

Freiheit und Befreiung

Die anthropologische Vision der Instruktion »Libertatis conscientia«

Von Joseph Kardinal Ratzinger

Das öffentliche Gespräch um die neue Instruktion über christliche Freiheit und Befreiung hat sich bisher fast ausschließlich auf deren fünftes Kapitel beschränkt, das von den Prinzipien katholischer Soziallehre her Grundlinien für eine christliche Praxis der Befreiung im politischen und sozialen Bereich entwirft. Das war nicht anders zu erwarten, nachdem die Alternative zu den vom Lehramt abgelehnten Formen marxistisch inspirierter Befreiungspraktiken bisher wenig deutlich geworden war; es ist auch insofern ganz normal, als in Zeitungskomentaren leichter Formen politischer Praxis zu diskutieren, als philosophische und theologische Grundfragen darzustellen sind. Aber diese Ausblendung des anthropologischen Fundaments hat doch wohl auch tiefere Gründe. Sie kommen zum Beispiel zum Vorschein in der kritisch gemeinten Anmerkung eines Journalisten, die Kongregation habe sich dafür entschieden, das Problem der Freiheit nicht in einer historischen, sondern in einer ethischen Perspektive zu behandeln. Dabei wird offenbar »ethisch« im stillen mit individualistisch und auch mit idealistisch gleichgesetzt: Man sieht in einer »ethischen« Behandlung eine Reduktion auf Appelle an den guten Willen des einzelnen und auf theologische Spekulationen. Die letzteren betrachtet man als »idealistisch«, d. h. als wirklichkeitslos; man kann sie übergehen, weil sie ohne konkrete Folgen sind. Die ethischen Appelle aber sieht man gleichfalls als kraftlos an; sie scheinen ohne soziale oder politische Bedeutung zu sein. Hinter einer solchen Auffassung verbirgt sich die Überzeugung, daß das Tun des Menschen letztlich nicht von seiner sittlichen Freiheit bestimmt wird, sondern von ökonomischen und sozialen Naturgesetzen, die man auch kurz die Gesetze der »Geschichte« nennt. Wer so denkt, will das Ethische deswegen meistens keineswegs ganz abschaffen. Aber es bleibt auf den Bereich des »Subjektiven« beschränkt, dessen Ort in der Wirklichkeit man nicht genau festlegen kann: Für das private Leben mag es nützlich und erwünscht sein; für das öffentliche aber hat es nichts zu sagen.

I. DIE FRAGE NACH DER GRUNDKONZEPTION VON FREIHEIT

1. *Ethos und Geschichte*

Dem in der eben beschriebenen Weise gefaßten »Ethischen« tritt das »Geschichtliche« als eine Art Zauberformel gegenüber: Nur wer »geschichtlich« denke, komme den menschlichen Dingen auf den Grund, denn alle

Wirklichkeit sei ihrem Wesen nach »Geschichte«. Häufig bleibt ziemlich undeutlich, was man dabei eigentlich mit »Geschichte« meint. Evolutionistische Ideen, hegelianische Einflüsse, marxistisches Gedankengut und humanwissenschaftliche Beobachtungen sind da zu einem nicht leicht zu definierenden Vorstellungsgefüge verschmolzen. Die ganze Geschichte erscheint als ein Prozeß fortschreitender Befreiungen, dessen Mechanismus wir langsam erklären und damit auch selbst steuern können. Hier tut sich eine faszinierende Verheißung auf: Der Mensch kann selbst zum Ingenieur seiner Geschichte werden. Er braucht nicht mehr auf das allzeit Unsichere und Zerbrechliche seines guten Willens und seiner moralischen Entscheidungen zu setzen. Er blickt nun in das innere Gewebe der Freiheitsprozesse hinein und kann die Bedingungen schaffen, in denen der Wille von selber gut ist, so wie wir bisher in Bedingungen leben, in denen er wie von selber schlecht ist. Man kann die ethischen Bemühungen überflüssig machen, indem man die Geschichte selbst steuert. Der Vorwurf, die Instruktion habe statt einer »geschichtlichen« eine »ethische« Perspektive gewählt, besagt also, sie habe sich aus dem Bereich geschichtsverändernden Handelns in den Raum theologischer Träume und mehr oder weniger wirkungsloser Appelle zu ethischem Verhalten zurückgezogen.

Richtig ist aber genau das Gegenteil: Die beiden Instruktionen zusammen haben den Mythos des Freiheitsprozesses entmythologisiert und die Frage in einem rationalen Kontext neu gestellt; nur deshalb konnten sie auch zu besseren praktischen Vorschlägen kommen, die diese neue Erörterung der Grundlagenfragen voraussetzen. So ist es trotzdem ein gutes Zeichen, daß dieses praktische Kapitel mit so viel Interesse gelesen wird. Noch vor kurzem wurde von katholischer Soziallehre als einer Ideologie der Mittelklasse und als bloßem »Reformismus« nur verächtlich gesprochen. Man behauptete, es gebe nur die Alternative Kapitalismus oder Revolution, und nur die Revolution verheiße einen neuen Menschen und eine neue Gesellschaft, weil nur sie den Gesetzen der voranschreitenden Geschichte entspreche. Wie der neue Mensch zustande kommen soll, wie die neue Gesellschaft funktioniert, das brauchte man dann gar nicht mehr auszudenken, weil die Gesetze der Geschichte selbst das Ihrige tun sollten. Heute, nach so vielen gescheiterten Versuchen, erlischt allmählich der Glaube an das Mirakel der aus dem dialektischen Sprung der Revolution von selbst hervortretenden neuen Gesellschaft. Langsam wird sichtbar, daß wir Alternativen benötigen, rationale Schritte, in denen das Mögliche getan und nicht das Unmögliche mit einer nebulösen Philosophie beschworen wird. Es wird sichtbar, daß die »Naturgesetze« der Freiheit ein Widerspruch in sich selber sind. Eine Freiheit, die durch historische Notwendigkeiten hervorgebracht und insofern dem Menschen von außen aufgestülpt wird, ist keine Freiheit. Umgekehrt kann es innerhalb der menschlichen Geschichte niemals eine endgültig

stabile, unumkehrbare Gesellschaftsordnung geben, weil der Mensch frei bleibt und daher auch die Freiheit behält, Gutes zu Negativem zu verändern. Würde ihm diese Freiheit von irgendeiner Gesellschaft endgültig genommen, so wäre diese Gesellschaft die absolute Tyrannei und damit gerade keine gut geordnete Gesellschaft.¹

Nun, der Mythos einer notwendigen und zugleich lenkbaren Entwicklung aller Geschichte zur Freiheit hin beginnt sich allmählich aufzulösen. Es wird sichtbar, daß seine Perspektive gerade keine »geschichtliche« Perspektive ist, denn die reale Geschichte widerlegt ihn ununterbrochen. Er kann nur durch das strikte Absehen von der realen Geschichte weitertradiert werden. Insofern ist die »ethische« Perspektive gerade die wirklich geschichtliche und realistische, die unseren konkreten Erfahrungen Rechnung trägt. Aber die Frage bleibt: Wie sieht die christliche Alternative näherhin aus? Daß es praktische Alternativen gibt, hat das fünfte Kapitel der Instruktion in großen Zügen überzeugend angedeutet. Aber die praktischen Alternativen wären bloßer, kleinherziger Pragmatismus, wenn nicht auch sie auf einer Vision des Menschen und seiner Geschichte beruhten, die mehr ist als theologische Spekulation und als Appell an den guten Willen des einzelnen. Die praktischen Alternativen sind auch deshalb bisher so ungenügend formuliert worden und vielfach ohne politischen Widerhall geblieben, weil die Christen kein Zutrauen zu ihrer eigenen Vision der Wirklichkeit haben. In ihrer privaten Frömmigkeit halten sie den Glauben fest, aber daß er dem Menschen im ganzen etwas zu sagen habe, eine Vision seiner Zukunft und seiner Geschichte sei, das wagen sie nicht anzunehmen. Von Erbsünde bis zur Erlösung kommt ihnen das ganze überlieferte Gebäude viel zu irrational und zu unwirklich vor, als daß sie es ins öffentliche Gespräch zu bringen wagten. So lassen heute nicht nur nichtchristliche Leser die ersten vier Kapitel der Instruktion als unerheblich beiseite, vor allem die Christen selber tun es. Sie meinen, Theologie sei nur eine interne Sache; eine Glaubensbehörde könne ja wohl nicht anders, als auch so eine theologische Grundlegung vorschieben, aber von einem öffentlichen und geschichtlichen Interesse könne sie wohl nicht sein. Weil die Christen so klein-gläubig sind, wird die Suche nach neuen Mythen weitergehen. Eine Vision ohne Praxis ist ungenügend, aber umgekehrt wäre eine Praxis, die nicht auf einer zusammenhängenden Sicht des Menschen und seiner Geschichte beruht, bodenlos – ein äußerliches System von Regeln, mit dem man der Größe der Frage nicht genügen kann. Deshalb bilden die fünf Kapitel der Instruktion und die beiden Instruktionen zusammen eine unlösliche Einheit, die man nur versteht, wenn man sie als Zusammenhang liest und bedenkt. Es geht darum, Christentum in seiner

1 Vgl. zur Analyse der hier angesprochenen Strömungen etwa G. Rohrmoser, *Zeitzeichen. Bilanz einer Ära.* Stuttgart 1977.

Ganzheit als Alternative zu den Befreiungsmythologien der Gegenwart verstehen und leben zu lernen.

2. Anarchie und Bindung

Wenn man in diesem Sinn das Dokument liest, wird man schnell erkennen, daß es weit mehr ist als ein mit theologischen Spekulationen garnierter Appell an den guten Willen des einzelnen. Hinter der falsch formulierten und falsch gedachten Gegenüberstellung von ethischer und geschichtlicher Perspektive verbergen sich zwei gegensätzliche Konzeptionen von Geschichte und Freiheit, zwischen denen wir zu wählen haben. Die beiden Dokumente klären diese Alternative, vor der die Menschheit heute steht, und begründen eine Option, ohne deren Verständnis man am Eigentlichen des Textes vorbeigeht. Ich versuche, diese Alternative von einigen ihrer Grundelemente her deutlich zu machen. Was erwartet sich der Durchschnittsmensch von heute, wenn er nach Freiheit und Befreiung ruft? Ungefähr das, was Marx als Vision voller Freiheit angegeben hat: » . . . morgens zu jagen, nachmittags zu fischen . . . nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe . . .«² Unter Freiheit versteht man heute im allgemeinen die Möglichkeit, alles zu tun, was man will, und nur das zu tun, was man selber möchte. Freiheit – so verstanden – ist Beliebigkeit. Wir können auch sagen: Das Zielbild, an dem sich heute Befreiungsideologien im allgemeinen messen, ist die Anarchie. Freiheit wäre nach dieser Vision dann vollständig, wenn es überhaupt keine Herrschaft gäbe, keine Bindung an andere oder an anderes, sondern nur noch die unbeschränkte Beliebigkeit jedes einzelnen, dem immer alles zur Verfügung steht, was er will, und der immer alles kann, was er möchte. Befreiung besteht in dieser Sicht im Abwerfen von Bindungen. Jede Bindung erscheint als Fessel, die die Freiheit einengt; jede beseitigte Bindung wird zu einem Fortschritt an Freiheit. Es ist klar, daß in einer solchen Sicht Familie, Kirche, Moral, Gott als Gegensätze zur Freiheit erscheinen müssen. Gott bindet den Menschen; Moral ist eine Grundform, in der sich die Bindung an ihn ausdrückt. Kirche und Familie sind Gestalten, in denen diese Bindung zu konkreter sozialer Form wird. Auch der Staat, als »Herrschaft von Menschen über Menschen« deklariert, wird Gegenspieler der Freiheit. Das Verhältnis zur Gewalt ändert sich damit notwendigerweise. Bisher erschien staatliche Gewalt, die im Dienst des Rechts steht und sich gegen die rechtsbrechende Willkür zugunsten des gemeinsamen Rechtes richtet, als positiv, eben weil Schutz des Rechts gegen Willkür, Schutz des einzelnen gegen die Zerstörung der Gemeinsamkeit. Nun sieht es plötzlich umgekehrt aus: Recht erscheint als ein Mittel, Bindungen und damit Unfreiheit aufrechtzuerhalten – »law and

² Marx-Engels-Werke (Berlin-Ost 1967-1974) III 33; vgl. K. Löw, Warum fasziniert der Kommunismus? Köln 1980, S. 64f.

order« werden zu Negativbegriffen. Gewalt im Dienst des Rechts ist daher Macht der Unterdrückung, während Gewalt gegen die staatliche Rechtsordnung Kampf für Befreiung und Freiheit, also positiv ist. Das gleiche gilt in bezug auf die Moral: Der Ausbruch aus ihr wird nun das eigentlich »Moralische«. In dem neuen Moralismus der Gegenmoral gilt nur noch *eine* Regel: Gut ist alles, was der Zerstörung von Bindungen und so dem Kampf für die Freiheit dient; schlecht ist alles, was Bindungen konserviert. Hinter alledem steht ein im letzten durchaus »theologisch« zu nennendes Programm: Gott wird nicht mehr als eine dem Menschen gegenüberstehende Wirklichkeit anerkannt, aber der Mensch selbst möchte so werden, wie er sich vorstellt, daß eine Gottheit wäre, wenn es sie gäbe: schrankenlos frei, von keiner Grenze eingeengt. Er möchte »werden wie Gott«. Jesus kann in diesem Zusammenhang seinen Platz behalten als revolutionäre Symbolgestalt, d. h.: Jesus wird – wie damals – durch Barabbas ersetzt, der ja auch den Namen Jesus trug.³

Nun ist nicht alles falsch, was im einzelnen in dieser Vision gewollt wird: Ein reiner Irrtum, ohne jede Beimischung von Wahrheit, könnte unter Menschen auf längere Sicht niemals wirksam werden. Es gibt ungerechte Gesetze; es gibt schlechte staatliche Herrschaft, gegen die Widerstand geboten ist. Offiziell normiertes Recht kann Unrecht sein und Gewalt, die dem Recht dienen sollte, kann daher Unrechtsgewalt werden. Mehr noch: »werden wie Gott« ist dem nach Gottes Bild geschaffenen Menschen – richtig verstanden – wesentlich. Obwohl also im Grundansatz wie in den Einzelheiten Wahrheiten verborgen sind, ist die Vision als ganze Verzerrung von Wahrheit und damit auch Verzerrung von Freiheit. Eine Praxis von Befreiung, deren geheimer Maßstab die Anarchie ist, ist in Wirklichkeit eine Praxis der Versklavung, weil Anarchie gegen die Wahrheit des Menschseins steht und damit auch gegen seine Freiheit. Je näher man an sie herankommt, desto weniger Freiheit gibt es. Einem Freiheitsbegriff, dessen Grundmaßstab die Anarchie und dessen Weg das systematische Beseitigen von Bindungen ist, stellt das Dokument eine Vision entgegen, nach der geordnete Bindungen der eigentliche Schutz der Freiheit, Wege der Befreiung sind. Man kann – wie es im liberalistischen und im marxistischen Modell nach wie vor geschieht – Familie als Sklaverei verschreien und damit leichte Erfolge erzielen. Aber welche Art von Freiheit damit für die Kinder zuerst, dann jedoch für die Frau und für den Mann entsteht, kann man in der heutigen Gesellschaft hinlänglich studieren, um die Gegenprobe vor Augen zu haben. In Wirklichkeit ist

3 Mt 27,16 nach der Lesart des Codex Koridethianus sowie nach syrischen und armenischen Lesarten: dieselbe Überlieferung bei Origenes; vgl. zu den damit berührten Fragen M. Hengel, *War Jesus Revolutionär?* Stuttgart 1970; O. Cullmann, *Jesus und die Revolutionäre seiner Zeit*. Tübingen 1970.

Familie die Urzelle der Freiheit; solange sie erhalten bleibt, ist immerhin ein Mindestraum von Freiheit gesichert. Daher werden Diktaturen immer auf das Zerschlagen der Familie abzielen, um diesen ihrem Zugriff entzogenen Freiheitsraum zu beseitigen. Die gottesdienstliche Gemeinde und die hinter ihr stehende größere Gemeinschaft der Kirche ist ein Freiheitsraum. Wo der Staat durch die innere Kraft dieser Räume gezwungen wird, sie irgendwie in ihrem Eigensein zu respektieren, bilden sie Schutzzonen der Freiheit, die dem einzelnen wie dem Ganzen dienen. Auch andere vorstaatliche Gemeinschaften können solche Räume der Freiheit bilden, aber auch der Staat selbst, der seine Grenzen sieht und von den ihm voraufgehenden sittlichen Kräften her wirkliches Recht aufbaut, wird zum Schutz vor der Willkür des einzelnen und damit zur Gewährung von Freiheit für alle. Das richtige Zusammenspiel von Bindungen ermöglicht Freiheit. Die Freiheit beruht auf der rechten Ordnung der Bindungen, die dem Menschen gemäß sind. Die Anarchie, die Herrschaft der Beliebigkeit, ist nämlich dem Menschen nicht gemäß, weil er nicht auf Isolation, sondern auf Beziehung angelegt ist. Er kann den anderen nicht beliebig herbeirufen, wenn er ihm als Mittel gerade tauglich erscheint; er kann ihn nicht beliebig wieder entlassen, wenn er ihm nicht gefällt, eben weil dieser andere ja auch ein Selbst und nicht ein Mittel für irgend jemand ist. Das müßte er aber sein, wenn die Philosophie der anarchischen Freiheit funktionieren sollte: Sie ist nur vom Ich aus konstruiert und setzt daher den Sklavenstatus aller anderen voraus. Eine rechte Vision des Menschen aber muß von einer Beziehung ausgehen, in der jeder Person und frei bleibt und gerade so dem anderen verbunden ist. Sie muß Beziehungslehre sein und einen Typ von Beziehungen suchen, der kein Zweck-Mittel-Verhältnis ist, sondern Sich-Geben von Personen.

3. *Praktische Konsequenzen*

Die praktischen und politischen Implikationen einer solchen Vision des Menschen sind unschwer zu erkennen. Wenn es so steht, dann ist das Zerbrechen von Beziehungen, die Zerstörung der Bindungsfähigkeit keineswegs eine Praxis der Befreiung, sondern im Gegenteil ein Mittel, um die Tyrannei aufzubauen. In der Tat hat sich die Auflösung der gewachsenen Bindungen, die Abhängigkeit von großen anonymen Systemen und die mit ihr verbundene Anonymisierung der einzelnen in beziehungslosen großstädtischen Massengesellschaften immer mehr als die Voraussetzung totaler Diktatur und totalitärer Gleichschaltung erwiesen. Wirkliche Praxis der Befreiung muß darum genau umgekehrt in der Erziehung zur Beziehungsfähigkeit, im Aufbau der dem Menschen gemäßen Grundbeziehungen bestehen. Gleichmaßen gilt, daß nicht der Kampf *gegen* Institutionen, sondern das Mühen um *rechte* Institutionen Freiheit ermöglicht. Endlich ist daher nicht der

Kampf gegen Recht und Gesetz ein Mittel, den Menschen freizumachen, sondern wieder genau umgekehrt: Der Kampf für das Recht, für ein moralisches Recht, ist der Kampf gegen Rechtlosigkeit und Ungerechtigkeit; nur eine verlässige und auch durchsetzbare Gerechtigkeit gewährleistet Freiheit: Freiheit bildet sich überall da und nur da, wo es gelingt, die Gerechtigkeit – das gleiche Recht aller – gegen die Willkür von einzelnen oder von Gruppen zur Geltung zu bringen.

Allein auf diesem Hintergrund kann man die konkreten Optionen richtig verstehen, die im fünften Kapitel der Instruktion ausgesprochen sind. Sie betont die Familie als originären Raum der Freiheit, weil in ihr die Grundformen der Beziehungen wachsen, die die Beziehungen der Freiheit sind – die Beziehungen, auf denen die menschliche Person beruht. Der Text betont Erziehung als Kern einer jeden Praxis der Befreiung. Je weniger ein Mensch kann, je weniger er weiß, je weniger er urteilsfähig ist, desto abhängiger ist er. Damit Abhängigkeit durch sinnvolle Beziehungen des Miteinander ersetzt werde, muß der Mensch lernen: Er braucht Bildung und Ausbildung, d. h. Können, aber nicht nur Können, sondern auch Urteilsfähigkeit über das, worum es eigentlich im menschlichen Leben geht. Bloßes Können bei gleichzeitiger Verkümmern des Gewissens macht die Menschen verführbar und kann sie zu idealen Werkzeugen der Diktatur erniedrigen. Erst die Gewissensbildung gibt dem einzelnen seine menschliche Mitte; dann aber schafft das Können einen Bereich der Unabhängigkeit und der Rechte, aus dem ein Miteinander in Freiheit entstehen kann. Diese beiden Aspekte von Erziehung als Bildung zum Mensch-sein-Können, zum Leben-Können und Ausbildung zum beruflichen Können haben über das Individuelle hinaus eine soziale Form, die in der Instruktion mit den Stichworten Kultur und Arbeit angesprochen ist. Nicht das Nichtstun ist Freiheit, und schon gar nicht führt Nichtstun zu Befreiung; die dem Menschen gemäße Form von Arbeit und Zusammenarbeit führt zu Freiheit. Damit Arbeit den Menschen befriedige und Instrument von Freiheit sei, muß sie eingeordnet sein in Kultur, in der dem Menschen Antwort auf seine tiefsten Fragen und Austausch, Miteinander im Eigentlichen des Menschseins möglich wird.⁴ Aus der Logik dieser Vision ergeben sich auch Recht und Pflicht zum Widerstand gegen die Verfälschung der Institutionen, gegen den Mißbrauch des Rechts. Aber diese Art von Widerstand ist einem rationalen Zusammenhang zugeordnet. Sie ist daher an Regeln gebunden und muß sich durch konkrete, vernünftige Ziele rechtfertigen. Sie ist deshalb etwas ganz anderes als jene Ideologie der Gewalt, die von der Revolution als solcher ein neues Stadium der Geschichte

4 Zum philosophischen Hintergrund des 5. Kapitels wie überhaupt für die Neubesinnung auf den anthropologischen Grund katholischer Soziallehre ist wichtig R. Buttiglione, *L'uomo e il lavoro. Riflessioni sull'enciclica »Laborem exercens«*. Bologna 1982.

erwartet und über dessen Realisierbarkeit keine Rechenschaft schuldig zu sein glaubt. Wer meint, hier handle es sich eigentlich doch nur um kleine kasuistische Unterschiede, die beim großen Kampf gegen die Tyrannei nicht in die Waagschale fallen dürften, verkennt den Abgrund, der zwischen den zwei Grundvisionen von Freiheit und von Menschenwürde klappt, von denen die unterschiedliche Praxis geleitet wird. Deswegen ist es so wichtig, nicht nur ein paar praktische Regeln aufzustellen, sondern den inneren Zusammenhang zwischen einer Praxis und ihrer Theorie im Auge zu haben.

An diesem Punkt möchte ich diesen Überlegungsgang vorläufig abbrechen, obwohl wir noch keineswegs damit zu Ende sind. Denn die anarchisch-geschichtsideologische Konzeption von Freiheit, die wir zuerst dargestellt hatten, hat durchaus – wie sich zeigte – ihre theologische Tiefe, ja, sie lebt im letzten von ihr: Ihr geht es darum – mit Feuerbach zu sprechen – die »Projektion« Gott, die der Mensch aus sich entlassen hat, wieder an sich zu ziehen und das Gottsein im Menschen zu verwirklichen, den Menschen so frei werden zu lassen, wie man sich Gott vorgestellt hatte. Die christliche Position, die wir dann darzustellen begonnen haben, widersetzt sich diesem Anspruch. Der Mensch ist ein Beziehungswesen, sagt sie; mit einer anarchischen Freiheitsidee belügt er sich. Er muß seine Beziehungsbedürftigkeit erkennen und die richtigen Beziehungen aufbauen, die Abhängigkeit in gemeinsame Freiheit umwandeln, so hatten wir die Logik dieses Gedankens umschrieben. Das ist in der Tat die erwiesene Wahrheit des Menschen. Aber wo ist nun Gott geblieben? Sollte er etwa ausgerechnet in der christlichen Vision vom Menschen überflüssig geworden sein? Die Versuchung, Gott herauszulassen und damit das Christliche in ein bloß Westliches zu verdünnen, gibt es natürlich. Aber damit kann man der Größe des Menschen nicht gerecht werden. Die Frage nach Gott kann nicht ausgelassen werden, wo es um den Menschen geht. Wir kommen der Antwort näher, wenn wir einstweilen den bisherigen Gedankengang unterbrechen und uns vorerst der Frage zuwenden, wie die Instruktion das biblische Zeugnis über die Freiheit, ihre Geschichte und ihre Verwirklichung auslegt.

II. DER BEITRAG DER BIBEL

1. *Exodus und Sinai*

Der dem »anarchischen Modell« zugeordnete, vom Lehramt abgelehnte Typ von Befreiungstheologie hat der Bibel dadurch wieder politisches und allgemein menschliches Interesse zu verschaffen gewußt, daß er eine »Umkehr der Symbole« vornahm; man könnte noch genereller sagen: eine

Umkehrung des Verhältnisses von Altem und Neuem Testament.⁵ Die Christen hatten den Exodus Israels aus Ägypten als Symbol (Typos) der Taufe interpretiert, in der Taufe einen radikalisierten und universalisierten Exodus gesehen. Die Geschichtslinie ging von Mose zu Christus. Den Theologen von heute aber erschien der Weg vom Exodus zur Taufe als ein Wirklichkeitsverlust, als ein Rückzug aus dem Politisch-Realen ins Mystisch-Irreale und bloß Individuelle. Um der Taufe bzw. dem Christsein überhaupt wieder einen Sinn beizulegen, muß die Geschichtslinie nun umgekehrt gesehen werden: Die Taufe ist vom Exodus aus zu verstehen, nicht der Exodus von der Taufe her. Sie ist Anleitung zum Exodus, d. h. Symbol eines politischen Befreiungshandelns, zu dem das erwählte »Volk«, d. h. die Unterdrückten aller Länder gerufen sind. Die Taufe wird zum Symbol des Exodus, der Exodus aber zum Symbol politisch-revolutionären Handelns überhaupt. Jesus wird auf Mose zurück-, Mose aber auf Marx vorausinterpretiert, und dieser Interpretationsbogen wird nun überhaupt für die Lektüre der Bibel entscheidend, ob es sich um Eucharistie, um Reich Gottes, um Auferstehung oder auch um die Gestalt Jesu handelt. Der Vollzug der Symbole, d. h. die Feier der Sakramente, wird logischerweise in diese politische Dynamik einbezogen. So werden Bibel und Sakramente gewiß wieder aktuell, wenn auch ihr originaler Sinn kaum noch interessiert: Sie veranschaulichen und verstärken mit der Kraft symbolischen Geschehens eine geschichtliche Vision und eine politische Option. Der Einwand, daß man damit die Bibel ganz eindeutig verfälsche, bleibt wohl nicht zuletzt deswegen häufig wirkungslos, weil uns ihre textgetreue Lektüre in ein erbauliches Niemandsland zu entführen scheint, dessen Bezug zur erfahrenen Wirklichkeit unseres Lebens dunkel bleibt. So ist man zu guter Letzt bereit, eine offenkundig falsche Beziehung zwischen Bibel und Wirklichkeit einem ganz wirklichkeitslos scheinenden Bibelverständnis vorzuziehen.⁶

Wie sieht nun die Instruktion das biblische Zeugnis? Es ist klar, daß sie sich nicht die Umkehrung der Symbole zu eigen machen kann, in der die Grundlinie des biblischen Zeugnisses auf den Kopf gestellt wird. Sie geht den umgekehrten Weg und versucht, die innere Logik dieser Linie und das darin liegende Bild von Gott, Welt und Mensch zu verstehen. Natürlich muß sich der Text dabei auf Hinweise beschränken, die nach weiterer Entfaltung in der theologischen Arbeit rufen. Ich möchte hier nur versuchen, die Sicht des Exodus-Ereignisses etwas zu verdeutlichen. Wohin führt der Exodus? Was ist sein Ziel? Ist es einfach ein autonomer Staat für Israel, damit es endlich ein

5 Siehe dazu die Instruktion *Libertatis nuntius* X 14.

6 Instruktiv in dieser Hinsicht K. Füssel, *Materialistische Lektüre der Bibel*. In: J. Pfammater/F. Furger (Hrsg.), *Theologische Berichte XIII. Methoden der Evangelienexegese*. Einsiedeln 1985, S. 123-163.

Volk wie alle anderen Völker, mit eigener Regierung und eigenen Grenzen sei? Und wenn, welches ist die Art von Freiheit, die dieser Staat gewährt? Wenn ein autonomer Staat bereits automatisch ein freier Staat auch nach innen hin wäre, dann wäre das Befreiungsproblem für Lateinamerika nach der Lösung von der spanischen und portugiesischen Kolonialregierung bereits abgeschlossen gewesen. Aber so einfach ist es offenbar nicht. Auf welche Freiheit also zielte die Befreiung des Exodus? Für die Beantwortung dieser Frage ist die Beobachtung wichtig, daß Mose als Ziel des Auszugs in den Gesprächen mit dem Pharao keineswegs das Erobern eines eigenen Landes angibt, sondern das Aufsuchen einer Opferstätte, um Gott in der von ihm selbst gewollten Weise anzubeten.⁷ Das Ziel des Exodus ist vor allem anderen und über alles andere hinaus der Sinai, d. h. der Bundesschluß mit Gott, aus dem das Gesetz für Israel hervorgeht. Das Ziel ist das Finden eines Rechts, das Gerechtigkeit gibt und so die rechten Beziehungen der Menschen untereinander und mit der ganzen Schöpfung aufbaut. Diese Beziehungen, die Gerechtigkeit und damit Freiheit für den Menschen sind, hängen aber am »Bund«, sie *sind* der Bund, d. h., sie können von Menschen allein nicht erdacht und nicht gestaltet werden; sie hängen an der Grundbeziehung, die alle anderen Beziehungen ordnet: an der Beziehung zu Gott. Man kann also durchaus sagen, das Ziel des Exodus sei die Freiheit gewesen, aber man muß hinzufügen, daß die Gestalt der Freiheit der Bund ist und die Realisierungsform der Freiheit das im Bundesgesetz beschriebene rechte Verhältnis der Menschen zueinander von ihrem rechten Verhältnis zu Gott her. Man könnte auch sagen, das Ziel des Exodus sei gewesen, Israel aus einer Sammlung von Stämmen zu einem Volk zu machen und ihm als Volk seine Freiheit und seine eigene Würde wie seine eigene Sendung in der Geschichte zu geben. Aber wiederum muß man dann mitdenken, daß eine Versammlung von Menschen »Volk« wird durch gemeinsames Recht und daß der Mensch nicht im Recht lebt, wenn er Gott gegenüber in einem Unrechtsverhältnis bleibt.

Von da aus kann man verstehen, daß das »Land« durchaus zu den Zielen des Exodus zählte: Zur Freiheit eines Volkes gehört ohne Zweifel auch das eigene Land. Aber zugleich wird sichtbar, daß in gewisser Hinsicht der Sinai dem Land übergeordnet bleibt. Denn wenn Israel in seinem Land den Sinai verliert, d. h. wenn es das Recht, den Bund zerstört und die Ordnung der Freiheit durch die Unordnung der Willkür ablöst, dann ist es hinter den Exodus wieder zurückgegangen; dann lebt es im eigenen Land und doch in Ägypten, weil es seine Freiheit von innen her zerstört. Das Exil bringt diesen schon vorangegangenen inneren Verlust der Freiheit durch den Verlust der

⁷ So Ex 5,3; vgl. 5,17; 8,21-24; 9,13 u. ö. Die enge Verbindung zwischen Land und Thora wird deutlich in Jos 1,7ff.; 22,5; 23,6 u. ö.

Gerechtigkeit nur äußerlich-politisch zur Anschauung. So muß man sagen, daß das eigentlich Befreiende am Exodus die Eröffnung des Bundes zwischen Gott und Mensch darstellt, der sich in der Thora konkretisiert, d. h. in Ordnungen der Gerechtigkeit, die die Gestalt der Freiheit sind. Dem entspricht es, daß der Exodus nicht etwa durch besondere Kühnheiten oder Tüchtigkeiten des Mose möglich wird, sondern durch ein religiöses Geschehen, das Pascha-Opfer, das ein vorweggenommener Kernbestand der Thora ist. Darin drückt sich ein in der Religionsgeschichte immer wieder begegnendes Urwissen der Menschheit darüber aus, daß Freiheit und Gemeinschaftsbildung letztlich weder durch Gewalt noch durch bloße Tüchtigkeit zu erreichen sind, sondern durch eine Liebe, die zum Opfer wird und die Menschen erst in ihrer Tiefe miteinander verbindet, weil sie sie die Dimension des Göttlichen berühren läßt. So ist im Kern des alttestamentlichen Befreiungsgeschehens ansatzweise das vorhanden, was dann in der Gestalt Jesu Christi offen hervortritt und von ihm her zur Mitte einer neuen Freiheitsgeschichte wird.

2. Die Universalisierung des Exodus durch Christus und ihre Konsequenzen

Dies im einzelnen zu entfalten, möchte ich mir hier versagen, so notwendig es auch wäre, diese Zusammenhänge dem modernen Bewußtsein neu zu erschließen. Begnügen wir uns hier damit, die Folgen ins Auge zu fassen, die Leben, Sterben und Auferstehung Jesu Christi für die Freiheitsgeschichte der Menschheit hervorbrachten. Die geschichtlich am meisten ins Auge fallende Konsequenz bestand darin, daß nun der bisher auf Israel beschränkte »Bund« in erneuerter Form auf die ganze Menschheit ausgedehnt wurde. Der Sinai, transformiert durch die Gestalt Jesu Christi, wird allen Völkern zugeeignet, die nun in die Befreiungsgeschichte Israels eintreten und Erben dieser Geschichte werden. Wenn Sinai, Thora, Bund und Exodus ihrem Kern nach dasselbe sind, so können wir auch sagen: Der bisher auf Israel beschränkte und hier allerdings immer unfertig gebliebene Exodus wird nun Bestandteil aller Geschichte, die damit als ganze die Schwelle einer grundlegenden Befreiung überschreitet und Freiheitsgeschichte wird.

Dieser Vorgang der Universalisierung der Befreiungskräfte des Exodus/Sinai schließt aber ein, daß die Grundordnung der rechten Beziehungen, auf denen die Freiheit beruht, aus dem nationalen Recht Israels heraustritt und als Angebot an alle Völker mit keinem staatlichen Recht mehr identisch ist. Die religiöse Ordnung des Bundes kann in die verschiedensten staatlichen Ordnungen eintreten; sie fällt mit keiner davon zusammen: Ein neues Volk bildet sich heraus, das in allen Völkern Raum hat, sie nicht aufhebt, aber eine Kraft der Vereinigung und der Befreiung in ihnen allen bildet. Sagen wir es mit Ausdrücken, die uns geläufiger sind: Die Universalisierung des Bundes

hat zur Folge, daß in Zukunft religiöse und staatliche Gemeinschaft, Kirche und Staat nicht mehr identisch, sondern klar voneinander unterschieden sind. Von manchen wird diese Unterscheidung der zwei Ebenen der menschlichen Gesellschaft kritisiert, die die augenfälligste Form der christlichen Wende darstellt. Sie sagen: So hätte es nicht gehen dürfen, denn das bedeutet die Spiritualisierung der Religion. Sie zieht sich aus dem Politischen ins Innerliche zurück. Sie erreicht den politischen Raum nicht mehr. Man muß – so sagen sie – der christlichen Befreiung wieder die volle alttestamentliche Exodusdimension zurückgeben. Denn nur eine unmittelbar politische Befreiung ist wirkliche Befreiung. Sie greifen damit einen Einwand wieder auf, den schon der große Gegner der Christen im dritten Jahrhundert, Kelsos, formuliert hatte. Er hatte den Erlösungsanspruch der Christen verspottet und gesagt: Was hat euer Christus denn schon ausgerichtet? Rein gar nichts. Denn alles ist auf der Welt, wie es immer war. Wenn er eine wirkliche Befreiung hätte bringen wollen, dann hätte er einen Staat gründen müssen, er hätte Freiheit politisch bewirken müssen. Dieser Einwand war äußerst schwerwiegend in einer Zeit, in der das römische Reich – immer mehr von despotischen Kaisern regiert – zusehends als eine Macht der Unterdrückung erfahren wurde. Vor allem Origenes hat damals die Antwort der Christen auf diesen Vorwurf formuliert. Er sagt: Was wäre nun eigentlich geschehen, wenn Christus einen Staat begründet hätte? Entweder müßte dieser Staat seine Grenzen akzeptieren, dann käme er nur wenigen zugute. Oder aber er müßte versuchen, sich auszudehnen, dann wäre er gezwungen, zur Gewalt zu greifen und würde schnell allen anderen Staaten ähneln. Umgekehrt könnten auch seine Grenzen von neidischen Nachbarn bedroht werden, dann wäre er wiederum auf den Weg der Gewalt verwiesen. Ein Staat wäre eine Lösung für wenige und eine äußerst fragwürdige Lösung noch dazu. Nein, ein Erlöser mußte etwas ganz anderes tun. Er mußte eine Gesellschaft begründen, die überall leben kann. Er mußte eine Weise des Zusammenlebens, einen Raum der Wahrheit und der Freiheit schaffen, der an keine bestimmte staatliche Ordnung gebunden, sondern überall möglich ist – mit einem Wort: Er mußte eine Kirche gründen, und genau das hat er getan . . . ⁸

Gerade das Bestehen einer nicht mit dem Staat zusammenfallenden neuen Gesellschaft ist ein grundlegender Faktor in der Befreiung der Menschen. Wo diese Unterscheidung zurückgenommen wird, geht ein wesentlicher Freiheitsraum verloren, denn nun muß der Staat wieder dazu übergehen, das Ganze des menschlichen Lebens zu regeln. Er zieht wieder den göttlichen Bereich an sich, weil er wieder zum Religionsträger wird, und er zerstört damit jene Freiheit des Gewissens, die auf dem Gegenüber der neuen Gesellschaft des Glaubens zum Staat beruht. Die Unterscheidung zwischen

⁸ Vgl. E. von Ivanka, *Rhomäerreich und Gottesvolk*. Freiburg/München 1968, S. 161-165.

der universalen religiösen Gemeinschaft und der notwendigerweise immer partikulären staatlichen Gemeinschaft, die demnach Folge des Christentums ist, bedeutet aber keineswegs eine vollständige Trennung der beiden Bereiche, so daß sich nun Religion ins bloß Geistliche zurückzöge und der Staat umgekehrt in einen rein politischen Pragmatismus ohne ethische Orientierung verwiesen wäre. Richtig ist, daß die Kirche nicht unmittelbar die politischen Ordnungen vorgibt. In den wechselnden Zeiten die beste Antwort zu finden, ist nun der Freiheit der Vernunft aufgetragen. Daß sie im politischen Bereich in ihr volles Recht gesetzt wird und politische Lösungen nicht anders als in der gemeinschaftlichen Anstrengung der praktischen Vernunft zu suchen sind, ist einer der Aspekte der christlichen Befreiung, der Trennung von religiöser und staatlicher Gesellschaft. Aber diese Vernunft ist nun doch nicht einfach orientierungslos gelassen. Auch wenn das Gesetz vom Sinai, das Israel die Ordnungen der Gemeinschaft, das befreiende Beziehungsgefüge vorgezeichnet hatte, nun kein staatliches Gesetz mehr ist, so bleibt es eine orientierende sittliche Kraft, die im Licht der Botschaft Jesu gereinigt und vertieft ist. Aus ihr resultiert die Praxis des Glaubens, die zugleich die grundlegenden sittlichen Imperative für den Aufbau der menschlichen Gesellschaft vorzeichnet. Weil die Praxis des Glaubens vom Wort Gottes her auf die Vernunft hin offen steht, ist sie entfaltungsfähig mit dem Fortgang der menschlichen Geschichte, der sie doch zugleich vom Kern des befreienden Aufbruchs, des christlichen Exodus her, immer vorausbleibt. Die katholische Soziallehre ist die wissenschaftliche Entfaltung dieser Orientierungen, die aus den unverlierbaren Grundlagen des Glaubens und seinen wachsenden Erfahrungen mit der Praxis der Geschichte resultieren. Sie ist daher weit mehr als Appell an den guten Willen des einzelnen; sie ist ein geschichtliches Programm, das aus einem Grundverständnis der menschlichen Geschichte kommt, aber nicht ideologisch festgelegt, sondern steter rationaler Entfaltung offen ist.

3. Politische Rationalität – Utopie – Verheißung

Der Realismus der christlichen Soziallehre zeigt sich am augenfälligsten darin, daß sie kein irdisches Paradies, keine unumkehrbar und endgültig positive Gesellschaft innerhalb dieser Geschichte verheißt. Das wird wiederum von vielen kritisiert: Der große Schwung der Utopie scheint zu fehlen, alles auf einen etwas resigniert anmutenden Realismus zurückgeschnitten. Aber was nützt der utopische Schwung, wenn er den Menschen für eine Verheißung mißbraucht, die sich am Ende als trügerisch erweisen muß, weil ihre Voraussetzungen nicht wahr sind? Wir hatten vorhin schon festgestellt, daß eine unumkehrbar positive, endgültige Gesellschaft voraussetzen würde, daß die Freiheit des Menschen stillgelegt ist. Sie ginge von der Voraussetzung

aus, daß nicht der Mensch die Strukturen bestimmt, sondern die Strukturen den Menschen, und daß er notwendig gut handeln muß, wenn die Strukturen richtig sind. Seine Freiheit besteht dann in einer Notwendigkeit, nicht anders zu können. Das Glück wird ihm von außen aufgenötigt. Eine solche endgültig befreite Gesellschaft wäre deshalb die endgültige Sklaverei. Wenn aber der Mensch frei bleibt, dann gibt es einen endgültigen Zustand innerhalb der Geschichte nicht. Dann muß seine Freiheit immer wieder angeleitet werden, den rechten Weg zu finden. Dementsprechend kennt die Katholische Soziallehre keine Utopie, wohl aber entwickelt sie Modelle bestmöglicher Gestaltung der menschlichen Dinge in einer gegebenen geschichtlichen Situation. Darum lehnt sie den Mythos der Revolution ab und sucht den Weg der Reformen, der selbst gewaltsamen Widerstand in Extremsituationen nicht gänzlich ausschließt, aber sich dagegen verwahrt, die Revolution als *Deus ex machina* anzuerkennen, aus dem unerklärlicherweise eines Tages der neue Mensch und die neue Gesellschaft hervorgehen soll.⁹

An diesem Punkt sind wir unweigerlich zu dem Problem zurückgeleitet, das wir vorhin einstweilen liegengelassen hatten: Es war die Frage aufgetaucht, ob nicht die so geschilderte Katholische Soziallehre gar zu pragmatisch und zu realistisch sei – die Frage, welche Stelle eigentlich Gott darin einnehme. Ein erstes Stück einer Antwort ist uns inzwischen schon begegnet, denn es zeigte sich, daß die Katholische Soziallehre von den Orientierungen der Praxis des Glaubens lebt und daß diese Praxis nicht einfach Selbsterdachtes ist, sondern in ihrem Kern aus der Begegnung mit dem alten und mit dem neuen Sinai, dem Sinai Israels und dem Berg Jesu Christi, resultiert. Aber diese eher rückwärts, in die vergangene Geschichte des Glaubens gewandte Perspektive ist nicht das Ganze. Eine nach vorwärts gerichtete Schau gehört mit dazu. Der christliche Glaube kennt zwar keine innergeschichtliche Utopie, aber er kennt eine Verheißung: die Auferstehung der Toten, das Gericht und Gottes Reich. Das klingt nun ohne Zweifel für den Menschen von heute sehr mythologisch. Aber es ist viel vernünftiger als die Vermischung von Politik und Eschatologie in einer innergeschichtlichen Utopie.¹⁰ Die Trennung beider in einen geschichtlichen Auftrag, der im Licht des Glaubens neue Dimensionen und Möglichkeiten empfängt einerseits, und in eine von Gott selbst zu schaffende neue Welt, ist logischer und angemessener. Keine Revolution kann einen neuen Menschen schaffen – das wird immer nur Zwang sein; aber Gott kann ihn schaffen, von innen her. Daß wir dies erwarten dürfen, gibt auch dem innergeschichtlichen Handeln eine neue

9 Vgl. zu den hier berührten Fragen H. Kuhn, *Der Staat*. München 1967, bes. S. 63-135; 315-341. Zum Begriff der Revolution ders., *Die Kirche im Zeitalter der Kulturrevolution*. Graz 1985, S. 30-73.

10 Vgl. J. Ratzinger, *Eschatologie und Utopie*. In dieser Zeitschrift 2/77, S. 97-110.

Hoffnung. Vor allem aber ist keine Antwort auf die Fragen nach Gerechtigkeit und Freiheit zureichend, die das Todesproblem auslöst. Wenn nur eine nicht absehbare Zukunft einmal Gerechtigkeit bringen wird, dann sind alle Toten der Geschichte zuvor Betrogene. Es nützt ihnen gar nichts, daß man ihnen sagt, sie hätten an der Vorbereitung der Befreiung mitgewirkt und seien insofern in sie eingegangen. Sie sind gerade nicht in sie eingegangen, sondern aus der Geschichte ausgegangen, ohne Gerechtigkeit empfangen zu haben. Das Maß des Unrechts bleibt dann immer unendlich größer als das Maß des Rechts. Deswegen hat ein so konsequenter marxistischer Denker wie Th. Adorno gesagt, wenn es Gerechtigkeit geben sollte, müsse es auch Gerechtigkeit für die Toten sein.¹¹ Eine Befreiung, die im Tod ihre endgültige Grenze findet, ist keine wirkliche Befreiung. Ohne die Lösung der Todesfrage wird alles andere unreal und widersprüchlich. Darum ist der Glaube an die Auferstehung der Toten der Punkt, von dem aus überhaupt erst Gerechtigkeit für die Geschichte gedacht und sinnvoll für sie gekämpft werden kann. Nur wenn es die Auferstehung der Toten gibt, ist es sinnvoll, für die Gerechtigkeit auch zu sterben. Denn nur dann ist Gerechtigkeit mehr als Macht; nur dann ist sie Wirklichkeit, sonst bleibt sie bloße Idee. Darum ist auch die Gewißheit eines Weltgerichts von höchster praktischer Bedeutung. Das Wissen um das Gericht war die Jahrhunderte hindurch immer wieder die Kraft, die die Mächtigen in die Schranken wies. Wir alle stehen unter diesem Maßstab, jeder – das ist die Gleichheit der Menschen, der sich niemand entziehen kann. Das Gericht enthebt uns daher nicht der Bemühung, Gerechtigkeit in der Geschichte zu schaffen; es gibt dieser Bemühung erst einen Sinn und entzieht ihre Verpflichtung jeder Beliebigkeit. So ist auch das Reich Gottes nicht einfach eine unbestimmte Zukunft. Nur wenn wir in unserem Leben jetzt schon dem Reich zugehören, werden wir ihm auch dann zugehören. Nicht der eschatologische Glaube entrückt das Reich in die Zukunft, sondern die Utopie tut es, denn ihre Zukunft hat keine Gegenwart, und ihre Stunde kommt nie.

SCHLUSSBEMERKUNG: GOTTÄHNLICHKEIT UND FREIHEIT

Ein Letztes müssen wir noch hinzufügen. Wir hatten gesagt, im anarchischen Freiheitsbegriff wolle der Mensch der Gott werden, den es außerhalb seiner nicht mehr geben soll. Bedeutet nun der Realismus der christlichen Freiheitsidee, daß der Mensch sich resigniert in seine Endlichkeit zurückzieht und nur noch Mensch sein will? Keineswegs. Im Licht der christlichen Gotteserfahrung wird sichtbar, daß die unumschränkte Beliebigkeit des Alles-Könnens

11 Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*. Frankfurt 1966, S. 205; vgl. J. Ratzinger, *Eschatologie*. Regensburg 1977, S. 159.

einen Götzen zum Modell hat und nicht Gott. Der wirkliche Gott ist Selbstbindung in dreifaltiger Liebe und so die reine Freiheit. Dieses Gottes Bild zu sein, »zu werden wie er«, ist des Menschen Berufung.¹² Der Mensch ist nicht unübersteiglich in seine Endlichkeit eingeschlossen. Gewiß, er muß zunächst seine Endlichkeit anzunehmen lernen. Er muß anerkennen, daß er nicht autark und nicht autonom ist. Er muß die Lüge der Beziehungslosigkeit und der Beliebigkeit aufgeben. Er muß ja sagen zu seiner Bedürftigkeit, ja zum anderen, ja zur Schöpfung, ja zur Grenze und zur Weisung seines eigenen Wesens. Frei ist noch nicht, wer bloß zwischen Beliebigem wählen kann. Frei ist nur, wer die Maße seines Tuns allein von innen her nimmt und keinem äußeren Zwang zu gehorchen braucht. Frei ist darum, wer mit seinem Wesen eins geworden ist, eins mit der Wahrheit selbst. Denn wer eins ist mit der Wahrheit, handelt nicht mehr nach äußeren Notwendigkeiten und Zwängen; in ihm sind Wesen, Wollen und Tun zur Deckung gelangt. Auf diese Weise kann der Mensch im Endlichen das Unendliche berühren, sich ihm verbinden und so, gerade in der Anerkennung der Grenze, selbst unendlich werden. So wird am Schluß noch einmal sichtbar, daß christliche Freiheitslehre nicht ein kleinlicher Moralismus ist. Sie ist geleitet von einer umfassenden Vision des Menschen, sie sieht den Menschen in einer geschichtlichen und zugleich alle Geschichte überschreitenden Perspektive. Die Instruktion über die christliche Freiheit und Befreiung möchte eine Hilfe sein, diese Perspektive neu zu entdecken, um sie in ihrer ganzen Kraft in unserer Gegenwart zur Wirkung zu bringen.

12 Zur Gottebenbildlichkeit des Menschen J. Auer, *Die Welt – Gottes Schöpfung*. Kleine katholische Dogmatik III. Regensburg 1975. S. 217-227; J. Ratzinger, *Im Anfang schuf Gott*. München 1986, S. 38-41.