

plena: Teología de la Liberación (Lima 1972) 216–229; Bravo F., Catao B., Comblin J., Cristología y pastoral en América Latina (Santiago-Barcelona 1965); Assmann H., Teología desde la praxis de la liberación (Salamanca 1973) 57ff; Boff L., Jesus Cristo Libertador, Vozes (Petrópolis 1972).

² Als exegetische Literatur über dieses Thema siehe Schnackenburg R., Gottes Herrschaft und Reich (Freiburg i.Br. 1961); Flender H., Die Botschaft Jesu von der Gottesherrschaft (München 1968); Knorz W., Reich Gottes. Traum, Hoffnung, Wirklichkeit (Stuttgart 1969); Bon-sirven J., Le règne de Dieu (Aubier 1957); Boff L., Jesus Cristo Libertador, aaO. 62–75.

³ Vgl. Rowley H.H., Apokalyptik. Ihre Form und Bedeutung zur biblischen Zeit (Einsiedeln 1965) 43–46; Schreiner J., Die alttestamentlich-jüdische Apokalyptik. Eine Einführung (München 1969) 195ff.

⁴ Hoffmann P., Die Versuchungsgeschichte in der Logienquelle. Zur Auseinandersetzung der Judenchristen mit dem politischen Messianismus: Biblische Zeitschrift 13 (1969) 207–223.

⁵ Ernst J., Der Nonkonformismus Jesu: Anfänge der Christologie = SBS 57 (Stuttgart 1972) 145–158.

⁶ Vgl. Comblin J., Théologie de la révolution (Paris 1970) 236.

⁷ Vgl. Assmann H., Teología desde la praxis de la liberación, aaO. 171–202.

Übersetzt von DDr. Hildebrand Pfiffner

LEONARDO BOFF

geboren 1938 in Concórdia, Franziskaner, 1964 zum Priester geweiht. Er studierte Philosophie und Theologie in Curitiba, Petrópolis und München, promovierte an der Universität München, ist Professor für systematische Theologie am Philosophisch-Theologischen Institut von Petrópolis (Rio de Janeiro) und Redaktor der «Revista Eclesiástica Brasileira». Er veröffentlichte u.a.: Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung (Paderborn 1972), Vida para além da morte (Petrópolis 1973), O destino do homem e do mundo (Petrópolis 1973).

Joseph Comblin Freiheit und Befreiung, theologische Begriffe

Die Eigenart des Christentums besteht nicht darin, von Gott oder Gottesliebe zu reden, sondern Liebe zu Gott und Liebe zum Menschen zur Koinzidenz zu bringen. Niemand hat diese Koinzidenz mit gleicher Radikalität vertreten wie Christus; ja er hat daraus wie kein anderer das Zentrum seiner Botschaft gemacht und das Licht, das sie in allen ihren Teilen verstehbar werden läßt.

Ebensowenig ist es Wesen und Eigenart des Christentums, einen «Stand der Gnade» oder «die Erhebung des Menschen in einen übernatürlichen Stand» zu verkünden. Das tun alle Religionen. Das Eigentümliche des Christentums besteht vielmehr darin, diese «Erhebung in die übernatürliche Ordnung» oder diese «Teilnahme am göttlichen Leben» mit der Erneuerung des «natürlichen» Menschen zur Koinzidenz zu bringen. Im Christentum kann der Mensch nur Kind Gottes werden, wenn er als wahrer, echter Mensch handelt. In einer und derselben Bewegung findet der Mensch sein Wesen als Mensch und erwirbt seine Teilnahme am göttlichen Leben. Niemand hat

diese Koinzidenz mit gleicher Radikalität vertreten wie das Christentum.

Nun aber neigt das menschliche Denken, wo es sich auf das Christentum richtet, dazu, zu trennen, was Christus zu einer Einheit gemacht hat. Die theologischen Systeme zeigen die Tendenz, auseinanderzunehmen, was das Evangelium vereint; damit zerstören sie eben den Gegenstand ihrer Betrachtung, den sie zu ergründen und zu untersuchen behaupten. Sie betrachten getrennt die Liebe zu Gott und die Liebe zum Menschen, die Gnade und die Freiheit. Sie lassen sich von den Methoden, die sie anzuwenden behaupten, hinreißen: das Trauerspiel aller christlichen Theologien, daß sie in der Absicht, die rationalen Methoden zu beherrschen, sich von diesen Methoden beherrschen lassen. Tatsächlich sind die rationalen Methoden so angelegt, daß sie getrennt die Liebe zu Gott oder die zwischenmenschlichen Beziehungen, die übernatürlichen Zustände oder die religiösen Botschaften und – auf der anderen Seite – die Vielfalt der weltlichen Realitäten betrachten und untersuchen. Sie sind nicht geeignet, Einheit zu denken. Im gleichen Maße, wie sie sich durch die Eigendynamik der von ihr verwendeten Techniken (Grammatik, Philosophie, Humanwissenschaften usw.) mitreißen läßt, beginnt die Theologie zu trennen und voneinander zu isolieren. Eben dadurch aber hört sie auf, im eigentlichen Sinne christlich zu sein.

Denn der spezifische Gegenstand christlicher Theologie kann nur sein, daß sie diese geheimnis-

volle Einheit von Liebe zu Gott und Liebe zum Nächsten ständig wieder aufgreift und vertieft, und zwar in all den Lebensumständen, in denen sie immer wieder in Gefahr gerät. Theologie ist in dem Maße kritisch, in dem sie alle rationalen Analysen und Konstruktionen unter das Licht dieser Einheit stellt – oder sie läßt sich hinreißen. Sie ist dazu berufen, alle Aspekte ihrer Botschaft unter das Licht der Einheit dieser beiden Lieben zu stellen. Außerhalb dieser Einheit sinken die christlichen Themen unweigerlich auf die Ebene einer Gnosis oder eines Gesetzes – im biblischen Sinne des Wortes – herab.

Das eben Gesagte ermöglicht uns zu begreifen, was in der Geschichte der Theologie hinsichtlich der Botschaft von Freiheit und Befreiung geschehen ist. Es gibt nämlich 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.

Es gibt eine theologische Tradition, die sich mit dem Studium der Freiheit im Rahmen des Problems der Beziehungen zwischen Gott und Mensch befaßt. Es geht dabei um das Problem der Gnade und der Freiheit des Menschen in der Rechtfertigung (theologischer Traktat über die Gnade). Es gibt eine andere theologische Tradition, die die Freiheit in die Vorbedingungen für das Zustandekommen einer moralischen Handlung einreihet. Eine weitere Tradition handelt von der «Freiheit der Kirche» der bürgerlichen Gesellschaft gegenüber. Und eine letzte schließlich begrenzt die Freiheit der Autorität innerhalb der Kirche gegenüber. Jede einzelne dieser Traditionen – Freiheit, Gnade; Freiheit, Zwang; Freiheit Gewalt; Freiheit und Gesetz oder Autorität – entfaltet sich nach einer je eigenen Methodologie derart, daß am Ende die Botschaft von der Freiheit nirgendwo mehr sichtbar wird: Von einer Befreiung ist nirgendwo mehr die Rede. Von dem, wovon das Evangelium spricht, spricht die Theologie nirgendwo mehr: von der Auseinandersetzung Jesu mit den Pharisäern – einem zentralen Thema seiner Botschaft –; vom Kommen des Geistes und der Freiheit, wovon der Apostel Paulus spricht; von der Wahrheit, die frei macht, wie wir bei Johannes lesen.

Und doch: diese biblische Botschaft gibt es. Sie

wird von einer lebendigen Tradition getragen, die auszudrücken die Theologen nicht vermögen. Es gibt ein Ferment der Freiheit und Befreiung des in der Gesellschaft lebenden Menschen vor allem in der Tradition des Mönchs- und Ordenslebens (das mehr als eine Askese oder Mystik, eine Idee vom Leben in Gemeinschaft ist), im gemeindlichen Leben des Mittelalters und im zeitgenössischen sozialen Katholizismus. Im Leben dieser Bewegungen ist viel mehr enthalten als das, was davon in den theologischen Darlegungen ausgesprochen worden ist. Eine wirklich kritische Theologie aber besteht gerade darin, sichtbar zu machen, was die spontanen Theologien von der Vitalität des Evangeliums nicht zum Vorschein kommen lassen, weil ihre Methoden nicht geeignet sind, es offenzulegen. Die Entfremdung der (sich selbst fremd gewordenen) Theologie offenbart sich darin, daß sie am Ende in den Befreiungsbewegungen der modernen, ja der heutigen Welt, nicht mehr das Christentum und seinen spezifischen Gegenstand erkennt. Diese Bewegungen knüpfen an keine der speziellen Problematiken der theologischen Traktate an, und es sieht aus, als gebe es für sie keinen Platz innerhalb des Christentums. Die Theologie ihrerseits aber beginnt, den Punkt der Konvergenz zu verdrängen, von dem aus sie die christliche Botschaft in ihrer historischen Entwicklung reflektieren sollte. Das fundamentale theologische Problem besteht heutzutage darin, den Ort der Synthese wiederzufinden und verzweifelt gegen alle Formen von Säkularisation zu kämpfen, die die gesamte menschliche Wirklichkeit den «Technikern» überlassen.

1. *Geschichte der Freiheit in der christlichen Theologie*

a) *Der Traktat über die Gnade.* Ein wichtiger Bereich der Theologie ist aktuell geworden mit der pelagianischen Kontroverse. Er hat in der Geschichte einen ungeheuer großen Platz eingenommen, der sich formulieren läßt in den Stichwörtern Gnade–Freiheit, Natur–Bereich des Übernatürlichen, Protestantismus, Jansenismus, Molinismus, de auxiliis, usw. Hier sind die Themenbereiche von Freiheit und Befreiung absorbiert worden. Jahrhundertlang ging es darum, die Bedingungen für die Vereinbarkeit von Gnade und Freiheit zu definieren – zweier Prinzipien der Rechtfertigung, die allem Anschein nach unvereinbar und doch beide unumgänglich waren. Wie sollte man die Freiheit zur Geltung bringen, ohne

die Gnade zu zerstören und umgekehrt? Ein großer Teil des heutigen Atheismus bewegt sich in der Fortsetzung dieser Denkrichtung. So gesehen begrenzen Gott und menschliche Freiheit einander wechselseitig auf eine ganz bestimmte Weise, oder zumindest geht es darum, den Anschein zu erwecken, als begrenzten sie einander nicht, während zugleich der Eindruck erhalten wird, daß sie einander begrenzen.

Nun ist dies aber für das Christentum nicht nur ein zweitrangiges Problem, sondern ein ganz und gar unbedeutendes, das überdies die Botschaft Jesu von der Freiheit verdunkelt. So haben sich jahrhundertlang die Theologen um eine Frage gestritten, die das Wesentliche geradezu beeinträchtigte.

Tatsächlich geht es dem Christentum darum, auf welche Weise die Gnade befreiend wirkt, wie sie Freiheit wiederherstellt und worin diese Freiheit besteht. Der Raum menschlicher Freiheit ist das Leben in der Gesellschaft. Der Mensch ist frei «zusammen mit» anderen Menschen und in seinen Beziehungen zu ihnen. Er ist frei in seinem Wirken zusammen mit ihnen an der Natur. Es geht also darum, den Zusammenhang zwischen dem Geist und dem Raum der Freiheit sichtbar zu machen. Das ist Gegenstand der christlichen Botschaft. Alles übrige ist relativ gegenstandslose philosophische Spekulation. Die Theologie hat sich auf den von den Pelagianern ausgemachten Boden lenken lassen, das heißt den der individuellen Askese und der Behauptung einer Freiheit im Alleinsein und der Rückwendung auf sich selbst. Dabei ist das pelagianische Freiheitsverständnis überhaupt nicht in Frage gestellt worden, obwohl es der christlichen Botschaft innerlich fremd war.

Überdies konzentriert diese Tradition die gesamte Auseinandersetzung auf eine formale Frage: das formale Konstitutivum des Aktes der Rechtfertigung. Die Freiheit ist eine der Vorbedingungen der Option für das Heil. Der Inhalt der Freiheit bleibt außerhalb der Fragestellung. Die Lehre von den zwei Reichen ist darin bereits nahezu impliziert. Menschliche Freiheit ist eine Eigenschaft des Menschen beim Eintritt in die übernatürliche Ordnung. Es ist keineswegs überraschend, daß diese Freiheit für die Rechtfertigung so sehr ohne jeden Zusammenhang mit den sozialen Problemen unserer Zeit schien, daß kein Mensch daran dachte, hier einen Zusammenhang herzustellen. Die Soziallehre der Kirche hat sich in einer Perspektive von sozialer Ordnung und Gerechtigkeit entwickelt, die auf einer natürlichen

Ordnung basiert, und die Rechtfertigung hat selbst auf die Bezeichnung als Befreiung verzichtet. Die biblische Botschaft von Freiheit war verschwunden: Keiner brauchte sie mehr – weshalb sollte man sie da nicht vergessen? In dieser Zeit erfolgte der Aufbruch der Befreiungsbewegungen, die nach ihrer Bestimmung suchten in dem Glauben, damit einer dem Christentum fremden historischen Vernunft zu gehorchen.

b) Die menschlichen Handlungen. Die klassische Theologie läßt die Freiheit noch unter den menschlichen Akten figurieren. Wie sollte man sonst die (für die Sünde und das Heil wesentliche) Verantwortlichkeit mit dem griechischen Intellektualismus versöhnen? Wie konnte ein glatter Widerspruch vermieden werden? Welcher Platz war der Freiheit im Prozeß des menschlichen Handelns, vom griechischen Standpunkt aus gesehen, zuzuweisen? Die Scholastik hat einen Platz für sie gefunden, hat sie aber in den Rahmen einer Problemstellung eingebaut, die in keiner Weise gestattet, die Komponenten der biblischen Botschaft von der Befreiung zu entfalten. Die verdienstvolle Handlung, wie sie von der klassischen Theologie definiert wird, bleibt ein streng individueller Akt; Freiheit ist ein Attribut des Individuums. Es wird undenkbar, sich Freiheit als Form des Lebens in Gemeinschaft zu denken. Sie ist keine Eroberung mehr, noch ein Vorgang, sondern eine gegebene Größe.

Freiheit menschlichen Handelns bleibt gleichfalls ohne Beziehung zu den Kämpfen um «politische Freiheiten». Man macht dabei keinen Unterschied zwischen der Freiheit des Sklaven und der des Herrn, gleich als enthalte die christliche Botschaft kein Wort zu diesem Thema.

Die scholastische Theologie wäre vielleicht ganz anders geworden, hätte Thomas eher Aristoteles' *Politika* kennenlernen können. Doch lernte er sie zu spät kennen, als daß eine politische Perspektive ihn hätte veranlassen können, die gesamte Problematik des Themas Mensch und Freiheit noch einmal zu entwickeln. Seine Nachfolger haben entweder nicht gewagt oder besaßen nicht die Fähigkeit, alles in einer politischen Perspektive neu aufzurollen. Hätten sie es getan, hätten sie vermutlich auf die bisher brachliegende biblische Botschaft zu diesem Thema zurückgreifen müssen.

c) Die Soziallehre. Das Thema «Freiheit der Kirche» ist klassisch seit Konstantin und entwickelt sich im Zusammenhang mit dem Kampf zwischen

den beiden Mächten, losgelöst von den übrigen Kapiteln der Theologie. Was das Leben innerhalb der Kirche anbetrifft, so steht hier das Thema Freiheit in einem Gegensatz zu dem der Autorität, und das Themenpaar Autorität-Freiheit ist in den meisten Fällen ohne Zusammenhang mit der biblischen Botschaft der Befreiung behandelt worden. Aufgrund der Wechselwirkungen zwischen dem Verhältnis Autorität und Freiheit in der Kirche und in der bürgerlichen Gesellschaft sind die Probleme politischer und sozialer Freiheiten im allgemeinen auf der Grundlage des Problempaares «Ordnung und Gerechtigkeit» angegangen worden, doch auch dabei ohne Beziehung zur biblischen Botschaft. Offenbar war diese absolut nicht zu gebrauchen.

Erst mit Maritain beginnt man gewisse Vergleiche zu ziehen zwischen christlicher Soziallehre und theologischer Botschaft des Christentums. Selbst Maritain gelingt es jedoch nicht, eine wirkliche Verbindung herzustellen. Er wahrt den Abstand zwischen den beiden Ebenen – der eines geistigen Aufstieges zu Gott durch eine «spirituelle» und spezifisch «übernatürliche» Freiheit, und der der weltlichen Kämpfe um die politischen «Freiheiten». Gott und Mitmensch bleiben auf von einander getrennten und parallel zueinander verlaufenden Ebenen, und die Berührungspunkte bleiben zweitrangig.

Kurzum: Die theologische Wissenschaft ließ sich durch die Problemstellungen und methodischen Prinzipien des platonischen Aufstiegs der Seele lenken (und die ihr nahestehenden Religionsphilosophien von der aristotelischen Metaphysik, dem Recht und der Rechtsphilosophie). Die Botschaft von der Befreiung ist erloschen. Sie hat sich aufgelöst in Gedankengänge, die im voraus programmiert waren.

2. Die biblische Botschaft

Die Kontroverse über die Hermeneutik ist gegenwärtig im Gange: Es geht darum, wie man von «Bibelwissenschaften» zu einer christlichen Theologie gelangen kann, wie man christliches Verständnis der Bibel zu gewinnen hat. Die Mehrzahl der Bibelwissenschaftler, die überhaupt wagen, an dieses Problem heranzutreten, glauben sich aus der Affäre ziehen zu können, indem sie die biblischen Themen zu einer Art religiöser Botschaft kondensieren, die sich an einen zeitlosen Bereich der Innerlichkeit wendet. Gerade diese Art Botschaft ist ohne biblisches Fundament. Das hermeneutische

Problem konzentriert sich auf die spirituelle Interpretation der Schriften. Jesu eigenes Verständnis aber läßt sich nicht in den Bereich der Zeitlosigkeit abdrängen. Es läßt sich einzig und allein in der Zeit enthüllen, das heißt in konkret menschlichen Zusammenhängen, in Phasen einer ununterbrochenen Evolution. Die Bibel zielt nicht auf einen geschichtslosen Bereich des Menschen, sondern gerade auf die Art und Weise, wie der Mensch sich zu Seinesgleichen und zur Natur in Beziehung setzt. Sie zielt geradezu auf die Art und Weise, wie Geschichte gestaltet wird, sie spricht die historische Verantwortlichkeit des Menschen an.

Würden die aktuelle menschliche Situation und der konkrete Lauf der Geschichte zugunsten einer rein wissenschaftlichen Rationalität aufgegeben, müßte das Christentum seinen Sinn verlieren. Es sollte unbedingt anerkannt werden, daß die Sprache der Bibel vorwissenschaftlich ist. Man müßte ihre Bedeutung auf den Hintergrund zurückführen, den die Wissenschaft noch nicht zu assimilieren vermocht hat. Tatsächlich impliziert der Gottesglaube, wie er in der Bibel zum Ausdruck gebracht wird, daß es über allen wissenschaftlichen Spezialisierungen, über aller wissenschaftlichen «Rationalität» ein Verständnis des Menschen in seinem grundlegendsten Wesen gibt, das auch den schlichten Gemütern zugänglich ist. Es gibt eine Ebene grundlegender Evidenz oder an die Wurzeln reichender Erfassung, die nur eine Schlichtheit der Betrachtungsweise erreichen kann. Biblische Sprache ist Sprache des schlichten Menschen, der nicht Spezialist ist, der zu einer Einsicht über den Menschen und sein Geschick und seine Bestimmung gelangt, die keine Wissenschaft zu ersetzen vermag. Die Bibel steht auf der Voraussetzung, daß Geschick und Bestimmung des Menschen nicht den Spezialisten anvertraut werden können, daß es vielmehr Sache des ganzen Menschen ist, es zu denken und anzunehmen. Aus diesem Grund bezieht sich die biblische Botschaft auch auf alle menschlichen Probleme in allen ihren Implikationen und ihrem gesamten Umfang, einschließlich der Probleme, die auch von wissenschaftlicher Rationalität behandelt werden, wenn gleich auf einer völlig anderen Ebene. Hermeneutik besteht eben darin, gerade diese Ebene ausfindig zu machen und zu markieren.

Die biblische Botschaft von der Freiheit findet sich keineswegs allein in den Texten, die ausdrücklich von der Freiheit sprechen. Es gilt, zunächst von dem allgemeinen Kontext des Gottesvolkes auszugehen und von allen Themen, die dazu in

Beziehung stehen: Bund, bürgerlich-politische Gemeinde, Gerechtigkeit, Macht, Herrschaft.

Man wird der Bedeutung dieser Themen nicht gerecht, wenn man sich damit begnügt, sie einer Kirche zuzuweisen, die man als eine religiöse Sekte oder Institution ansieht. Das Judentum reduziert dieses Gottesvolk auf die Synagoge, die Gnosis auf eine Sekte von Eingeweihten. In Wirklichkeit umreißen diese Themen eine neue Art des Menschseins, eine Anthropologie, die ebenso sehr die heutigen Anthropologien kritisiert wie die vergangenen. Der Mensch der Bibel steht in der Öffentlichkeit und ist sozial. Gleich Jesus lebt er sein Leben im Hinblick und in Bezogenheit auf die andern oder die Gesamtheit der Menschen. Das Volk der Bibel steht in einer kollektiven Verantwortlichkeit. Und die Freiheit besteht eben in dieser Verantwortlichkeit des einen für den andern, bei der jeder verantwortlich ist für alle und für die Entfaltung dieser kollektiven Verantwortlichkeit selbst. Der biblische Mensch bestreitet die Trennung vom öffentlichen Leben, das die Domäne einer Klasse oder einer zur Regierung oder Herrschaftsausübung bestimmten Kaste wäre, und der Masse der auf ein Privatleben beschränkten Individuen. Volk ist eine Form von Gemeinschaftsleben, und Gott ist Zeuge und Garant dieser Art von Gemeinschaftsleben. Man kann nicht zugleich den wahren Gott anerkennen und den sozialen Bund zerreißen, den er garantiert.

Gewiß neigen die «Wissenschaften» dazu, den mythischen Charakter dieses Verständnisses von Volk bloßzulegen. Sie haben die Tendenz, das soziale Leben auseinanderzunehmen und jeden einzelnen Bereich irgendwelchen Spezialisten zu übertragen: Wirtschaftlern, Ingenieuren, Politologen usw. Besteht aber Christentum nicht darin, biblische Sprache wieder wirksam werden zu lassen, indem es dem «gemeinen Menschen» das Wort erteilt, dem schlichten und armen Träger der Botschaft der Freiheit, so büßt es Wesen und Bestand ein. Entweder beseelt es die Bewegungen der Armen, die die Spezialisten beurteilen und kontrollieren, oder es verliert seinen Gehalt und wird leer.

Ebensowenig lassen sich die Themen, die sich auf materielle Güter beziehen – auf Geld, Armut, Reichtum, Akkumulation usw. –, wie auch die Themen der Bergpredigt, auf reine Intentionen oder innere Dispositionen reduzieren. Sie umreißen eine Art von Beziehung zwischen Menschen und Natur. Ja, es sind die Grundsätze einer Kultur und Zivilisation, in der das Verhältnis des Menschen

zu den Dingen nicht Quelle zwischenmenschlicher Konflikte ist, sondern Basis für ein Sein zusammen mit den andern. Die Unvereinbarkeit von Dienst Gottes und Dienst des Geldes ist ein Grundsatz, der die grundlegenden Strukturen einer ganzen Zivilisation in Frage stellt. Die Bibel interpretieren besteht darin, aus ihren Themen das Licht herauszuholen, das die Grundlagen unserer Zeit erhellen kann. Ebensowenig kann man die Bergpredigt auf ein für ein paar Spezialisten gedachtes asketisches Programm reduzieren: Wir haben in ihr ein Wort vor uns, das sich an die gesamte Menschheit richtet und ebensogut Gültigkeit besitzt für Wirtschaftler, Ingenieure und Planer wie für alle verantwortlichen Menschen.

In diesem Kontext müssen wir die paulinische Botschaft lesen, die ausdrücklich und thematisch von der Freiheit handelt. Es ist nicht möglich, hier in kurzen Zügen die Lehre der Freiheit von Sünde, von Gesetz und von Tod, sowie von den «principes» oder «Mächten» dieser Welt zu entwerfen. Doch sollte man ganz klar herausstellen, daß die Freiheit, wie Paulus sie versteht, keineswegs rein innere Freiheit der Losgelöstheit von allem materiellen Leben ist. Es ist also nicht die Rede von der leeren Verfügbarkeit dessen, der von nichts mehr gebunden ist, wie in der östlichen Spiritualität.

Frei ist der Mensch, der unter dem Antrieb des Geistes lebt und Früchte des Geistes hervorbringt. Frei sein heißt mit den andern sein, in neue, von der Liebe bestimmte menschliche Beziehungen eintreten. Der konkrete Inhalt von Freiheit ist das Verhältnis füreinander Geöffnetseins und einander Dienens unter Menschen. Es gibt keine Freiheit für den Menschen allein. Die abendländische Kultur hat seit der Renaissance ein Ideal individueller Freiheit entwickelt, das in der Selbstbehauptung des isoliert gesehenen und autonomen Individuums besteht: eine Freiheit des «Conquistador». Aber herrschen ist noch nicht frei sein, sondern vielmehr gefesselt sein durch die Leidenschaft zu herrschen und die Unfähigkeit zu lieben, das heißt mit anderen Worten: durch die Unfähigkeit, Mensch zu sein. Befreiung gibt es einzig und allein in der neuen Weise des gemeinsamen Lebens, die zugleich eine neue Beziehung zwischen Mensch und Natur sein sollte. Sünde ist Verweigerung des Bundes und Suchen von Heil in und an sich. Dabei ist das Streben nach Freiheit durch Herrschaftsausübung das Gesetz. Tod ist der Zustand des sich selbst überlassenen Menschen, und Leben vollzieht sich in dem in Jesus Christus zur Einheit gewordenen Volk. Die Mächte dieser

Welt geben vor, den Menschen zu retten, ohne ihn zu befreien, und stützen sich dabei auf seine Angst. Die Befreiung geht aus von dem Geist, der über den ganzen Menschen ausgegossen ist, damit ein neuer Mensch geboren wird, und der Geist läßt einen sozialen Menschen geboren werden, Menschen im gegenseitigen Dienen, den Menschen, der in der Öffentlichkeit steht oder politisch lebt, der in einer vollkommenen Gegenseitigkeit sein Leben führt: Die Unterscheidung zwischen privat und öffentlich, Individuellem und Kollektivem ist in dem neuen Bund angefochten. Die Exegese kann nicht in einer Auflösung dieser Botschaft bestehen und sich dabei des Vorwandes bedienen, die sozialen Probleme unsrer Zeit seien derart komplex, daß allein Spezialisten berechtigt seien, sie anzugehen.

Die johanneische Lehre von der Befreiung beleuchtet dieselbe Botschaft. Sie stellt sich in den Kontext der Auseinandersetzung Jesu mit den Juden hinein (Kap. 8). Die Juden glaubten sich frei und waren in Wirklichkeit Sklaven. Sie hatten aus dem Wort Gottes ein System gemacht, in das sie sich eingeschlossen hatten. Sie wollten daraus einen Besitz machen, doch waren sie eingeschlossen in diesen Besitz. So sind sie nicht nur dem Tod verfallen, sie gehören vielmehr dem Tod derart, daß er das Werkzeug geworden ist, mit dessen Hilfe sie glauben, sich retten zu können. Sie sind Sklaven des Todes geworden. Sie fühlten sich verpflichtet, Jesus zu töten, um sich selbst zu retten. Sie haben erkannt, daß Jesus eine Bedrohung für ihr geschlossenes System darstellte. Sie wollten sich nicht für die übrige Welt öffnen und ihr Privileg verlieren. Befreiung dagegen besteht darin, sich dem Geist aufzuschließen und damit einer allumfassenden Liebe in Christus, durch ihn und wie er. Es gibt nur eine Freiheit in der Anerkennung der Einheit, wie sie in Kapitel 17 dargestellt ist. Es gibt kein Leben außer in jener neuen Weise des «Mit-Seins».

Kurzum: Befreiung ist das Kommen jenes Volkes, in dem es keinen Unterschied mehr gibt zwischen Herren und Sklaven, zwischen Mann und Frau, zwischen Gebildeten und Ungebildeten, zwischen Reichen und Armen, in dem vielmehr die Beziehungen zwischen Mensch und Natur nicht mehr das abgeschlossene Feld brudermörderischer Kämpfe bilden, in dessen Raum die Menschen die Waffen schmieden, die ihnen erlauben, ihresgleichen zu beherrschen.

Wie vermag diese Ankündigung und Verkündigung des Gottesreiches der Welt von heute Licht

zu bringen? Das ist das Problem der Kirche von heute und somit ihrer Theologie. Die Kirche existiert nicht für sich selbst, sondern eben dazu, dieses Licht der Welt gegenwärtig zu setzen.

3. Aspekte der Befreiung

Die herrschenden Nationen zeigen heutzutage die Tendenz, sich auf die «Techniker» zu verlassen. Die «Techniken» garantieren ihnen manche Vorteile, und sie fürchten, daß jedes Infragestellen der von Spezialisten ausgearbeiteten Pläne nachteilige Folgen für ihr materielles Wachstum habe. Die Erpressung durch die Spezialisten lähmt die Kirchen. Die Christen fühlen sich bar aller Argumente, um die Grundlagen einer Zivilisation in Frage zu stellen, die scheinbar von selbst läuft und das um so besser, je weniger die Menschen selbst eingreifen. Wenn es ein allgemeines Unbehagen an dieser Zivilisation gibt, so wagen die Institutionen dennoch nicht, tätig zu werden. Die Menschen nehmen es hin, Werkzeuge einer Zivilisation zu sein, von der sie kaum eine Ahnung haben, wohin sie sie führt. Die Christen vermuten, sie werde sie von den Motiven des Evangeliums wegführen. Doch hier wie stets erweist sich die Wahrheit des Evangeliums: Es ist schwierig für einen Reichen, von seinem Reichtum abzusehen, um sich dem Problem des Lebens zu stellen; er ist Gefangener seines Besitzes. Die grundlegenden politischen Probleme werden den Technikern überlassen, also gerade denen, die aufgrund ihrer Spezialisierung nicht in der Lage sind, diese Probleme zu sehen: Wirtschaftlern, Militärs, Politikern ...

Die schlichten und grundlegenden Fragen werden in den Nationen der Dritten Welt gedacht. Sie werden dort gelebt in ihrer ganzen Schärfe und Härte; die Armen haben kein Eigentum zu verteidigen. Hier wird das Unbehagen an der heutigen Zivilisation in einer Weise evident, daß es kein Mittel gibt, es zu verbergen; und hier nun zeigen die Techniker ihre Grenzen. Daraus erwachsen die Versuche der Vertreter einer «Theologie der Befreiung».

Diese Versuche indessen verlaufen nicht ohne Schwierigkeiten. Denn sie sind diversen Illusionen ausgesetzt. Die erste ist die einer Flucht in die Vergangenheit: Die einfachste Art, Befreiung zu verstehen, ist die reine und uneingeschränkte Verwerfung aller Strukturen und aller Verbindungen mit der herrschenden Zivilisation. Man ist unter sich, jedoch in der Armut eines vor-technischen Zeitalters. Das ist eine sehr alte Illusion, die wir

schon bei den Armen unter den Christen finden. Sie besteht darin, sich an archaische Strukturen zu klammern, die «menschlicher» gedacht werden als die einer modernen Welt, in der die Techniken strengere Verhältnisse von Beherrschung und Versklavung begünstigen.

Eine weitere Illusion ist die einer Flucht in die Zukunft, also in die Utopie. Doch haben die Christen nicht die Aufgabe, Utopien zu nähren, die der Zusammenstoß mit der Wirklichkeit früher oder später zum Widerruf zwingt. In Lateinamerika haben mehrere christliche Bewegungen diese Versuchung der Utopie kennengelernt (Brasilien und Chile zum Beispiel), und in allen Fällen war das Erwachen hart.

Spontan nimmt das Christentum eine messianische Haltung ein, wenn es in den armen Ländern seine Prinzipien auf das soziale Leben anwendet. Die biblischen Motive wecken eine Hoffnung auf unmittelbare Verwirklichung. Die mangelnde Kenntnis des politischen Lebens und der Geschichte, wie sie wirklich sind, führt zu einem Gebaren, das den Anschein erweckt, als beginne das Reich Gottes wirklich Gestalt zu gewinnen am Horizont einer nahen Zukunft. Man tritt mit großer Begeisterung in «die Geschichte» ein, als gebe es eine Handlungsweise, an deren Ende die «Befreiung» steht. In Lateinamerika wird selbst der Marxismus wie ein Messianismus gelebt – erst recht natürlich die politischen Bewegungen christlicher Inspiration. Die Themen des Exodus, die messianischen Prophetien scheinen das Kommen eines neuen Volkes anzukündigen, und dieses Volk ist die von ihren Ketten befreite unterdrückte Welt. Unter den Armen und Unterdrückten wird von jeher die Bibel in messianischem Verständnis gelesen. Wie sollte es in unseren Tagen anders damit sein? Ist nicht Jesus selbst in einem messianischen Sinne verstanden worden? Das Problem der Theologie der Befreiung ist es nun, vom Stadium des Messianismus – einer Ideologie der spontanen Praxis christlicher Bewegungen – zum Christentum vorzustoßen, das heißt zum historischen Realismus und zum «Mysterium» des Reiches Gottes.

Wenn sie den politischen Weg betreten, sehen sich die Länder der Dritten Welt augenblicklich einem Dilemma gegenüber, das das spezifische Dilemma aller christlichen Bewegungen ist: Nationalismus oder Revolution. Die Ideologien der Dritten Welt scheinen die Sendung zu haben, dieses Dilemma zu verbergen, indem sie Systeme von Ideen entwerfen, die unter dem Sammelnamen «nationale Revolution» zusammengefaßt sind. Die

Wirklichkeit indessen dementiert die Homogenitätsansprüche derartiger Ideologien. Tatsächlich nämlich besteht dieses Dilemma nach wie vor: entweder den Weg zur Freiheit suchen über die nationale Souveränität, die nationale Macht, die Imitation der westlichen Gesellschaft durch Rückgriff auf dieselben Mittel wie diese (und wie lassen sich derartige Assimilationen an das westliche Modell verhindern, wenn ein Volk Herr des eigenen Geschickes sein will?), das heißt unter anderem, daß man, da doch die westliche Gesellschaft Werk einer die Technik verwaltenden und handhabenden Bourgeoisie ist, die nationale Freiheit dadurch sucht, daß man – gegebenenfalls unter dem Deckmantel einer sozialistischen oder verwandten Ideologie (eine äußerste List der Geschichte!) – eine nationale Bourgeoisie bildet und entwickelt – oder aber ein neues Gesellschaftsmodell sucht, indem man ganz oder teilweise die Machtinstrumente der modernen Gesellschaft verwirft und dabei Gefahr läuft, am Rande der Weltgeschichte zu bleiben. Wie soll man denn wissen, ob ein neues Modell der Gesellschaft nicht eine Prophetie für kommende Zeiten bildet oder ein Scheitern der Evolution darstellt? Die gegenwärtigen Diskussionen unter den Marxisten zeigen, daß es bisher keine Ideologie gibt, die für sich in Anspruch nehmen kann, dieses Dilemmas Herr geworden zu sein. Nationale Macht ist Vorbedingung, damit ein Volk sein eigenes Geschick in die Hand nehmen kann. Aber sie kettet es an technische Notwendigkeiten, die für seinen Aufbau unerläßlich sind; sie liefert sie – noch viel wehrloser als die alten Völker – den Ambitionen und den Herrschaftsansprüchen der neuen Bourgeoisien aus (der zivilen und vor allem der militärischen). Die Freiheit wird gesucht bei einer neuen Weise des Gemeinschaftslebens und einer Unterordnung der Techniken unter ein neues Modell sozialer Beziehungen. Aber wie soll man diese Techniken in die Hand bekommen, wenn ihre Struktur und ihr Funktionieren von Zentren aus gelenkt werden, die in den beherrschenden Ländern liegen?

Dasselbe Dilemma stellt sich auf allen Ebenen des sozialen Lebens. Es stellt sich auf der Ebene der Produktion materieller Güter wie der Arbeit. Die Produktionstechniken sind keineswegs moralisch unschuldig oder sozial gesehen indifferent. Jedes System tendiert dahin, diesen oder jenen Typ von sozialen Beziehungen, diese oder jene Form von Abhängigkeit oder Herrschaft einzuführen oder zu erhalten. Die Enttäuschungen über

die sozialistischen Versuche haben gezeigt, daß es keine Ebene technischer Entwicklung gibt, die mit Notwendigkeit zwischenmenschliche Beziehungen mit sich bringt, die dem Begriff der Freiheit entsprechen. Um eine gewisse Freiheit zu retten oder zu erobern, muß man der Technik und der Wirtschaftswissenschaft gegenüber Stellung beziehen und ihnen die Autonomie verweigern, Auswahl zu treffen und Orientierung zu geben. Ja, es gibt schlechterdings keine Freiheit außer in dieser Aktion zur Beherrschung der Ausübung der Techniken.

Auf der Ebene des Handelns des Menschen am Menschen taucht das Dilemma der Politik im engeren Sinne auf: bei der Ausübung der Macht. Auch hier hat die sozialistische Erfahrung gezeigt, daß es keine «unschuldige» Macht gibt. Jede Macht tendiert kraft der ihr innewohnenden Dynamik zur Entwicklung von Herrschaftsbeziehungen, sobald sie sich selbst überlassen ist. Es gibt keine soziale Wandlung ohne Eingreifen der politischen Macht, aber ein von der Staatsgewalt errichteter Sozialismus stellt – gleich wie er sich nennen mag – immer ein System von Herrschaftsausübung dar. Eine Freiheit ist nur möglich bei Kontrolle und Begrenzung der Macht durch die Bürger und besondere Zusammenschlüsse. Der proletarische Staat ist ein Mythos, der nur dazu dient, das Aufkommen einer neuen Bourgeoisie und eines neuen Kapitalismus zu verheimlichen, wie es die Entwicklung der osteuropäischen Länder zeigt, die sich immer mehr auf eine Neuentdeckung der Vorteile des Kapitalismus zu bewegen.

Und schließlich dient jede Kultur, das heißt alle Systeme von Sprache und Kommunikation unter den Menschen auch zur Verstärkung der wirtschaftlichen und politischen Herrschaftsstruktu-

ren. Das wird immer deutlicher in den Ländern der Dritten Welt. Es gibt keine Form von Sprache, kein Kommunikationsmittel, das nicht kritisiert, ausgerichtet und diszipliniert werden müßte, wenn man verhindern will, daß dieses Mittel nicht selbst zur Kultur wird und die Menschen seinen technischen Erfordernissen unterordnet. Und dennoch ist Sprache das Band und somit Freiheit.

In dem Maße, in dem die Befreiung denen anvertraut wird, die Bescheid wissen – den Technikern –, wird sie immer Maske einer Herrschaftsausübung bleiben. Ebensowenig gibt es eine globale Praxis der Befreiung, aus der sich eine Wissenschaft oder eine globale Theorie entwickeln ließe. Es gibt menschliche Verantwortlichkeit, eine ständige Konfrontation mit Mitteln und Zielen, Zielen, die von Menschen schlechthin verfochten werden, von den Menschen, deren Blick rein ist und denen das Reich Gottes verheißen ist, auf der einen Seite, und die gesamten Wissenschaften und Techniken auf der anderen Seite. Aus diesem Grund ist die Botschaft Jesu Christi, die Stimme der einfach menschlichen Menschen ist, immer noch von hoher Aktualität und wird es immer sein. Das gilt vor allem für die unter fremder Herrschaft stehenden Länder, deren Sendung unabdingbar ist und deren Wege mit Schlingen und Fallen verstellt sind.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JOSEPH COMBLIN

geboren am 22. März 1923 in Brüssel, 1947 zum Priester geweiht. Er ist Doktor der Theologie, wurde 1972 aus Brasilien ausgewiesen, nachdem er sieben Jahre lang in Recife Theologie doziert hatte, ist gegenwärtig Dozent an der Katholischen Universität von Chile (Talca) und Professor an der Katholischen Universität Löwen. Er veröffentlichte u. a.: *Théologie de la Ville* (Paris 1968), *Théologie de la révolution* (Paris 1970).