensten im Begriffsraster von «Erinnerung», von «Gedächtnis» beschrieben werden.⁸ Wir «bleiben in seinem Wort», insoweit wir dieses Wort in aller Treue hören

und auch tun. Die Freiheit, für die wir arbeiten, wird daher nur in dem Maße die Freiheit sein, die er darstellte, in sich verkörperte und verkündigte, als wir seine Freiheit unverfälscht und unverkürzt weiter «in Erinnerung rufen».

An diesem Punkte gerät der Theologe in Versuchung, sich mit einer rein formalen, «theologischen» Erörterung über das Wesen solcher «Erinnerung» zu begnügen und sich so aus der Affäre zu ziehen. Gerade dies aber darf er im 20. Jahrhundert nicht tun. Wir können uns nicht den Implikationen dessen entziehen, was Peter Berger als die «Grundaussage» der Erkenntnissoziologie beschrieben hat, eine Grundaussage, welche sich von Marx herleitet, nämlich: daß «das Bewußtsein des Menschen bestimmt ist durch seine soziale Existenz».⁹

Wie können wir Gewißheit darüber erlangen, daß unser erinnernder Rückbezug auf Jesus, der unser Verständnis von Freiheit, wie wir sie verstehen, bestimmt, nicht eine Täuschung ist? Daß er wirklich Bewußtsein und nicht «falsches Bewußtsein» ist? Wenn wir dieses Problem nur von einer Seite her angehen, dann wird unser christliches Selbstverständnis – und damit auch unsere Verkündigung und unsere Theologie – bloße Ideologie sein.¹⁰ Als solche aber wird es auf die weite Sicht kein Beitrag sein zur Freiheit des Menschen, sondern vielmehr ein Beitrag zur Verewigung seiner Versklavung.

In jeder Gesellschaft werden soziale Strukturen, Glaubensüberzeugungen und Verhaltensweisen insoweit bestärkt und legitimiert, als man überzeugend die Meinung aufrechterhalten kann, die Dinge seien immer so gewesen, wie sie tatsächlich sind, und daß der Zustand der tatsächlichen Verhältnisse in seinem tiefsten Grunde so sei, wie Gott ihn will.¹¹ Wenn daher zum Beispiel überkommene Begriffe von «Heil» in Frage gestellt werden, so kann man damit rechnen, daß man dieser Infragestellung widerspricht aufgrund dessen, daß die angebotene Alternative «traditionsfremd» oder «unbiblisch» sei. Es kann sich in dem einen oder anderen Falle tatsächlich herausstellen, daß dies so ist. Es ist aber ebenso wahrscheinlich, daß der tiefste Grund des Widerstandes in der Bedrohung liegt, welche diese Infragestellung für bestehende Strukturen und Praktiken, für tatsächliches Selbstverständnis und Identitätsbewußtsein darstellt. Unter dem Streit um Worte in theologischen Auseinandersetzungen ist oft ein tiefergehender Streit am Werk, der oft der Beachtung der Beteiligten entgehen kann.

Überdies ist es wichtig, die Tatsache nicht aus dem Auge zu verlieren, daß der Legitimierungs-

prozeß notwendig ist für die gesellschaftliche Umsetzung von Glaubensüberzeugungen, Grundhaltungen und Wertvorstellungen. Wir mögen tatsächlich verpflichtet sein, unsere Legitimation kritisch zu hinterfragen, wir können es uns dabei aber nicht leisten, das Risiko zu übersehen, das damit verbunden ist: das Risiko nämlich, den gesellschaftlichen Zusammenhalt zu zerstören und im Gefolge davon auch den Bestand des Glaubenssystems selbst, das wir zu «berichtigen», zu «reinjigen» oder zu «reformieren» suchen.

Habermas hat die These aufgestellt, das grundlegende Interesse, welches den Menschen in seiner Geschichte des Strebens nach Überleben, nach Leben im vollen Sinne, nach Erfüllung leitet, sein Verlangen nach Emanzipation sei. Der Mensch strebt nach Befreiung von allem, was ihn begrenzt, was ihn einengt und unterdrückt. Die menschliche Geschichte ist die Geschichte des Strebens des Menschen nach Freiheit und Heil. Dieses Streben nach Freiheit findet seinen Ausdruck in dem Bemühen um Beherrschung der Umwelt (der Mensch als homo faber, als Arbeiter, als Naturwissenschaftler, als Technologe); sodann in seinem Versuch, seinen Standort zu bestimmen innerhalb der sprachlichen und kulturellen Tradition, der er entstammt (der Mensch als Geschichtenerzähler, als Historiker und Exeget); und schließlich in seinem Bemühen um ein gewisses Maß an Ganzheit und Identität inmitten einer Welt von befremdender Kompliziertheit, schwankender Meinungsverhältnisse und angebotener Unsicherheit (der Mensch als Konstrukteur gesellschaftlicher Institutionen).

So sichert die Menschheit ihre Existenz in Systemen des gesellschaftlichen Handelns und der Selbstbehauptung durch Lebenskampf, durch traditionsgebundenes gesellschaftliches Leben mittels der allgemein üblichen Sprachkommunikation und mit Hilfe von Ich-Identifikationen, welche auf allen Ebenen der Individualisierung dem Bewußtsein des Individuums in seinem Verhältnis zu den Normen seiner Gruppe immer aufs neue zur Festigung dienen.¹² Soziologisch gesehen werden Errungenschaften, die jeweils diesen drei Aspekten des menschlichen Strebens nach Existenzsicherung und Emanzipation entsprechen, «Bestandteile der Produktivkräfte, die von einer Gesellschaft akkumuliert werden; sie bilden die kulturelle Tradition, mit deren Hilfe eine Gesellschaft sich selbst interpretiert; sie dienen als die Legitimierungen, welche eine Gesellschaft akzeptiert oder zu denen sie sich kritisch äußert.»¹³

Wenn die Beziehung zwischen der Kirche und

Jesus – wie ich angedeutet habe – im tiefsten Grunde eine Beziehung der Anamnese, der Erinnerung ist, dann ist es einsichtig, daß der Aspekt, der uns hier am meisten interessiert, der der «kulturellen Tradition» ist, «durch die eine Gesellschaft sich selbst interpretiert». Bevor wir die Erörterung der Struktur der Erinnerung wieder aufnehmen, könnte es jedenfalls nützlich sein, in aller Kürze die Beziehung zwischen diesem Aspekt und den beiden anderen zu betrachten.

Die mühsam errungene und gebrechliche Identität und die durch einen Legitimierungsvorgang – ob religiöser oder weltlicher Art – erreichte Sicherheit sind selbst eine Form der Freiheit: Freiheit von Unsicherheit, Sinnlosigkeit und Anarchie. Die partielle und partikuläre Eigenart des erreichten Zustandes macht diesen unvermeidlicherweise auch wieder zu einer Form von Unfreiheit. (Heute wird es wohl kaum nötig sein, eigens an die Doppeldeutigkeit zu erinnern, die einem Begriffspaar wie «law and order» innewohnt!) Angesichts dessen erhebt sich aufgrund der Ergebnisse der hermeneutischen Forschung die Forderung – die von manchen als bedrohlich empfunden wird –, den Menschen durch die kritische Wiederaneignung seiner vergessenen Vergangenheit von den Zwängen der gegenwärtigen Zeit zu befreien. In christliche Zusammenhänge übersetzt ist dies die Aufgabe – um es konkreter und mehr in der Begrifflichkeit des Glaubens zu sagen –, «sich an Jesus zu erinnern».

Habermas, der feststellt, daß dieselben Vorstellungen, welche das Individuum in die Neurose treiben, die Gesellschaft dazu bewegen, Institutionen zu schaffen¹⁴, beschreibt demgemäß die für die hermeneutischen Wissenschaften charakteristischen epistemologischen Bezüge in Analogiebegriffen, die der Freudschen Psychotherapie entlehnt sind: Der Patient wird dadurch «befreit», daß er mit seiner verdrängten Vergangenheit ins reine kommt, indem er sie «erinnert».

Wenn wir daher über die unvermeidbare Spannung zwischen diesen beiden unterschiedlichen Aspekten des menschlichen Freiheitsstrebens reflektieren, wird auch deutlicher erkennbar, warum die Kirche niemals einfachhin zu einer revolutionären Kraft oder auch zu einer bloßen Bestätigung des Status quo werden kann. Als eine menschliche Institution strebt die Kirche jene Form von Freiheit an, die hier und jetzt Sicherheit, Identität und Ordnung bedeutet.¹⁵ Als ein Volk mit der ihm eigenen Geschichte, ein Volk, das durch die ihm ererbte Sprache konstituiert ist, sucht die Kirche

sich zu befreien von den Zwängen, welche die Vergangenheit der Gegenwart auferlegt hat, indem sie versucht, immer treuer auf die Botschaft zu «hören», der sie ihr Entstehen verdankt. In dem Maße, wie ihr dies gelingt, wird sie den Mut entdecken, frei zu sein für die Zukunft: wirklich kritisch zu sein gegenüber ihrer eigenen ideologischen Dimension, gegenüber ihrer eigenen Institutionalität und allen anderen partiellen und partikulären Errungenschaften individueller und gesellschaftlicher menschlicher Freiheit.

Das Verhältnis zwischen der Aufgabe der Erinnerung und dem Verlangen des Menschen nach Freiheit durch instrumental verwendbares Wissen und durch Ausübung von Kontrolle könnte wohl auch kürzer dargestellt werden – wenngleich bezeichnenderweise gerade hier immer wieder Unklarheiten bezüglich der Beziehung zwischen «Religion» und «Politik» zu entstehen pflegen.

Die christliche Glaubensgemeinschaft wird sich unumgänglicherweise immer wieder mit dem Verlangen des Menschen nach Befreiung durch das Mittel instrumentalen Wissens befassen müssen, weil sie als diese Gemeinschaft dazu besteht, um der Freiheit des Menschen in Gott Ausdruck zu verleihen, sie zu verkörpern und öffentlich zu proklamieren. Insofern die Kirche mit der Freiheit des Menschen befaßt ist, ist sie notwendigerweise auch befaßt mit seiner Freiheit durch Arbeit, durch wissenschaftliche Erkenntnis, durch wirtschaftliche und technologische Entwicklung. Insofern sie aber nicht einfach nur mit dieser oder jener partikulären Form menschlicher Freiheit, sondern – jenseits dieser partikulären Formen – mit der totalen, letztgültigen, eschatologischen Freiheit in Gott befaßt ist, wird die Kirche sich kritisch gegen die Tendenz zu einer Verkürzung des Freiheitsverlangens auf seine instrumentale Dimension wenden müssen. So wird die Kirche einerseits das Recht des Menschen auf Arbeit und auf Anteil an den Früchten seiner Arbeit proklamieren. Andererseits wird sie geltend machen, daß der Mensch nicht vom Brot allein lebt.

3. Erinnerung der Freiheit Christi

Wie hat die Kirche «Jesus zu erinnern»? Noch mehr zugespitzt: Wie kann die Kirche mit noch größerer Treue die Freiheit Christi erinnern, jene Freiheit, welcher die Kirche in ihrer Feier der Auferstehung Christi Ausdruck zu verleihen sucht, welche sie verkörpern und verkündigen will? In der Antwort auf diese Frage liegt der Schlüssel zum unterschei-

denden Beitrag, den die Christen zur vielfältigen Bemühung des Menschen um die Freiheit leisten könnten. Gleichzeitig wird die Antwort, die mit der Praxis auf diese Frage gegeben wird, die Einstellung erkennbar machen, welche die Kirche hinsichtlich des Strebens des Menschen nach Freiheit durch instrumentales Wissen und durch gesellschaftliche Legitimierungen einnimmt.

Unsere vorausgehenden Überlegungen haben schon eine Antwort auf diese Frage ausscheiden lassen: Die Aufgabe gläubiger Erinnerung an die Freiheit Christi kann nicht geleistet werden auf der Ebene der bloßen Theorie. Biblische Exegese, historische Forschung und theologische Reflexion: all diese Bemühungen sind sicherlich wichtig, aber ebenso sehr gilt, daß sie zur Erfüllung der hier gestellten Aufgabe nicht zureichen. Sie sind darum unzureichend, weil eben sie gerade selbst zu jeder Zeit der Befreiung von den unerkannten Einengungen und Verunstaltungen bedürfen, welche das Bewußtsein der Christen im Laufe ihrer Geschichte immer wieder befallen.

So kann denn die Weise, wie die Kirche die Freiheit Christi erinnert, nicht rein theoretisch sein. Sie muß vielmehr praktisch sein: eine bestimmte Weise zu leben, und nicht bloß eine bestimmte Weise mit Worten umzugehen. Wo es um irgendeine Beziehung zwischen Individuen oder Gruppen von Individuen geht, ist der Versuch, von gegenseitiger Unkenntnis zu gegenseitigem Verstehen überzugehen, zum Scheitern verurteilt, wenn er sich darauf beschränkt, zu gemeinsamen Begriffen oder gemeinsamen Verlautbarungen zu gelangen. Wenn wir dagegen eine andere Person wirklich verstehen wollen, müssen wir dorthin gelangen, daß wir Anteil an der Erfahrung gewinnen, welche den Horizont bestimmt hat, innerhalb dessen ihre Überzeugungen und Verhaltensweisen Gestalt angenommen haben.

Ebenso wenig wäre es zureichend, wenn der Versuch, Anteil an der Erfahrung der anderen zu gewinnen, sich auf eine Bemühung der Vorstellungskraft beschränken würde. Der Reiche mag noch so tapfere Anstrengungen seiner Einbildungskraft unternehmen, Anteil an der Erfahrung des Armen zu gewinnen, aber das wird beiden kaum weiterhelfen. Um andere in einer gewissen Konkretheit und Tiefe zu verstehen, ist es erforderlich, in gewissem Ausmaß zu tun zu versuchen, was sie taten, zu erleben, was sie erlebten. Einzig und allein in dem Maße, wie uns dies gelingt, werden wir dann befähigt zu hören, was sie hörten, und zu sagen, was sie sagten. Begriffliche Übereinstimmung

wird dann die Folge und nicht die Voraussetzung des Bemühens um Verstehen sein.

Um Christi Freiheit weniger unangemessen zu erinnern und damit seine Freiheit in den Stand zu setzen, auch uns zu befreien, muß die Gemeinschaft der Kirche den Mut haben, zu wagen, die Wahrheit zu tun, ohne bis zur Lösung der komplizierten theoretischen und hermeneutischen Probleme zu warten.

Damit soll nicht einer Vorstellung das Wort geredet werden, wonach der unablässige Versuch der Kirche, die Freiheit Christi in Erinnerung zu bringen, und ihr Bemühen, sich selbst von dieser Freiheit befreien zu lassen, ein Programm des irrationalen Aktivismus fordere. Verantwortliche Praxis ist nicht irrational. Den Primat des Theoretischen bei dem konkreten Unternehmen einer Erinnerung der Vergangenheit in Frage zu stellen, will nicht besagen, daß dieses Unternehmen ohne die Hilfe von Worten oder Vorstellungen in Angriff genommen werden könnte. Aber die Worte und Bilder, die wir gebrauchen, und die Art und Weise, wie wir sie gebrauchen, haben wohl mehr gemeinsam mit der Art und Weise, wie wir mit Dichtung umgehen, als mit der Ausarbeitung einer Theorie. Um es nochmals zu wiederholen: Es geht hier nicht darum, die Rolle der theoretischen Reflexion anzuschwärzen, als darum, anzuerkennen, daß diese Rolle abgeleiteter Natur und zweitrangig ist in bezug auf konkretes Leben und Lieben, Hoffen und Reden.

Was ist es, was ein Volk zum Volke macht außer der nötigen Information und dem praktischen «know how» sowie den Institutionen und gesellschaftlichen Sitten? Wessen bedarf es vor allem über all dies hinaus? In einer tiefsten Grundschicht werden wir auf ein ganzes Gewebe von Vorstellungen, Symbolen, Worten und verschwiegenen Wirklichkeiten stoßen, aus deren Beschwörung und aus deren gemeinsamem Gebrauch ein Volk seine Identität, seine Besonderheit, seine Hoffnungen und Pläne entdeckt und lebendig erhält.¹⁶ Dies ist keine neue Einsicht der Erkenntnissoziologie. Dies hielt schon das Volk des Alten Bundes am Leben durch die Feier, die «Wieder-Erinnerung», die Wiederbelebung seiner Befreiung aus Ägypten. Und es hält auch das Volk des Neuen Bundes am Leben durch die Feier, die «Wieder-Erinnerung», die Wiederbelebung der Freiheit Christi – das heißt jenes Befreiungsaktes in der Vergangenheit, der uns in dieser Gegenwart die Freiheit gibt, unseren besonderen christlichen Beitrag zu der verheißenen,

endgültigen Freiheit des Menschen in der Zukunft zu leisten.

Wenn die Kirche weniger unzulänglich als bisher die Freiheit des Menschen in Gott zum Ausdruck bringen, verkörpern und proklamieren will, so bedarf sie dringend einer Vertiefung jenes poetischen Bewußtseins, in welchem ihre Kraft besteht, die tiefen Symbole und verschwiegenen Wirklichkeiten zu beschwören und wirksam werden zu lassen, die ihr selbst Leben und Identität verleihen. Paradoxaer Weise braucht die Kirche gerade dann, wenn sie ihre ergänzende und kritische Rolle hinsichtlich der instrumentalen und institutionellen Aspekte der menschlichen Freiheit wahrnehmen soll, am allerdringlichsten jene scheinbar «nutzlosen» Leute wie Dichter und Propheten, welche die Lieder der Freiheit singen.

¹ In der neueren theologischen Literatur ist die Tendenz zu beobachten, den Begriff «Befreiung» in einem mehr technischen und eingeengten Sinne zu verwenden. In diesem Beitrag verwende ich – außer wenn aus dem Zusammenhang etwas anderes zu entnehmen ist – diesen Begriff sowohl zur Kennzeichnung des Ergebnisses wie des darauf zielenden Vorgangs. Ebenso verwende ich auch das Wort «Freiheit» sowohl zur Bezeichnung des Vorgangs wie des erreichten Zieles.

² J. A. T. Robinson, *Christian Freedom in a Permissive Society* (London 1970) IX.

³ Vgl. P. Van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel* (London 1963).

⁴ J. L. McKenzie, *Dictionary of the Bible* (London 1966) 760.

⁵ McKenzie aaO. 761.

⁶ *Summa Theologiae*, I, 1, 7.

⁷ G. W. F. Hegel, *Theologische Jugendschriften* (Tübingen 1907). Hier nach der engl. Übersetzung von T. M. Knox (*Early Theological Writings*), Paperback-Ausgabe (Philadelphia 1971) 88–89.

⁸ Diese Feststellung sollte nicht so verstanden werden, als hätte ich die Absicht, eine Verkürzung vorzunehmen. Es gibt noch andere Aspekte der Beziehung der Kirche zu Jesus, welche die Verwendung anderer Modelle erforderlich machen könnten. So möchte ich zum Beispiel vorbehaltlos zustimmen, wenn D. M. MacKinnon auf der unverzichtbaren Funktion von ontologischen Erwägungen in der Christologie besteht. Vgl. seinen Beitrag «Substance in Christology – a Cross-Bench View» in dem Sammelband «Christ, Faith and History», hrsg. von S. W. Sykes und J. P. Clayton (Cambridge 1972).

⁹ P. L. Berger und T. Luckmann, *The Social Construction of Reality* (New York 1966). Hier zitiert nach Penguin University edition 1971, 17.

Es geschah im Zusammenhang mit der Feier eines gemeinsamen Gottesdienstes, daß Jesus die Erinnerung des Volkes an seine Befreiung ins Gedächtnis rief, um so – mit dem Akzent auf menschlicher Freiheit – jene letztgültige Freiheit des Menschen in Gott zu proklamieren, die er mit seinem Leben und seinem Tod zeichenhaft anzeigte und vorwegnehmend verwirklichte: In der Synagoge «stand er auf, um vorzulesen, und... er fand die Stelle, wo geschrieben steht: «Der Geist des Herrn ruht auf mir... Er hat mich gesandt, Armen Frohbotschaft zu bringen, den Gefangenen Befreiung zu verkündigen und den Blinden das Augenlicht, Bedrückte in Freiheit zu entlassen»... Heute ist dieses Schriftwort vor euren Ohren erfüllt worden» (Lk 4,17–21).

¹⁰ Vgl. P. Fransen, *Unity and Confessional Statements: Bijdragen* 33 (1972) 29–30: Eine Auseinandersetzung mit neueren Entwicklungen im Denken von J. B. Metz.

¹¹ Vgl. P. L. Berger, *The Social Reality of Religion* (London 1969). Titel der amerikanischen Originalausgabe: *The Sacred Canopy*. Penguin University edition 1973, 38–60.

¹² Vgl. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*. Hier zit. nach der engl. Übersetzung von J. J. Shapiro, *Knowledge and Human Interests* (London 1972) 313. Die Stelle aus dem Anhang zur engl. Übersetzung, auf die wir uns hier beziehen, ist im deutschen Originaltext zu finden in «Technik und Wissenschaft als Ideologie» (Frankfurt 1968).

¹³ Ebd.

¹⁴ AaO. 276.

¹⁵ Vgl. E. Schillebeeckx' Bemerkungen zur Verantwortung der Kirche für das Individuum: Kritische Theorien und politisches Engagement der christlichen Gemeinde: *Concilium* 9 (1973) 253–260.

¹⁶ Vgl. P. Jaquemont, J.-P. Jossua und B. Quelquejeu, *Une Foi Exposée* (Paris 1973) 121.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

NICHOLAS LASH

geboren 1934 in Indien, 1963 ordiniert, ist Master of Arts und Doktor der Philosophie der Universität Cambridge, an der er Fellow und Dekan des St. Edmund's House ist. Er veröffentlichte Beiträge in zahlreichen Zeitschriften sowie mehrere Bücher, u. a.: (mit J. Rhymer als Herausgeber) *The Christian Priesthood* (London 1970), *Change in Focus* (London 1973).