

## Freiheit in biblisch-theologischer Perspektive

Könnten wir der veröffentlichten Meinung trauen, dann müßten wir den Eindruck gewinnen, daß mit dem Zusammenbruch des Gesellschaftssystems des "realen Sozialismus" zugleich die Freiheit, genauer: die freiheitlich-demokratische Grundordnung westlicher Prägung einen historischen Sieg errungen hätte. Die Geschichte der vergangenen Jahrhunderte erscheint aus dieser Sicht als eine Fortschrittsbewegung auf immer vollkommenerer Durchsetzung von "Freedom and Democracy" hin. Was diese Einschätzung theologisch zugleich interessant und problematisch erscheinen läßt, ist die Vermischung mit der Behauptung, es habe gleichzeitig das "christliche Abendland" über den östlichen Atheismus den Sieg davon getragen, - als wäre nicht der Atheismus selbst ein Produkt des westlichen Liberalismus und als habe umgekehrt die Kirche in ihrer Geschichte selbstverständlich immer auf Seiten der Freiheit, der Demokratie und der Menschenrechte gestanden.

Dem ist aber nicht so. Zwar hat die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) erst vor wenigen Jahren eine "Denkschrift" veröffentlicht, in der sie sich - im übrigen erstmals - vorbehaltlos zur freiheitlich-demokratischen Grundordnung der Bundesrepublik bekannte<sup>1</sup>. Noch in der Weimarer Zeit stand die evangelische Kirche der demokratischen Verfassung hingegen mit äußerstem Mißtrauen gegenüber, weil sie in ihr beim besten Willen keine "Obrigkeit" im lutherischen Sinne erkennen konnte, der gegenüber die christlichen Untertanen zum Gehorsam verpflichtet seien. Und die katholische Kirche trug wesentlich zur außenpolitischen Anerkennung des Hitler-Regimes bei, indem der Vatikan 1933 ein sogenanntes "Konkordat" (herzliches Einvernehmen) mit dem Nazi-Reich abschloß, das laut Urteil des Bundesverfassungsgerichtes bis heute gültig ist. Wenn es demgegenüber heute auf den ersten Blick so aussehen könnte, als hätten die Kirchen ihren Frieden mit der freiheitlichen Demokratie geschlossen, so darf dies nicht darüber hinweg täuschen, daß es sich hier allenfalls um einen Kompromiß handelt, der eine ihm zugrundeliegende tiefgreifende Spannung nur oberflächlich verbirgt.

Diese Spannung zwischen Kirche und Demokratie kommt zwar heute meist nur noch in obskurantischen Kampagnen wie der zum "Schutz des ungeborenen Lebens" ans Tageslicht; oder in Äußerungen wie der des Rechtsaußens des evangelischen Staatskirchenrechts, Axel Freiherr von Campenhausen, wonach die EKD die ihr gebotene "Neutralität" verlassen habe, "als sie sich in ihrer Demokratie-Denkschrift für Demokratie entschied".<sup>2</sup> Tatsächlich liegt dieser Spannung aber ein grundsätzlicher Konflikt zwischen kirchlich-theologischem und bürgerlich-liberalem Freiheitsverständnis zugrunde, den wir uns vor Augen führen sollten. Die Perspektive, in der die Freiheit in der theologischen Tradition erscheint, läßt sich exemplarisch an Luthers gespaltenem Verhältnis zur Freiheit veranschaulichen, wie es in seinen Schriften "Von der Freiheit eines Christenmenschen" (1520) und "Vom unfreien Willen" (1525) Ausdruck gefunden hat.

In seiner Schrift "Von der Freiheit eines Christenmenschen" aus der Frühphase der Reformation hat Luther in Auseinandersetzung mit dem als autoritär und knechtend erfahrenen Klerikalismus der Römischen Kirche ein theologisches Verständnis christlicher Freiheit anhand von zwei dialektisch aufeinander bezogenen Thesen entwickelt. Die erste lautet:

"Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemandem untertan."

Das klingt ganz anarchisch, wird aber sofort relativiert durch die Gegenthese:

"Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Ding und jedermann untertan."

In der rechten Erkenntnis dieser beiden Sätze und ihrer Beziehung aufeinander besteht für Luther "die ganze Summa eines christlichen Lebens". Indem Christus dem Christen die Freiheit erworben habe, sei der Christ "gewißlich entbunden von allen Geboten und Gesetzen", so daß er zu seiner Seligkeit keines guten Werkes mehr bedürfe. Alles also, was ein Christ seinem Nächsten zugute tut - und glaubt er, daß Christus ihm die Freiheit erworben hat, so wird er es tun -, das tut er nicht im Gehorsam gegenüber irgend einer kirchlichen oder gesellschaftlichen Autorität, sondern aus "freier Liebe", wie Luther immer wieder betont, "spontan" und in Dankbarkeit gegenüber Christus: "Also fleußet aus dem Glauben die Lieb und Lust zu Gott und aus der Lieb ein freies, williges, fröhliches Leben, dem Nächsten zu

dienen umsonst." Insofern betätigt also der Christ seine Freiheit "über alle Ding", indem er "ein dienstbarer Knecht aller Ding und jedermann untertan ist".

Die Brisanz dieses Verständnisses der christlichen Freiheit wurde sehr schnell deutlich, als die geknechteten Bauern Ober- und Mitteldeutschlands Luthers Schrift auf die sozialen Verhältnisse bezogen, unter denen sie lebten. Wenn ein Christ "ein freier Herr über alle Ding und niemandem untertan" ist, wie kommt es dann, daß die Bauern von den Herren als Leibeigene gehalten werden? Sind die Bauern ihren Nächsten zuliebe nicht geradezu verpflichtet, für Verhältnisse einzutreten, in denen die christliche Freiheit auch praktiziert werden kann? Und die Kirche, ist sie nicht verpflichtet, die christlichen Herren daran zu erinnern, daß sie dienstbare Knechte "aller Ding und jedermann untertan" sein sollten, statt andere Christenmenschen zu knechten? Und in der Tat: Luther sah das so; aber er fühlte sich doch sofort mißverstanden, als die Bauern dazu übergingen, sich ihre Freiheit eigenmächtig und notfalls mit Gewalt zu nehmen. Während Luthers Gegenspieler Müntzer schließlich zu der Erkenntnis gelangte, "die Herren machen das selber, daß ihnen der arme Mann feind wird" (Hochverursachte Schutzrede, 1524), hielt Luther den aufständischen Bauern in seiner "Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben" im Frühjahr 1525 entgegen, ihre Freiheitsforderungen seien, obwohl nach "natürlichem Recht" durchaus verständlich, nach "christlichem Recht" verwerflich. Solange sie um "zeitliches Gut" kämpften, sollten sie sich jedenfalls keine "christliche Rotte oder Vereinigung" nennen, denn das wäre Mißbrauch des Namens Gottes. Die christliche Freiheit sei rein "geistlich" zu verstehen, "fleischliche" Forderungen hingegen, selbst wenn sie gesellschaftlich berechtigt seien, hätten mit dem Willen Christi nichts zu tun. Wenn die Bauern in ihren 12 Artikeln etwa forderten, "es sollen keine Leibeigenen sein, weil uns Christus hat alle befreiet", so kann dem Luther nur entgegengesetzt: "Was ist das? Das heißt christliche Freiheit ganz fleischlich machen." Und überhaupt: "Leiden, leiden, Kreuz, Kreuz ist der Christen Recht und kein anderes."

Der Verwechslung von christlicher Freiheit und fleischlicher Freiheit, von innerem und äußerem Menschen lag aber aus Luthers Sicht ein grundsätzlicher theologischer Irrtum zugrunde: der Glaube an die natürliche Fähigkeit der Menschen, sich für das

Gute zu entscheiden. Als könnten die Menschen, deren "Natur und Wesen" seit "Adams Fall" doch "ganz verderbt" ist (vgl. Evang. Gesangbuch 243; Nürnberg 1524), in freier Entscheidung und aus eigener Kraft gute Werke tun, Freiheit verwirklichen. Allenfalls seien die Menschen dazu in der Lage, ein dem natürlichen Recht entsprechendes gewisses Maß an äußerer Freiheit zu erkämpfen. Wer darin aber einen Beitrag zur Erringung der inneren Freiheit, der "Freiheit eines Christenmenschen" sehen wollte, auf die nach Luther doch alles ankam, der täuschte sich über die Lage des Menschen vor Gott hinweg, über den Ernst der menschlichen Verstrickung in die Sünde. Vor Gott sei vielmehr all "unser Tun umsonst"; "auch in dem besten Leben" seien wir ganz auf seine Gnade angewiesen (vgl. Evang. Kirchengesangbuch 195; M.Luther 1524). Dies ist Luthers Lehre "Vom unfreien Willen", die er gewiß nicht zufällig gerade 1525, im Jahr des Bauernkrieges, dem humanistischen Gelehrten Erasmus von Rotterdam entgeghielt.

Erasmus hatte ein Jahr zuvor in einer Abhandlung "De libero arbitrio", über den "freien Willen", Luther vor den moralischen Konsequenzen seiner Theologie gewarnt: Wenn man die Fähigkeit der Menschen zum Guten von vornherein und total bestreite, dann drohe die Gefahr moralischen Verfalls. Wie sollte man noch an die Gutwilligkeit der Menschen appellieren, wenn vor Gott alle Menschen gleichermaßen Sünder seien? Wozu eigentlich hätte Gott das Gesetz gegeben, wenn nicht dazu, es zu tun? Im übrigen sei die Diskussion über Luthers Lehre nichts für die Öffentlichkeit: Ein christlicher Prediger könne doch nicht darauf verzichten, seine Hörer aufzufordern, sich um das Gute wenigstens zu bemühen, den Gutwilligen Gottes Beistand zuzusagen und die Bösen zu warnen. Luthers Lehre hingegen führe zur Entschuldigung des Bösen und zur Zerstörung der christlichen Moral.

Dem hält Luther in seiner Abhandlung "De servo arbitrio", "Vom unfreien", genauer: "geknechteten Willen", entgegen, der Heilige Geist sei kein Skeptiker. Ohne taktische Rücksichten gelte es daher, die christliche Wahrheit zu bekennen, sei sie opportun oder nicht. Durch die Erbsünde sei die menschliche Natur allerdings so radikal verdorben, daß von einem "freien Willen" im Sinne des Erasmus schlechterdings keine Rede sein könne. Wenn überhaupt in der gefallenen Menschheit noch von Willensfreiheit geredet werden könne, dann von der Freiheit zum Bösen, zum Aufstand gegen Gottes Willen. Das Gesetz sei lediglich dazu

gegeben, uns die Unfähigkeit zum Halten der Gebote vor Augen zu führen und uns so der Sünde zu überführen. Wer wie Erasmus behaupte, die Menschen könnten selbst, aufgrund eigener Willensfreiheit, etwas zum Guten beitragen, der täusche sich über die Radikalität der Sünde, schlimmer noch, er verkleinere die Gnade Gottes: "Da will ich nun die Schutzherren des freien Willens gewarnt haben, daß sie wissen, daß sie Christum verleugnen, wenn sie den freien Willen behaupten. Denn wenn ich durch mein Verdienst die Gnade Gottes erlange, was ist mir dann Christi Gnade vonnöten, die anstelle meiner Gnade anzunehmen ist?" Die Lehre von der Willensfreiheit erscheint so in Luthers Augen als ein einziger Selbstrechtfertigungsversuch des Menschen, der ohne Gottes Gnade meint leben zu können.

Es ist hier nicht der Ort, über Recht und Unrecht von Luthers Position zu streiten. Wichtig im Zusammenhang des Themas ist vor allem, daß Luther mit seiner Lehre beansprucht, die "biblisch-theologische Perspektive" auf die Freiheit in seiner Zeit ausulegen. Dabei beruft er sich insbesondere auf den Apostel Paulus, der unter der Frage nach der "Freiheit in biblisch-theologischer Perspektive" an erster Stelle genannt werden muß. Was "Freiheit" bei Paulus meint, läßt sich vielleicht am deutlichsten zeigen, wenn man hört, was er im Brief an die Galater schreibt: "Zur Freiheit (griechisch: *eleuthería*) hat euch Christus befreit (*èleuthérōsen*)! So steht nun fest und laßt euch nicht wieder unter das Joch der Knechtschaft/Sklaverei (*douleía*) zwingen" (Galater 5,1). Freiheit ist hier also - das hat Luther ganz richtig gesehen - zunächst eine Gabe, eine Wohltat Christi, keine naturgegebene Eigenschaft des Menschen. Es fällt aber auf, daß sie sofort auch Konsequenzen hat, die gelebt werden wollen, und zwar im Gegensatz zur Knechtschaft, zur Sklaverei. Was heißt das?

Luther und mit ihm der überwiegende Teil der theologischen Tradition hat die Rede des Paulus von "Freiheit" und "Sklaverei" im übertragenen Sinn verstehen wollen: Es gehe hier darum, daß Christus die Christen von der Knechtschaft befreit habe, unter die sie vom jüdischen Gesetz gezwungen worden waren. Es handele sich hier also um eine Warnung vor dem Rückfall in jüdische "Gesetzlichkeit". So verbreitet diese Deutung ist, so unwahrscheinlich ist sie doch zugleich. Zunächst einmal ist zu beachten, daß der gesetzestreue Jude Paulus (vgl. Philipper 3,5f) sich hier - anders als in seinen anderen Briefen - gerade nicht an (getaufte)

Juden wendet, sondern an Heiden, die keltisch-stämmigen Galater, die sich zu Christus als ihrem Herrn bekannten. Wenn schon, dann wäre die neue Freiheit hier als Freiheit von jeglichem Gesetz, dem jüdischen *und* dem heidnischen, zu verstehen (vgl. Galater 4,9). Zum anderen ist es aber wohl doch kein Zufall, daß Paulus hier eben nicht vom "Gesetz" - von dem er sonst, auch im Galaterbrief, sehr viel zu sagen weiß -, sondern von der "Sklaverei" als Gegensatz zur "Freiheit" redet. Das führt auf die Frage nach dem gesellschaftlichen Sinn der "Freiheit", in der die Galater nun "feststehen" sollen. Ein solcher ist nämlich bei Paulus durchaus mitzuhören. So heißt es wenige Zeilen vor der zitierten Stelle in demselben Brief: "Ihr alle, die ihr in Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Da ist nicht Jude oder Grieche, nicht Sklave oder Freier, nicht Mann oder Frau, denn ihr alle seid eins in Christus" (Galater 3, 27f). Wie Paulus hier von Juden und Griechen, Männern und Frauen nicht etwa im übertragenen, "geistlichen" Sinn redet, sondern ganz konkret von unterschiedlichen Gruppen von Menschen aus Fleisch und Blut, so auch ganz "fleischlich" von Sklaven und Freien. Alle angesprochenen gesellschaftlichen Unterschiede sollen freilich "in Christus", d.h. in der christlichen Gemeinde aufgehoben sein. In der Gemeinde und insbesondere beim gemeinsamen Mahl dürfen die Gegensätze der Volkszugehörigkeit, der Gesellschaftsklassen und des Geschlechts keine Rolle spielen. So erhält die Gemeinde selbst einen gesellschaftlichen Sinn. Die Frage ist, was dies für die Gesellschaft im ganzen, über die Grenze der christlichen Gemeinde hinaus bedeutet.

Auch hier muß mit einem Klischee der theologischen Tradition aufgeräumt werden, das besagt, Paulus habe die Aufhebung der gesellschaftlichen Unterschiede, die Gleichheit als Konsequenz der Freiheit, zu der Christus die Christen befreit hat, strikt auf die christliche Gemeinde in ihrer gottesdienstlichen Versammlung beschränkt sehen wollen; ohne Auswirkung in der sogenannten "Welt". Das Gegenteil ist der Fall, wie der Brief des Paulus an den Sklavenhalter Philèmon beweist, das einzige Stück "Privatkorrespondenz", das die frühe Kirche als bedeutsam für christliches Leben in der heidnischen Gesellschaft in die Sammlung neutestamentlicher Schriften aufgenommen hat. Diesem Philèmon, der sich offenbar zur christlichen Gemeinde hielt, war Onesimus, ein von Paulus bekehrter Sklave, entlaufen. Offenbar hatte er die christliche Botschaft ganz wörtlich verstanden; zudem hätte er nach dem jüdischen "Gesetz" Anspruch

darauf gehabt, nicht wieder seinem Herrn ausgeliefert zu werden. Paulus schickt ihn gleichwohl zurück zu seinem ehemaligen Herrn, bittet diesen jedoch, ihn "als Bruder im Fleisch und im Herrn" aufzunehmen (Philemon 16). Das heißt, daß Philèmon seinen entlaufenen Sklaven nicht nur in der Gemeindeversammlung ("im Herrn"), sondern eben auch im täglichen Leben ("im Fleisch") als gleichberechtigt annehmen soll. So wirkt sich die Forderung der Freiheit, zu der Christus ihn befreit hat, in der Gesellschaft aus. Diese christliche Freiheit steht also gerade nicht im Gegensatz zum jüdischen "Gesetz", sondern ist eine Weise seiner Erfüllung. Sicherlich: Paulus hat nicht sozialrevolutionär zur Sklavenbefreiung aufgerufen, - das wäre auch illusionär in seiner Zeit gewesen. Aber er mutet der christlichen Gemeinde und also gerade auch den christlichen Herren zu, in "exemplarischer Existenz" der heidnischen Gesellschaft Freiheit vorzuleben. Ein anderer neutestamentlicher Briefschreiber, Jakobus, in dem die theologische Tradition einen Bruder Jesu sah, kann in diesem Sinne geradezu von einem "Gesetz der Freiheit" reden (Jakobus 2,12), das etwa zur Barmherzigkeit gegenüber den Armen verpflichtet. Das führt auf die Frage, was im Judentum, insbesondere aber in der Hebräischen Bibel, die die Bibel Jesu und des Paulus war und die von den Christen "Altes Testament" genannt wird, unter "Freiheit" und "Gesetz" verstanden wird.

Hier müssen wir mit der Feststellung beginnen, daß das biblische Hebräisch kein Wort für "Freiheit" kennt, so daß von "Freiheit" im ganzen Alten Testament scheinbar nirgends die Rede ist. Angesichts der großen Bedeutung des Freiheitsbegriffs in der theologischen Tradition ist der Tatbestand dieser Fehlanzeige so überraschend, daß er der Erläuterung bedarf. Zunächst gilt es festzuhalten: Der Streit zwischen Luther und Erasmus über die Frage, ob den Menschen von Natur aus ein "freier Wille" zukomme, ist in der Sprachwelt der Bibel gar nicht denkbar. Aber auch der Freiheitsbegriff des Paulus stellt gegenüber der Tradition der Hebräischen Bibel eine theologische Abstraktion dar. Allerdings kombiniert Paulus, wenn er von der "Freiheit" redet, zu der Christus "befreit" habe, den abstrakten griechischen Begriff der *eleutheria* mit dem Verb *eleutheroun*, das durchaus als Übersetzung biblisch-hebräischer Worte gelten kann. Tatsächlich kennt die hebräische Bibel zwar keinen Freiheitsbegriff im Sinne der griechischen Philosophie<sup>3</sup>, wohl aber eine Fülle von Verben der Befreiung: etwa *padah* (loskaufen), *ga'al* (auslösen), *jaza*

(herausführen), *asar* (helfen) und v.a. *jascha* (retten), das der jüdische Religionsphilosoph Martin Buber regelmäßig mit "befreien" verdeutscht hat. Von diesem Verb wiederum abgeleitet sind Begriffe wie *moschia* (Befreier) und *teschua* (Befreiung)<sup>4</sup>, aber auch der Eigenname *Jehoschua* (Josua = JHWH befreit). Wir können also fragen: Was ist der Unterschied zwischen (griechischer) "Freiheit" und (hebräischer) "Befreiung"? Oder anders: Warum redet die Bibel nicht von "Freiheit" als einem Zustand, sondern von "Befreiung" als einem offenen Prozeß?

Wir kommen der Antwort näher, wenn wir uns anhören, wovon die Bibel redet, wenn sie von "Befreiung" redet. Beginnen wir der Einfachheit halber mit dem 1. Gebot vom Sinai. Es lautet in Luthers Katechismus schlicht: "Du sollst keine anderen Götter neben mir haben!" - der Exklusivitätsanspruch eines eifersüchtigen Gottes. Das Problem dabei ist, daß der Gott, der hier exklusive Treue verlangt, sich nicht vorgestellt hat. Ein mündiger Mensch muß sich da geradezu provoziert fühlen zu der Rückfrage: Wer bist du denn, daß ich gerade dir vertrauen soll und keinem anderen? Tatsächlich hat Luther durch seine Zitierweise auch die alles entscheidende Überschrift des "Zehnwords" wegfallen lassen, an der alles folgende hängt. Sie lautet: "Ich bin JHWH dein Gott, der ich dich aus Ägyptenland, aus dem Sklavenhaus herausgeführt habe" (2.Mose 20,2). Und erst auf diese Selbstvorstellung folgt das Gebot: "Du sollst keine anderen Götter haben mir entgegen" (2.Mose 20,3). Der Gott Israels ist demnach ein Befreier, er befreit ganz konkret gesellschaftlich aus der ägyptischen Sklaverei.<sup>5</sup> Diese Selbstvorstellung des Gottes Israels ist der zentrale Angelpunkt des "Zehnwords", an dem zugleich der ganze Sinn des "Gesetzes", besser: der "Weisung" für das Leben aus der Befreiung, hängt. Ohne die Erinnerung an das zentrale Befreiungsereignis der Bibel, die Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei, verlöre das "Zehnwort" vom Sinai und mit ihm das ganze mosaische Gesetz seinen Sinn. Wie die "Freiheit" des Paulus eine Gabe Christi ist, so die "Befreiung" in der Hebräischen Bibel eine Tat Gottes, an die im Interesse zukünftiger Befreiung immer wieder zu erinnern ist. Im Unterschied zu Paulus verzichtet die Hebräische Bibel aber darauf, "Freiheit" als ein für allemal gegebene Tatsache festzuschreiben. Das dürfte mit den realen historischen Erfahrungen Israels zu tun haben, nach denen die Freiheit immer wieder von außen und innen gefährdet war. So zieht es die Bibel in ihrem Realismus vor, von der Freiheit für die Gegenwart zu schweigen. Gegenwärtig ist aber

die "Befreiung" als Erinnerung an die Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei und - zumal in der babylonischen Gefangenschaft und anderen Situationen des Exils - als Hoffnung auf zukünftige Befreiung aus Gefangenschaft und Verbannung. Deutlich ist also der geschichtlich-konkrete und gesellschaftlich-kollektive Gehalt von "Befreiung" im biblischen Sinn.

Die gesellschaftliche Konkretion der biblischen Rede von Freiheit bringt es aber mit sich, daß hier kein Gegensatz zum mosaischen "Gesetz", zur "Weisung" vom Sinai denkbar ist; im Gegenteil: das Sinaigesetz wird in jüdischer Tradition als "Gesetz der Befreiten" verstanden, gewissermaßen als Grundgesetz für das befreite Volk, das den Rückfall in die Sklaverei verhindern soll. Das geht bis in konkreteste Détails: Anders als in der griechischen Philosophie, die Sklaverei als naturgegeben hinnahm, ist diese in biblischer Theologie verpönt. Nicht als hätte Israel keine Sklaverei gekannt; nein, man lebte ja aus der Erinnerung an die Befreiung aus der Sklaverei. Diese Erinnerung, die alljährlich im Passahfest gefeiert wird, verhindert ein Wegträumen in ein utopisches Wolkenkuckucksheim der "Freiheit". Sie ist aber zugleich immer als Protest gegen die Sklaverei, als Appell zur Sklavenbefreiung verstanden worden. So ersetzt das 5. Buch Mose die Begründung für das Gebot der Sabbathheiligung aus dem 2. Buch Mose (wo an den Ruhetag Gottes nach dem Sechstageswerk der Schöpfung erinnert wird) durch eine Erinnerung an die Sklaverei: Am siebten, dem Feiertag, sollen nicht nur alle Sklaven und Sklavinnen, ja auch das Vieh und die Fremden ausruhen können, denn: "Gedenke, daß du Sklave warst in Ägyptenland, daß JHWH dein Gott dich von dort mit starker Hand, mit gestrecktem Arm herausgeführt hat. Deshalb gebot JHWH dein Gott, den Feiertag zu machen" (5.Mose 5,15). Die Arbeitszeitverkürzung durch die Sabbathheiligung trug im übrigen dazu bei, daß der Wert jüdischer Sklaven auf den antiken Sklavenmärkten oft geringer war als der anderer, da es geschehen konnte, daß sich ein frommer Jude eher totschlagen ließ, als am siebten Tag zu arbeiten. Und wenn es im verheißenen Land selber in Anpassung an die heidnische Umwelt, der Sklaverei und Königsherrschaft als selbstverständlich galten, auch in Israel zu Schuldklaverei kam, so wurde diese doch gemildert durch eine Sklavengesetzgebung, wonach alle sieben Jahre, im sog. "Sabbatjahr" die Sklaven freizulassen waren (vgl. 2.Mose 21,2-11; anders 3.Mose 25,10 u. 39-55). Im übrigen verpflichtete das "Gesetz" die Israeliten, ihre Verwandten, wann

immer möglich, freizukaufen. So hat sich Gottes Volk am Prozeß der Befreiung, die eine Tat Gottes ist, zu beteiligen.

Wir können vorläufig zusammenfassen: "Freiheit" ist in der Hebräischen Bibel immer nur als Erinnerung an und als Hoffnung auf Gottes Befreiungshandeln gegenwärtig. Daher redet sie nicht von einem Zustand der "Freiheit", meditiert nicht darüber, ob "der Mensch" von Natur aus "frei" sei oder nicht, sondern spricht von dem Prozeß, der Gottesgabe und der menschlichen Aufgabe der Befreiung. Diese Befreiung ist ein gesellschaftliches, kollektives Ereignis, das im Passahfest, dem Fest der Befreiung, immer wieder vergegenwärtigt, aktualisiert wird. Im Zentrum steht dabei die Erinnerung an die Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei. Je nach gesellschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen kann diese Erinnerung recht unterschiedlich aktualisiert werden: in der begrenzten Autonomie des Volkes unter der römischen Fremdherrschaft etwa, aber auch revolutionär im Aufstand der Jahre 66-70 gegen Rom. Immer aber ist "Befreiung" in erster Linie ein sozialer Begriff. Das schließt nicht aus, sondern ein, daß es zugleich ein theologischer Begriff ist, da auf den Gott Israels als den Befreier verwiesen wird, - in Erinnerung an die Herausführung aus Ägypten, aber auch in Hoffnung auf die kommende Gottesherrschaft, die ein Reich der Freiheit sein wird, das den Namen erst verdient.

Wenden wir uns von hier aus noch einmal dem christlichen Anhang zur Hebräischen Bibel, dem Neuen Testament zu, dann sind zwei Hinweise nötig: Die zentrale Figur des Neuen Testaments ist der Jude Jesus von Nazareth. Den Eigennamen kommt aber im hebräischen Denken zentrale Bedeutung als Erinnerungs- und Hoffnungsträger zu. Nun ist es auffällig, daß eben Jesus denselben Namen trägt wie derjenige, der in der Hebräischen Bibel die aus Ägypten befreiten Sklaven in das verheißene Land als das Ziel der Befreiung hineinführt. "Jesus" ist nur die gräzisierte Form des bereits erwähnten hebräischen Namens *Jehoschua* (Josua = JHWH befreit). So funktioniert Erinnerungs- und Hoffnungsarbeit in der Welt der Bibel. Diesen Bezug macht der Evangelist Matthäus deutlich, wenn er den von Gott gesandten Engelboten dem angesichts der Schwangerschaft seiner Verlobten Maria verwirrten Joseph sagen läßt: "Joseph, Sohn Davids, scheue dich nicht, Maria deine Frau zu dir zu nehmen, denn was in ihr gezeugt ist, ist vom Heiligen Geist. Sie wird einen Sohn gebären, und du sollst ihm den Namen Jesus (JHWH

befreit) geben, denn er wird sein Volk von seinen Verfehlungen befreien" (Matthäus 1,20f).

Und Paulus? Wir haben schon gesehen, wie er an die Befreiungsgeschichte der Hebräischen Bibel anknüpft, indem er seinen Freiheitsbegriff gezielt der Sklaverei entgegensetzt. Anders als in der Hebräischen Bibel gilt ihm die "Freiheit" aber als eine durch Christus bereits ein für allemal gegebene Tatsache, die am Leben der christlichen Gemeinde ablesbar sein soll. Die Frage ist, ob er damit angesichts des tatsächlichen Zustands der real-existierenden Kirche recht hat. Das gesetzestreue Judentum hat dies immer bestritten. Wir stellen die Frage hier nur in den Raum, ohne eine Antwort zu riskieren. Aber entgegen einer weitverbreiteten theologischen Haltung des "Es ist vollbracht", die nichts Neues mehr unter der Sonne erwarten läßt, da mit Christus die Geschichte bereits an ihr Ziel gekommen sei und mit dem Sieg des "christlichen Abendlandes" über den atheistischen Osten die Freiheit vollendet, können wir darauf hinweisen, daß auch für Paulus Entscheidendes noch ausstand. So redet er im Brief an die Römer von der "Hoffnung, daß auch sie, die Schöpfung, aus der Sklaverei der Verderbtheit befreit werde zur Freiheit der Erscheinung der Kinder Gottes." Und er fährt fort: "Wir wissen ja, daß die ganze Schöpfung seufzt und in Wehen liegt. Und nicht nur das, auch wir, die wir das Angeld des Geistes haben, auch wir seufzen in uns selbst in der Erwartung der Befreiung (des Loskaufs) unseres Leibes. Denn auf Hoffnung sind wir befreit. Eine Hoffnung aber, die man sieht, ist keine Hoffnung. Was man schon sieht, wer soll darauf noch hoffen? Hoffen wir aber auf das, was wir nicht sehen, so erwarten wir es mit andauernder Spannung" (Römer 8,21-25). Die Spannung, mit der Israel zukünftiger Befreiung entgegenseht, ist also durch die Freiheit, zu der in der Sicht des Paulus Christus die Christen befreit hat, nicht etwa gelöst, sondern eher noch gesteigert: zu Geburtswehen der Befreiung der ganzen Schöpfung.

## Anmerkungen

- 1 Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe. Eine Denkschrift der EKD (Gütersloh 1985)
- 2 Vgl. Eckhart Spoo, Kirchenrechtler Campenhausen: "Der Bürger ist dumm", Frankfurter Rundschau, 14.9.1991, zit. nach: Junge Kirche, H. 10/11 (1991) 655; vgl. a.a.O. 656: "Viel Verständnis äußerte von Campenhausen dagegen für 'unsere Väter': 'Sie kannten Demokratie nicht oder nur als Strafmittel nach dem Versailler Vertrag.' Ausführlich referierte er über die 'achtbaren Gründe', die 'unsere Väter' gehabt hätten, Menschenrechtsideen abzulehnen. Zu diesen Gründen rechnete er die Herkunft solcher Ideen aus der Französischen Revolution und die Furcht 'unserer Väter' vor den Folgen der Freiheit, nämlich daß dann jeder tue, was er wolle, statt 'in Liebe' seine Pflichten zu erfüllen. Daß Menschen Grundrechte mißbrauchen könnten, sei ja offenkundig: 'Unentwegt Drogen, unentwegt Sex.' Der deutsche Protestantismus, belehrte der Göttinger Professor sein Publikum, sei gegen die Menschenrechtsideen lange immun gewesen, die sich aus linken Traditionen in den USA entwickelt hätten."
- 3 Wo die "Septuaginta", die Bibelübersetzung der griechisch-sprechenden Juden von Alexandria aus vor-christlicher Zeit, ausnahmsweise einmal ein hebräisches Wort mit "eleutheria" wiedergibt, geht es immer um Sklavenbefreiung.
- 4 Luther übersetzt dies mit "Hilfe" oder gar "Heil" und läßt so das Thema der "Befreiung" aus der Bibel verschwinden.
- 5 Als weiteres Beispiel sei an die Rede Gottes an Mose erinnert (2.Mose 6,6), wo sich die Verben der Befreiung in exemplarischer Häufung finden: "Ich bin JHWH, ich führe euch unter der Last Ägyptens hervor, ich rette euch aus ihrer Sklaverei, ich löse euch aus, mit gestrecktem Arm, mit großen Gerichten." Aber auch zusammenfassend beim Durchzug durchs Schilfmeer: "JHWH befreite an jenem Tag Israel aus der Hand Ägyptens" (2.Mose 14, 30).

## Literaturverzeichnis

- Battegay*, Raymond. Der Mensch in der Gruppe. Bern 1974.
- Beck*, Ulrich. Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt am Main 1986.
- Bergold*, Jarg B.; *Flick*, Uwe. (Hrsg) Einsichten. Zugänge zur Sicht des Subjekts mittels qualitativer Forschung, Tübingen 1987.
- Blumenberg*, Hans. Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher, Frankfurt am Main 1979
- Crott*, Helmut W.; *Müller*, Günter F. Wirtschafts- und Sozialpsychologie. Hamburg 1978
- Freud*, Sigmund. Gesammelte Werke, Frankfurt am Main 1960. (zit. als: Freud Ges. Bandangabe/Seitenangabe)
- Freud*, Sigmund. Studienausgabe, Frankfurt am Main 1982. (zit. als Freud: Bandangabe/Seitenangabe; Erg: Ergänzungsband Schriften zur Behandlungstechnik)
- Foucault*, Michel. Sexualität und Wahrheit 1, Der Wille zum Wissen, übersetzt von Ulrich Raulf und Walter Seiter, Frankfurt am Main 1983.
- Geertz*, Clifford. Die künstlichen Wilden. Der Anthropologe als Schriftsteller. München 1990
- Habermas*, Jürgen. Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main 1968.
- Hildebrand-Nilshon*, Martin. Intersubjektivität und die Semantisierung des Motivsystems. Psychologische Überlegungen zur Sprachevolution. In: Joachim Gessinger, Wolfert von Rahden; Theorien vom Ursprung der Sprache, Band II, S. 249-319. Berlin 1989.
- Horkheimer*, Max; *Adorno*, Theodor W. Dialektik der Aufklärung. Frankfurt am Main 1982.
- Keupp*, Heiner. Auf dem Weg zur Patchwork-Identität? In: Verhaltenstherapie und psychosoziale Praxis, 1988, H.4, S. 425-439.
- Lakoff*, George; *Johnson*, Mark. Metaphors we live by. Chicago 1980
- Laucken*, Uwe; *Schick*, August. Einführung in das Studium der Psychologie. Stuttgart 1971.
- Laplanche*, J.; *Pontalis*, J.B. Das Vokabular der Psychoanalyse, Frankfurt am Main 1986

- Lévi-Strauss*, Claude. Traurige Tropen. Frankfurt am Main 1987.
- Leontjew*, Alexej Nikolajewitsch. Probleme der Entwicklung des Psychischen. Kronberg 1977.
- Lorenzer*, Alfred. Über den Gegenstand der Psychoanalyse, oder: Sprache und Interaktion. Frankfurt am Main 1973.
- Lorenzer*, Alfred. Sprachzerstörung und Rekonstruktion, Frankfurt am Main 1976.
- Lorenzer*, Alfred. Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik. Frankfurt am Main 1984.
- Lorenzer*, Alfred. Die Funktion der Literatur und der ästhetische Genuß. In: Krauß, Wolff (Hg.): Psychoanalytische Literaturwissenschaft und Literatursoziologie, Frankfurt am Main 1982.
- Nagera*, Humberto. Psychoanalytische Grundbegriffe. Eine Einführung in Sigmund Freuds Terminologie und Theoriebildung. Frankfurt am Main 1987.
- Neel*, Ann F. Handbuch der psychologischen Theorien. Frankfurt am Main 1986
- Oerter*, Rolf. Moderne Entwicklungspsychologie. Donauwörth 1980
- Proust*, Marcel. In Swanns Welt. Frankfurt am Main 1982.
- Rexilius*, Günter, *Grubitzsch*, Siegfried. Handbuch psychologischer Grundbegriffe. Hamburg 1981.
- Rogers*, Carl R. Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie. München 1973.
- Schmitt*, Rudolf. Hermeneutik und Psychotherapie. Unveröffentlichte Diplomarbeit am Psychologischen Institut im Fachbereich Philosophie und Sozialwissenschaften I der Freien Universität Berlin, 1985.
- Schmitt*, Rudolf. Literaturwissenschaft und Psychoanalyse. In: Wecker, Zeitschrift am Fachbereich Germanistik der FU Berlin, Heft 14, Februar 1987, S.40-48.
- Schmitt*, Rudolf. Das steinerne und das abenteuerliche Herz. Szenische Untersuchungen an Ernst Jüngers "Das abenteuerliche Herz." Unveröffentlichte Magisterarbeit am Fachbereich Germanistik der Freien Universität Berlin, 1988. (=1988a)
- Schmitt*, Rudolf. Psychosoziale Verhaltenstherapie? Einzelfallhilfe und Familienhilfe als praktischer Versuch. In:

Verhaltenstherapie und psychosoziale Praxis, 1988, H. 2,  
S. 176-187. (=1988b)

*Schmitt, Rudolf.* Verhaltenstherapie und Einzelfallhilfe - Ein  
Fallbeispiel. In: Verhaltenstherapie und psychosoziale  
Praxis, 1989, Heft 1, S. 95-111.

*Stukenborg, Markus.* Der Traum, der Witz und die Kunst. Zur  
Rolle von Kunst und Phantasie bei Freud. Diplomarbeit  
am Psychologischen Institut der FU Berlin, Juli 1986.

*Trautner, Hanns Martin.* Lehrbuch der Entwicklungspsychologie.  
Göttingen 1978

*Weber, Max.* Soziologie, Universalgeschichtliche Analysen, Poli-  
tik. Hrsg. Johannes Winkelmann, Stuttgart 1973.