

WALTER KASPER
Kirche und Gesellschaft

WALTER KASPER · GESAMMELTE SCHRIFTEN

herausgegeben von
George Augustin und Klaus Krämer

unter Mitwirkung des
Kardinal Walter Kasper Instituts
für Theologie, Ökumene und Spiritualität
an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar

Band 16
Kirche und Gesellschaft

WALTER KASPER

Kirche und Gesellschaft

Erster Teilband

HERDER The logo for Herder's 450th anniversary, featuring a stylized '4' and '5' intertwined.

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2019
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart
Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: Friedrich Pustet GmbH & Co. KG, Regensburg
ISBN 978-3-451-30616-7

Inhalt

Erster Teilband

Zur Einführung	23
---------------------------------	-----------

KIRCHE UND NEUZEITLICHE FREIHEITSGESCHICHTE

Christliche Freiheit und neuzeitliche Autonomie	33
I. Neuzeitliche Autonomie und die Frage nach Gott	33
1. Was heißt Autonomie?	33
2. Neuzeitliche Autonomie	35
3. Größe und Krise neuzeitlicher Autonomie	37
4. Autonomie contra Theonomie?	40
5. Neue Frage nach Gott	42
6. Neue Theonomie	44
II. Christliche Freiheit und neuzeitliche Befreiungs- geschichte	46
1. Was heißt christliche Freiheit heute?	46
2. Erlösung als Befreiung	47
3. Krise der christlichen Freiheit	50
4. Neuansatz im Verständnis der christlichen Freiheit	52
5. Verwirklichung christlicher Freiheit	54
III. Praxis christlicher Freiheit in der gegenwärtigen Situation	57
1. Was heißt Praxis?	57
2. Christliche Freiheit in der Kirche von heute	59
3. Christliche Freiheit in der Welt von heute	65

Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt	72
I. Die Dringlichkeit der neuzeitlichen Autonomie- problematik	72
II. Ursprung und Wesen der neuzeitlichen Autonomie- problematik	75
1. Die christlichen Wurzeln	75
2. Die neuzeitliche Emanzipation	82
III. Modelle theologischer Bewältigung der neuzeitlichen Autonomieproblematik	91
1. Das restaurative Modell: Autonomie als Abfall von Theonomie	91
2. Das progressive Modell: Autonomie als Verwirklichung von Theonomie	93
3. Das Modell der Korrelation und der Analogie: Autonomie als Gleichnis von Theonomie	97
 Theologische Bestimmung der Menschenrechte im neuezeitlichen Bewusstsein von Freiheit und Geschichte	 104
I. Zur gegenwärtigen Diskussion	104
1. Restauratives Modell	104
2. Progressives Modell	105
II. Zur theologischen Tradition	108
1. Die biblische Tradition	108
2. Die thomanische Tradition	110
III. Zur systematischen Reflexion	115
1. Theologische Bestimmung der Freiheit	115
2. Heilsgeschichtlich-christologische Bestimmung der Freiheit	118
3. Institutionelle Bestimmung der Freiheit	123

Wahrheit und Freiheit. Die »Erklärung über die Religionsfreiheit« des Zweiten Vatikanischen Konzils	126
I. Die aktuelle Problemstellung	126
II. Der Hintergrund der Auseinandersetzungen: Das Verhältnis von Wahrheit und Freiheit	129
III. Die theologische Tradition von der Würde und den Rechten der Person	136
IV. Religionsfreiheit als Verfassungsproblem	140
V. Die ontologische Begründung: Wechselseitige Voraussetzung von Wahrheit und Freiheit.	149
VI. Die theologische Begründungsstruktur	154
VII. Größe und Grenze der Konzilserklärung	159
 Kirche und neuzeitliche Freiheitsprozesse	166
I. Die Erklärung über die Religionsfreiheit	166
II. Freiheitsprozesse in der Neuzeit	168
III. Kirche zwischen Restauration und Freiheitsidee	171
IV. Das christliche Verständnis der Freiheit	177
V. Kirche als »Institution der christlichen Freiheit«	182
 Die theologische Begründung der Menschenrechte	184
I. Notwendigkeit einer normativen Begründung	184
II. Die Begründung der Menschenrechte in der Menschenwürde	188
III. Naturrechtliche und theologische Begründung der Menschenwürde	196
IV. Folgerungen aus der theologischen Begründung der Menschenwürde und der Menschenrechte	202
 Natur – Gnade – Kultur. Zur Bedeutung der modernen Säkularisierung	209
I. Einleitung: Worum geht es?	209
II. Das Verhältnis von Natur und Gnade als Wesensbestimmung des Christlichen	211

III. Die neuzeitliche Säkularisierung als Herausforderung . . .	215
IV. Die Krise der nachkonziliaren Theologie	219
V. Einem neuen christlichen Humanismus entgegen	223
VI. Drei konkrete Folgerungen	227
 Kirche und Kultur. Evangelisierung und Inkulturation	232
I. Zum Verhältnis von Evangelium, Kirche und Kultur	232
II. Die Moderne – ein vielschichtiges Phänomen	233
III. Das Christentum heute	235
IV. Zum Miteinander von Kirche und moderner Kultur	236
V. Kirche und christliche Freiheit	238
 Religionsfreiheit als theologisches Problem	240
I. Die Theonomie des Christentums	240
II. Die in der Theonomie begründete Autonomie	243
III. Religionsfreiheit als weltliches Verfassungsproblem	246
IV. Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils	251
V. Abschließende Überlegungen:	
Wahrheit – Freiheit – Friede	256
 Menschenrechte und christliches Menschenbild.	
50 Jahre UN-Menschenrechtscharta	261
 Kirche und neuzeitliche Freiheit. Evangelium und Menschen-	
rechte als Basis eines geeinten Europa	264
I. Menschenrechte und Religionsfreiheit	265
II. Die christliche Botschaft von der Freiheit	267
III. Die Ambivalenz der Moderne	269
IV. Jenseits von Restauration und Säkularisierung	272
V. Kirche als Zeichen und Instrument der Freiheit	278
VI. Auf dem Wege zu einem neuen Humanismus	283

CHRISTENTUM UND EUROPA

Christsein im Europa der 1990er Jahre	289
I. Europa – was ist das?	289
II. Die drei Wurzeln des europäischen Humanismus	292
III. Die Schattenseiten und das Versagen Europas	295
IV. Europa seine christliche Seele zurückgeben	296
V. Neuevangelisierung Europas	297
VI. Kirche als Communio und die Europäische Gemeinschaft .	299
VII. Eine neue Zivilisation der Liebe	301
 Einheit Europas in Wahrheit und Freiheit	304
I. Die Kirche im Angesicht des Wandels in Europa	304
II. Die Wahrheit von Gott tut den Menschen not	306
III. Die freimachende Botschaft Jesu für unsere Zeit	307
IV. Die Aufgabe von Theologie und Lehramt heute	308
 Europas Kirchen nach dem Fall der Mauer	310
I. Europa nach der Wende	310
II. Einheit und Identität Europas	312
III. Zukunft und Auftrag Europas	314
IV. Mitverantwortung der Kirche	317
 Christliches Menschenbild und die Zukunft Europas. Heutige Herausforderungen an Erziehung und Bildung aus kirchlicher Perspektive	323
I. Die Perspektive Europas als Kultur- und Werte- gemeinschaft	324
II. Der Mensch als Person	327
III. Das christliche Fundament der Menschenrechte und ihre Bedeutung für unsere Zeit	330

Europa eine Seele geben. Der Auftrag der Christen in einem vereinten Europa	335
I. Die Vision einer neuen Friedensordnung	335
II. Das christliche Menschenbild als Grundlage europäischer Identität	337
III. Worum es Europa aus christlicher Sicht gehen muss . . .	340
1. Friede, Freiheit und politische Gerechtigkeit in einem vereinten Europa	340
2. Solidarität und soziale Gerechtigkeit in einer vereinten europäischen Wirtschaft	341
3. Bewahrung der einen Schöpfung in gemeinsamer ökologischer Verantwortung	343
4. Eine Kultur des Lebens in der Vielfalt der europäischen Kulturen	344
5. Gemeinschaft der Kirchen und Religionen aus gemeinsamer europäischer Geschichte	345
IV. Die Gemeinschaft der Europäer in der Gemeinschaft der einen Welt	348
V. Europa – Erbe und Auftrag der Christen	349
 Der ökumenische Beitrag der Kirchen zur Einheit Europas . . .	351
I. Persönliche Erfahrungen	351
II. Zwischen Realismus und Optimismus	352
III. Europas christliche Prägung	354
IV. Hypotheken der Geschichte – Ökumene der Zukunft . . .	357
V. Ad fontes: Hoffnung für Europa	358
 Europa – eine geistige Herausforderung	363
I. Europa – ein hoffnungsvoller Neuanfang	363
II. Die tragenden Flügel der europäischen Kultur	365
III. Herausforderungen, vor denen Europa steht	369

Europa atmet mit zwei Lungenflügeln	375
I. Europa – eine geschichtlich gewordene kulturelle Größe .	377
II. Bemühungen um die Einheit	381
III. Ausblick in die Zukunft	385
 Europa – Idee, Krise, Zukunft	 388
I. Was ist das – Europa?	388
II. Neuaufbruch nach der Katastrophe	389
III. Die europäische Idee	390
IV. Geschichte und Ende des alten Europa	393
V. Die Krise und das Elend Europas	394
VI. Herausforderungen für ein erneuertes Europa	396
VII. Ein europäischer Traum	399

Zweiter Teilband

CHRISTLICHE EXISTENZ IN PLURALISTISCHER GESELLSCHAFT

Die Verantwortung der Christen und der Kirche für den Menschen, die Gesellschaft und die Menschheit	403
I. Fragestellung	403
II. Aporien der bisher vorliegenden Lösungsversuche	405
1. Die Idee des Naturrechts	406
2. Anthropologische, existenziale, transzendente und personal-dialogische Theologie	409
3. Politische Theologie	411
III. Grundsätzliche Perspektiven	414
1. Können Christen und kann die Kirche überhaupt etwas Spezifisches beitragen zu den Zukunftsfragen der Menschheit?	414
2. Das christliche Weltverständnis	416
3. Folgerungen	420
4. Abgrenzung gegenüber anderen ›Weltanschauungen‹ .	423
IV. Die Kirche in der modernen Gesellschaft	425
1. Verhältnisbestimmung von Kirche und moderner Gesellschaft	425
2. Träger der gesellschaftlichen Verantwortung der Kirche	428
3. Formen der gesellschaftlichen Verantwortung	431
V. Schlussfolgerungen	433
 An den Menschen vorbei?	 436
I. Kirche zwischen Anpassung und Rückzug ins Getto . . .	437
II. Der Mensch zwischen Hoffnung und Verzweiflung . . .	440
III. Kirche zwischen gestern und morgen	444

Die weltverwandelnde Kraft christlicher Liebe.	
Grundsatzüberlegungen zum Verhältnis von Christentum und Gesellschaft	449
I. Das Problem: Christentum in moderner Gesellschaft	449
1. Geschichtliche Perspektiven	449
II. Theologische Grundlegung: Jesus Christus, Ursakrament Gottes für den Menschen	454
III. Erkenntnistheoretischer Ansatz: Die Welt in der Perspektive der Liebe	459
IV. Ontologischer Ansatz: Welt als Wandlung	462
V. Die Aufgabe: Schöpferische Erneuerung der Naturrechtsidee	468
 Berufung und Sendung des Laien in Kirche und Welt.	
Geschichtliche und systematische Perspektiven	471
I. Die gemeinsame Sendung aller Getauften	472
II. Die Unterscheidung von Laien und Priestern	474
III. Drei aktuelle Probleme	482
IV. Spiritualität des Laien	488
 Die Zukunft von Glaube und Kirche in unserer pluralistischen Gesellschaft	
I. Zur gegenwärtigen Tradierungskrise	493
II. Zwischenbemerkung zum Traditionsverständnis allgemein	497
III. Zum theologischen Traditionsverständnis	500
IV. Ein paar praxisorientierte Schlussfolgerungen	507
 Religion und Fortschritt – Hoffnungsträger der Industriegesellschaft	
I. Tradition und Fortschritt in der Kirche	512
II. Fortschrittsskepsis in der modernen Gesellschaft	514
III. Verhältnis von Tradition und Fortschritt	516
IV. Fortschritt im Interesse des Menschen	517
V. Religion als Innehalten und Unterbrechung	520

»... dass es dir wohlergehe«. Worauf Wohlstand zu gründen ist	523
I. Wandel und Neugestaltung Europas	523
II. Gesellschaft und Staat aus christlicher Sicht	525
III. Konkretisierung	531
1. Die soziale Frage	531
2. Der Schutz des Lebens	534
 Die Kirche in der Welt von heute. Über die Möglichkeiten	
kirchlicher Weisung in einer pluralen Welt	538
I. »Gaudium et spes« – Zeugnis eines Aufbruchs	538
II. Unterschiedliche Rezeption in Europa und Lateinamerika .	540
III. Das Problem der Pluralität	544
IV. Zwei Modelle christlicher Ethik	547
1. Die »Ethik der Autonomie«	548
2. Die »Ethik der Befreiung«	549
3. Gegensätze und Strukturparallelen	550
4. Universale Rationalität contra praktische Konkretion? .	553
V. Unterwegs zu einem neuen Weltethos	554
VI. Jesus Christus als einheitsstiftendes Prinzip christlicher	
Moral und als geschichtlich konkrete Antizipation eines	
universalen Ethos	557
 Eine Absage an postmoderne Beliebigkeit.	
Gedanken zur Moralenzyklika »Veritatis splendor«	561
I. Beliebigkeit und Verwirrung	561
II. Gültigkeit allgemeiner Menschenrechte	562
III. Bedeutung des persönlichen Gewissens	563
 Im Konflikt – Christsein und berufliche Entscheidungen	564
 Gestalt und Auftrag der Kirche in einer säkularen Gesellschaft	572
I. Kirche und Gesellschaft im Umbruch –	
eine Situationsskizze	572
II. Säkularisierung – ein vielschichtiges Phänomen	574

III. Herausforderungen an die Kirche	578
1. Vorrangigkeit des Reiches Gottes vor der Kirche	579
2. Neubesinnung auf den ursprünglichen Sinn von communio	580
3. Aufbau eines Netzes lebendiger Gemeinschaften	581
4. Erneuerung der Sakramentenpastoral	583
5. Die Kirche der »konzentrischen Kreise«	585
6. Pastoral des Weges und der Wegbegleitung	586
7. Präsenz der Kirche in der säkularen Welt	587
8. Kontemplation und Gebet	590
 Die theologische Anthropologie von »Gaudium et spes«	591
I. Der Kontext der neuzeitlichen Problemkonstellation	592
II. Anliegen und Funktion der anthropologischen Aussagen im Zusammenhang der Pastoralkonstitution	594
III. Die Anthropologie von »Gaudium et spes« in ihrem Verhältnis zur Christologie	598
IV. Drei zusammenfassende Thesen	601
 Ein prophetisches Wort in die Zeit.	
Anmerkungen zur Enzyklika »Evangelium vitae«	604
I. Eine prophetische Zeitanzeige	604
II. Der Freiheitsbegriff	605
III. Die Würde des Lebens	607
IV. Bevölkerungsentwicklung	609
V. Die neue Evangelisierung	611
 Die Präsenz des Christentums in unserer Kultur.	
Überlegungen und Anregungen aus Anlass eines Urteils des Bundesverfassungsgerichts	613
I. Das Kreuz – Zeichen des Heils für alle	614
II. Die Freiheit des christlichen Glaubens	615
III. Die zwei Seiten der Religionsfreiheit	616
IV. Die christlichen Grundlagen unserer Kultur	618
V. Unsere christliche Weltverantwortung heute	621

Die Kirche angesichts der Herausforderung der Postmoderne	624
I. Postmoderne – die Karriere eines Begriffs	624
II. Moderne und Postmoderne – ein komplexes Verhältnis	626
III. Drei Merkmale der postmodernen Position und ihre Herausforderungen	628
1. Absage an das Einheitspostulat – der pluralistische Grundzug der Postmoderne	628
2. Wider den Totalitätsanspruch wissenschaftlicher Vernunft – der ästhetische und mystische Grundzug der Postmoderne	632
3. Verabschiedung der Hoffnung auf eine geschichtliche Vollendung – der nihilistische Grundzug der Post- moderne	637
IV. Einige theologische Hinweise zur Bewältigung der anstehenden Aufgaben	640
 Die Kirche und der Pluralismus der Gegenwart	 644
I. Eine neue Situation für die Kirche	644
II. Die Öffnung durch das Zweite Vatikanische Konzil	645
III. Die Verschärfung der pluralistischen Situation	648
IV. Pluralismus als philosophisches Programm	650
V. Die pluralistische Religionstheorie	651
VI. Eine Kritik des Pluralismus	653
VII. Die theologische Herausforderung	655
VIII. Theologische Grundlagenbesinnung	656
IX. Die diakonische Kirche	659
X. Innerkirchliche Pluralität	662
 Aktuelle Fragen zu Gesellschaft, Kultur und Kirche	 666
I. Religiöse Beziehungen zum Judentum	666
II. Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Islam	668
III. Integration von Ost- und Westeuropa und der Dialog mit der Orthodoxie	672
IV. Religion, Säkularität, Postsäkularität	674
V. Schluss	676

Umkehren und nachfolgen – Christsein in einer säkularen Welt	678
---	------------

WIRTSCHAFT UND ARBEITSWELT

Der katholische Unternehmer in der Kirche	685
I. Wende in Europa – Herausforderung an die Soziale Marktwirtschaft	685
II. Verantwortlich wirtschaften: effizient und gerecht agieren	686
III. Ökonomische Sachgesetzlichkeit und menschliches Wohl	687
IV. Aktuelle Herausforderungen	689
V. Die christliche Verantwortung des Unternehmers – drei Beispiele	690
1. Den Sonntag bewahren	690
2. Der Familie ihren Ort im Wirtschaftsleben gewähren	691
3. Die Mitarbeiter als Betroffene beteiligen	693
VI. Der katholische Unternehmer in der Kirche	694
 Management und Ethik	 696
I. Aufgabe und Funktion des Managers	696
II. Zur Bedeutung der Menschenwürde	698
III. Veränderungen in der Landschaft der Arbeitswelt	700
IV. Eine Beurteilung der ethischen Situation im Arbeitsbereich	702
1. Persönlichkeit – die Person über die Sache stellen	702
2. Solidarität – Arbeit als gemeinschaftlichen Prozess begreifen und gestalten	705
3. Einen subsidiären Führungsstil einüben und pflegen	706
V. Die gesellschaftliche und ökologische Verantwortung des Managers	707
VI. Zusammenfassung	710

Wirtschaft und Ethik	712
I. Wende in Europa – Herausforderung an die soziale Marktwirtschaft	712
II. Ökonomische Sachgesetzlichkeit und menschliches Wohl	715
III. Grundsätze einer christlich bestimmten Wirtschaftsethik	718
1. Personalität – die Person über die Sache stellen	719
2. Solidarität – verantwortlich wirtschaften im Blick auf das Wohl anderer	721
3. Subsidiarität – Eigenverantwortung stärken	724
4. Gemeinwohl – den Blick für das Ganze nicht verlieren	725
 Kraft zum Umdenken. Zur sozialen Lage in Deutschland	729
I. Unser sozialer Auftrag	729
II. Neue Herausforderungen	730
III. Impulse der christlichen Soziallehre	731
1. Der Vorrang des Menschen vor dem Kapital	732
2. Arbeit gehört zum Menschen	732
3. Die Idee der sozialen Gerechtigkeit	733
IV. Mut zu Eigenverantwortung und Eigeninitiative	733
 Soziale Marktwirtschaft auf dem Prüfstand.	
Wirtschaftsethik in der Zeit der Globalisierung	735
I. Erste These: die Soziale Marktwirtschaft als alternativloses Konzept	737
II. Zweite These: Globalisierung erfordert Öffnung der Wirtschafts- und Sozialbeziehung	740
III. Dritte These: Vermehrte Eigenverantwortung durch Subsidiarität fördert die allgemeine Solidarität	742
1. Kostenbelastung	743
2. Hohe Steuer- und Abgabenbelastung	743
3. Überversorgung und Ressourcenverschwendung	743
4. Institutionelle Ausgestaltung der sozialen Komponente der Marktwirtschaft	743

IV. Vierte These: Orientierungspunkte für die Soziale Marktwirtschaft	745
1. Das rechte Verhältnis von Solidarität und Subsidiarität	745
2. Die ethischen und moralischen Grundlagen der Sozialen Marktwirtschaft	746
3. Europäische Integration zur allgemeinen Erhöhung der Sozialstandards	748
Arbeitslosigkeit ist kein unabwendbares Schicksal	751
I. Die Massenarbeitslosigkeit – ein Kreuz für die Betroffenen und eine Gefahr für die gesamte Gesellschaft	751
II. Eine Herausforderung an alle	753
III. Massenarbeitslosigkeit und christliche Weltverantwortung	756
IV. Wie wir Arbeitslosen im Bereich unserer Diözese konkret helfen können	759
Das Kreuz der Arbeitslosigkeit	764
Subsidiarität. Eine zentrale Idee der katholischen Soziallehre	768
I. Das Prinzip der Subsidiarität	769
II. Die soziale Marktwirtschaft bedarf der Erneuerung	770
III. Die Aufgabe der Kirche	774
Wirtschaft – soziale Marktwirtschaft – Kultur – Religion	776
I. Wirtschaftliche Verantwortung	776
II. Soziale Verantwortung und Orientierung am Gemeinwohl	780
III. Die kulturelle Verantwortung des Unternehmers	785
IV. Die humane Relevanz der Religion	787

KIRCHE UND LANDWIRTSCHAFT

Landwirtschaft in schwerer Zeit.

Schöpfung erhalten – Schöpfung gestalten 795

- I. Solidarität von Seiten der Kirche 795
- II. Die wirtschaftliche Situation der Landwirtschaft 797
- III. Die Situation des ländlichen Raums 798
- IV. Die Bedeutung von Land und Landwirtschaft 801
- V. Ein neues Leitbild der Landwirtschaft ist notwendig 803
- VI. Die landwirtschaftlichen Familienbetriebe fördern und
erhalten 805
- VII. Solidarität ist gefordert 806
- VIII. Die Kirche im Dorf lassen 807

Liebe schafft Leben 809

- I. Gottes Schöpfung ist gut 809
- II. Maria weist uns den Weg 810
- III. Existenzangst geht um 811
- IV. Kirche muss sich einsetzen 811
- V. Stirbt die Landwirtschaft, geht ein wesentliches Stück
Kultur verloren 812
- VI. Lassen Sie die Kirche im Dorf 813

Neuevangelisation in Europa.

Eine Anfrage an christliche Führungskräfte 814

- I. Europa lebt nicht vom Markt allein 814
- II. Christentum muss Sinnvakuum füllen 815
- III. Fragen der Landwirtschaft 816
- IV. Landwirtschaft im Dienst des Gemeinwohls 817
- V. Europa nicht auf Kosten der Familienbetriebe 818
- VI. Worauf es unter anderem ankommt 819
 - 1. Sich auf die Identität als Landwirt besinnen 819
 - 2. Sich auf die Bedeutung der christlichen Werte
besinnen und die Kirche im Dorf lassen 819
 - 3. Solidarität üben über Europa hinaus 820
 - 4. Die Schöpfung bewahren 821

Sinnvolles Menschsein in einer menschenwürdig gestalteten Schöpfung. Theologische und pastorale Gesichtspunkte zur Entwicklung im ländlichen Raum	822
I. Die ökonomische und soziale Situation der Landwirtschaft und des ländlichen Raumes	822
II. Die mythische Funktionalisierung von Land und Natur in der heutigen Gesellschaft	824
III. Die ökologische Krise als Ausgangspunkt einer radikalen Neubesinnung auf den Gedanken der Schöpfung	827
IV. Neuentdeckung des christlichen Schöpfungsverständnisses	829
V. Personalität, Solidarität, Subsidiarität, Gemeinwohl: Prinzipien der katholischen Soziallehre	830
VI. ›Entwicklung im ländlichen Raum‹ als Modellfall einer ökologisch-sozialen Strukturreform	831
VII. Die Bedeutung christlicher Gemeinden	832

KULTUR UND SPORT

Kirche und Kultur	837
I. Das wechselseitige Verhältnis und der Bruch zwischen Kirche und Kultur	837
II. Die Kirche und der Säkularisierungsprozess	838
III. Die Notwendigkeit einer Neuinkulturation des Christentums in unserer Zeit	840
IV. Anknüpfung heißt nicht Anpassung	841
V. Die Relevanz einer innerkirchlichen Kultur der Freiheit	843
 Kirche in der Universität. Aufgaben und Möglichkeiten	 845
I. Kirche und Universität – eine lange Tradition	845
II. Die Vielfalt der Wissenschaften von heute	847
III. Gespräch zwischen christlichem Glauben und Wissenschaft	847
1. Die Logoshaftigkeit und Vernünftigkeit der Welt	848
2. Die gemeinsame ethische Verantwortung	849

Christliches Menschenbild und Leistung – Ethik im Sport	852
I. Das christliche Verständnis vom Menschen	853
II. Zur Einschätzung des Sports im Allgemeinen	854
III. Biblische Einsichten zum Sport?	855
IV. Die agonale Grundstruktur des Sports	857
1. Leistung im Sport	858
2. Ethos des Breitensports	859
V. Christliches Menschenbild und Sport	860
VI. Schluss	861
 Der Sport und die Kultur des Sonntags	 862
I. Zum Kulturauftrag von Sport und Kirche	862
II. Der Sport im Dienst des Menschen	863
III. Der Sonntag als prägendes Element einer Kultur des Lebens	864
IV. Der Sonntag im Konflikt	866
V. Sport und Kirche für den Schutz des Sonntags	868
 Bibliographische Nachweise	 871
 Namenregister	 880
Sachregister	887

Zur Einführung

Wahrheit und Freiheit –

Versuch einer Analyse unserer Situation

Die in den beiden vorliegenden Teilbänden gesammelten Beiträge zu aktuellen Fragen der Zeit sind über mehrere Jahrzehnte entstanden, die durch vielfältige Umbrüche und Wandlungen geprägt waren. Sie werden zusammengehalten von der Überzeugung, dass die christliche Wahrheit keine zeitlose platonische Ideenwelt ist, vielmehr geschichtlich hier und heute ergangenes Wort Gottes, das in der Fülle der Zeit in Jesus Christus Fleisch geworden ist (*Joh 1, 14; Gal 4, 4*). Die Theologie hat den Auftrag, die Zeichen der Zeit zu erkennen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten (*Mt 16, 4*). Sie soll dazu beitragen, dass die christliche Botschaft auch heute Salz der Erde und Licht der Welt ist (*Mt 5, 13f.*) und die Reich-Gottes-Botschaft die Weltwirklichkeit wie ein Sauerteig von innen verwandelt (*Mt 13, 33*).¹

Die Einführung in die zu unterschiedlichen Anlässen entstandenen Beiträge kann am besten durch ihre geschichtliche Einordnung geschehen. Sie soll einmünden in einen Ausblick auf die gewandelte gegenwärtige Situation und die theologischen Desiderate, welche sich daraus ergeben.

Als junger Gymnasiast erlebte ich 1945 den Zusammenbruch des Dritten Reiches; der Neuaufbau der demokratischen Strukturen war für mich ›Sozialkunde live‹. Als Student beschäftigte ich mich intensiv mit der kirchlichen Soziallehre und studierte mit Interesse wichtige Schriften von Oswald von Nell-Breuning, einer der letzten großen Vertreter dieser Disziplin. Die kirchliche Soziallehre lernte ich nicht als

¹ Zur biblischen Bedeutung des ›heute‹ vgl. ThWNT VII, 269–274. Zu erwähnen ist außerdem die Bedeutung des ›hodie‹ in der Liturgie, vor allem in den Magnifikat-Antiphonen der großen Feste. Zur Frage der Zeichen der Zeit, vgl. W. Kasper, *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg i.Br. 2011, 452–462.

ein fertiges, starres, deduktives System kennen. Sie ist in der Naturrechtslehre des Thomas von Aquin verwurzelt und enthält im Sinne des Thomas keine Handlungsanweisungen oder Normen für konkrete Situationen. Sie entwickelt auf der Grundlage des christlichen Menschenbildes grundlegende Baugesetze für eine menschenwürdige, freie und zugleich gerechte solidarische gesellschaftliche Ordnung. Ausgehend von der Würde des Menschen als Person leitet sie die beiden grundlegenden gesellschaftlichen Ordnungsprinzipien Subsidiarität und Solidarität ab. Sie insistiert auf der Verantwortung des je Einzelnen und auf seiner sozialen Verpflichtung.

Die Idee der europäischen Integration war für meine Generation in einer Zeit, da Europa in Trümmern lag, ein befreiender neuer Aufbruch. Aus Feinden sollten Freunde werden. Eine neue Friedensordnung sollte entstehen auf der Grundlage des im christlichen Menschenbild angelegten, Völker und Kulturen umgreifenden und für andere Kulturen integrationsfähigen Universalismus mit der neuzeitlichen Idee der Menschenrechte. Der Fall der Berliner Mauer und die Integration Osteuropas erschienen wie die Krönung dieses wohl wichtigsten Projektes der Nachkriegsgeschichte und als Sieg der freiheitlichen Ordnung, die wir im Westen aufgebaut hatten.

Schon zuvor hatte das Zweite Vatikanische Konzil (1962–65) in der Erklärung zur Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* die neuzeitliche Wende zum Subjekt nachvollzogen und festgehalten, dass die Wahrheit nur in Freiheit erkannt und angenommen werden kann. Das war die Verabschiedung der Idee des katholischen Staates und die Grundlage für eine freie soziale Gesellschaftsordnung. Auf dieser Grundlage beteiligte ich mich in den 1970er Jahren in Tübingen am Forschungsprojekt »Menschenrechte« von Johannes Schwartländer. Ich lernte, die Menschenrechte, die schon 200 Jahre vor der Französischen Revolution in der Thomistenschule von Salamanca (besonders von Franz von Vitoria) grundgelegt worden waren, im Licht der neuzeitlichen Philosophie der Freiheit zu denken.

Die Beschäftigung mit der Spätphilosophie Friedrich Wilhelm Joseph Schellings führte dazu, die neuzeitlichen Fragen einer von der Idee der Freiheit ausgehenden Ordnung bei Immanuel Kant und Georg Wilhelm Friedrich Hegel grundsätzlich zu durchdenken. Die späte Philosophie Schellings wies bereits über die idealistische Philosophie hinaus in die moderne nachidealistische Welt des 19. und

20. Jahrhunderts zu Karl Marx, Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche. Das verschaffte mir in den an den Universitäten sehr bewegten 68er Jahren einen tieferen Verstehenszugang zu der damaligen Emanzipationsbewegung, führte aber zugleich zu einer grundsätzlichen Distanz zu den in dieser Bewegung wirksamen individualistischen Auflösungstendenzen.² Angeregt durch Schelling ging es mir darum, *Das Absolute in der Geschichte* und damit das in allem geschichtlichen Wandel Bleibende und Verbindende zu denken.³

Der Wahlspruch für den bischöflich Dienst »Veritatem in caritate«, die Wahrheit in der Liebe tun (*Eph 4, 15*), hat nicht nur eine individual-ethische und innerkirchliche Bedeutung. Er sollte vielmehr auch die sozialetische und gesellschafts-praktische politische Dimension des christlichen Menschenbildes zum Ausdruck bringen.⁴ Das Tun der Liebe ist von seinem Wesen her gemeinschaftsbezogen und auf den Aufbau einer neuen Kultur der Liebe und der Barmherzigkeit ausgerichtet. Sie schließt die Forderungen der Gerechtigkeit selbstredend nicht aus, sondern ein. Die Barmherzigkeit ist vielmehr die auf die jeweilige konkrete Situation der Person bezogene Gerechtigkeit.⁵

Bei allen diesen Überlegungen stand das Thema Familie immer wieder im Mittelpunkt. Die Familie ist die Urzelle und die Urinstitution der Menschheitsgeschichte und die Einehe als intime Gemeinschaft des Lebens und der Liebe von Mann und Frau, bis dass der Tod sie scheidet, gehört zu den grundlegenden Errungenschaften europäisch-abendländischer Kulturgeschichte. Die konkrete Ausprägung von Ehe und Familie war in dieser Geschichte großen geschichtlichen Wandlungen unterworfen und sie befindet sich heute wieder in einem Wandlungsprozess. Es muss das Anliegen aller sein, denen die Zukunft der Menschheit in Menschlichkeit am Herzen liegt, dass diese Wandlungen nicht zu einer Auflösung der grundlegenden Schöpfungsordnung von Mann und Frau führen, sondern vielmehr zu einer

² Vgl. Jesus der Christus (1974) (WKGS 3), Freiburg i. Br. 2007, 74–78; Der Gott Jesu Christi (1982) (WKGS 4), Freiburg i. Br. 2008, 229–234.

³ Vgl. das Vorwort zur Neuauflage von *Das Absolute in der Geschichte* (1965) (WKGS 2), Freiburg i. Br. 2010, 11–14.

⁴ Zur pastoralen Bedeutung dieses Wahlspruchs vgl. das Vorwort zu *Die Wahrheit in Liebe tun* (2018) (WKGS 17), 33–35.

⁵ Dazu ausführlich: Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens, Freiburg i. Br. 2012, 179–202.

volleren, menschlich erfüllten Verwirklichung der ebenbürtigen personalen Würde von Mann und Frau.⁶

Die Hoffnungen auf einen Neuaufbruch, die uns nach der Katastrophe von 1945 und nochmals beim Fall der Berliner Mauer 1989 bewegten, sind angesichts der Krise der Familie, der Gesellschaft, Europas und der Weltfriedensordnung zu Beginn des neuen 21. Jahrhunderts einer weit verbreiteten Skepsis und einer tiefen Sorge gewichen. Die Welt scheint aus den Fugen geraten zu sein. Im Zusammenhang der Säkularisierungsprozesse, die schon vor 1968 einsetzten und danach voll zum Durchbruch kamen, sind die christlichen Grundlagen unserer Kultur immer mehr in Vergessenheit geraten, oft in offenen Misskredit gefallen und begegnen heute zunehmender Indifferenz. Die Kirchen haben – auch durch eigenes Versagen – ihre Glaubwürdigkeit und ihre sinnstiftende und daseinsdeutende Kompetenz in der Öffentlichkeit weitgehend verloren. Ihre weltgestaltende Kraft scheint im Augenblick weitgehend erschöpft und teilweise zu bloßen Zeitgeistverstärkern geworden zu sein.

Die neuzeitliche Wendung zum Subjekt hat in der Spät- und Nachmoderne zu einem Subjektivismus, einem Wahrheits- und Werterelativismus und zu einem unverbindlichen Pluralismus geführt. An die Stelle der Ordnungsvorstellungen ist in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts die neoliberale Ideologie des technologischen und wirtschaftlichen Fortschritts mit der Verheißung eines wachsenden Wohlstands getreten. Zweifellos ist eine florierende Wirtschaft eine unerlässliche Voraussetzung des Lebens. Wenn sie aber statt Mittel zum Zweck des Lebens, zum Selbst- und Letztzweck des Lebens wird, wird sie Begehrlichkeit, Habgier und Neid anstacheln und statt zur Grundlage der Gesellschaft unter den Bedingungen der Globalisierung auch zur Spaltung der Welt in extrem Reiche und extrem Arme beitragen.

So ist es im Zuge der Globalisierung nach 1989 zu einer auf die Dauer unerträglichen Spaltung gekommen zwischen den, auch auf Kosten anderer, wohlhabend gewordenen Nationen und der von der Teilhabe an den Gütern der Welt ausgeschlossenen großen Mehrheit

⁶ Vgl. Zur Theologie der christlichen Ehe (1977) in: WKGS 10, 453–519; Das Evangelium von der Familie, Freiburg i. Br. 2014; Die Botschaft von *Amoris laetitia*, Freiburg i. Br. 2018.

der Menschheit.⁷ Die Ausbeutung der Ressourcen der Erde hat zu einer gefährlichen Belastung der natürlichen Lebenswelt der Menschen und schon jetzt zu Klimakatastrophen geführt, welche besonders die Armen und die Ärmsten der Welt hart treffen.⁸ Die ungleichmäßig und ungerecht verlaufende Globalisierung ist eine der entscheidenden Ursachen der weltweiten Migration, durch die sich nunmehr ihrerseits die wohlhabenden Nationen bedroht sehen. Der Versuch, das Problem durch den Bau von Mauern und Zäunen zu lösen, wird sich wohl schon bald als ebenso hilf- und aussichtslos erweisen wie der damalige quer durch Deutschland sich ziehende Bau des Limes zum Schutz des römischen Reiches vor der Einwanderung der Goten, Kelten, Germanen, dem Einfall der Magyaren, Wikinger und der Hunnen.

Letztlich hat die liberale Ideologie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts beim Aufbau einer Weltfriedensordnung ähnlich versagt wie zuvor die in die Katastrophe führenden totalitären Ideologien der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts. Die Welt, die uns das 20. Jahrhundert hinterlassen hat, kann darum im 21. Jahrhundert nicht zukunftsfähig sein. Eine grundsätzliche Neubesinnung tut not.

Die neueren neokonservativen Gegenbewegungen, welche die Identität der westlichen Welt auf identitäre Weise bewahren wollen, können nicht die Lösung sein. Im Grunde ist der identitäre Neokonservatismus, der die geschichtlich gewachsene Identität der westlichen Welt durch Abgrenzung und Abschottung gegen andere Kulturen bewahren will, ein Zwillingbruder der liberalen Fortschritts-idee. Beide sind Kinder desselben Egoismus. Denn der Neokonservatismus sucht die eigene Identität nicht durch Integration und Partizipation, sondern durch Exklusion abzusichern. Der Andere und die andere Kultur sind nicht Partner, sondern Feind. Das dadurch bewirkte Erstarken eines neuen Nationalismus, verbunden mit neuem Antisemitismus, mit Islamophobie und ganz allgemein mit Fremdenfeindlichkeit, kann nur erschrecken. Denn das alles führt in unserer

⁷ Diese Analyse der lateinamerikanischen Bischofsversammlung von Aparecida (2007) hat Papst Franziskus mehrfach aufgegriffen: vgl. Franziskus, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* (2013), 53 f.; 59 f.; 186 f. u. a.

⁸ Franziskus, Enzyklika *Laudato si*. Über die Sorge für das gemeinsame Haus (2015).

globalisierten Welt zwangsweise zu einem gefährlichen *«clash of cultures»*.

Nachdem die säkularen Ideologien des 19. und des 20. Jahrhunderts ans Ende gekommen sind und die wirtschaftliche und technologische Globalisierung einherging, ist ein gefährliches geistliches Vakuum entstanden. Ein solches Vakuum erzeugt Angst und Angst ist ein schlechter Ratgeber. Sie kann zu brandgefährlichen hysterischen Kurzschluss- und Panikreaktionen führen, in denen nicht nur die christlichen Wertvorstellungen, sondern auch die neuzeitlichen Errungenschaften über Bord geworfen werden.

Auch die freiheitliche demokratische Ordnung, die wir nach 1945 aufgebaut und deren Sieg über totalitäre Systeme wir 1989 gefeiert haben, scheint nicht mehr selbstverständlich gesichert zu sein. Eine freiheitliche Ordnung ist ja nicht voraussetzungslos und nicht zum Nulltarif zu haben. Sie setzt ein alle verbindendes gemeinsames Ethos voraus, das von gegenseitiger Toleranz und Achtung geprägt ist und zu einer auf Gerechtigkeit für alle gegründeten Ordnung führt. Schon Augustinus hat klar gesehen, dass der Friede nur das Werk der Gerechtigkeit sein kann.⁹ Nur sie ermöglicht das friedliche Zusammenleben in einer Pluralität von religiösen, kulturellen und ethischen Überzeugungen wie von unterschiedlichen Lebensstilen und Interessen.

Die Herausforderung, vor der wir stehen, ist der Entwurf und die politische Durchsetzung einer neuen globalen, gerechten Friedensordnung. Sie ist begründet in der Würde jedes Menschen und den darin grundgelegten Menschenrechten. Leider ist die Stimme der Kirche und der kirchlichen Soziallehre in dieser Hinsicht sehr schwach geworden.¹⁰ Papst Franziskus ist zu einem einsamen, in der westlichen Welt oft unbequemen und leider auch in der Kirche oft angefeindeten Mahner und Rufer geworden.

Bereits das Zweite Vatikanische Konzil hat bei seiner Hinwendung zur neuzeitlichen Subjektivität deutlich gemacht, dass Subjektivität nicht individualistischer Subjektivismus bedeutet. Freiheit ist nur im

⁹ Aug. civ. 4, 4.

¹⁰ Dazu neuerdings jedoch E. Schockenhoff, Kein Ende der Gewalt? Friedensethik für eine globalisierte Welt, Freiburg i.Br. 2018.

Horizont der Offenheit für die allen Menschen gemeinsame Wahrheit und auf der Grundlage der darin begründeten Gerechtigkeit für alle möglich. Der damalige Kardinal Karol Wojtyła, der spätere Papst Johannes Paul II., hat bei der Diskussion um die Religionsfreiheit in einer grundlegenden Intervention auf den Wechselbezug von Wahrheit und Freiheit verwiesen. Er ging aus von der biblischen Aussage: »Die Wahrheit wird euch frei machen« (*Joh 8, 32*).¹¹ Er bejahte, dass Wahrheit nur in Freiheit erkannt und anerkannt werden kann, und machte diese Überzeugung zur Speerspitze seines Kampfes gegen den totalitären Kommunismus in Osteuropa. Doch er bestand gleichzeitig darauf, dass die Freiheit nur dann frei ist gegenüber partikularen Wünschen und Interessen, gesellschaftlichen Trends, herrschenden Ideologien und Stimmungen, wenn sie sich auf die allen gemeinsame Wahrheit ausrichtet. Ohne Ausrichtung auf die Wahrheit wird die Freiheit beliebig. Sie führt ins Chaos eines Kampfes aller gegen alle. Die Wahrheit ist Konstitutionsbedingung der Freiheit. Umgekehrt ist die Freiheit Ort und Daseinsweise der Wahrheit.

Als philosophisches und theologisches Grundproblem stellt sich darum das wechselseitige Verhältnis von Wahrheit und Freiheit.¹² Besonders Europa muss sich, um seine eigene Krise zu bewältigen und zum aktiven Instrument des Friedens in der Welt zu werden, auf seine geistigen, religiösen und kulturellen Wurzeln besinnen. Die Erneuerung der von der Würde jedes und aller Menschen ausgehenden kirchlichen Soziallehre stellt heute ein dringendes globales Desiderat dar. Anders als oft behauptet, steht die Pluralität der unterschiedlichen Kulturen dem nicht entgegen. Denn das Naturrecht, von dem die kirchliche Soziallehre ausgeht, besagt im Grunde nichts anderes als die Goldene Regel, welche sich in der einen oder anderen Form in allen uns bekannten Religionen und Kulturen findet. Danach soll man dem Anderen nichts antun, was man sich selbst nicht angetan wissen will. Oder positiv: Man soll dem Anderen alles das tun, was man, wäre man in seiner Situation, vom Anderen für sich wünschen würde. Jesus

¹¹ Vgl. Wahrheit und Freiheit. Die »Erklärung über die Religionsfreiheit« des Zweiten Vatikanischen Konzils, in diesem Band u. S. 126–165.

¹² Zu diesem Grundproblem meine Tübinger Abschiedsvorlesung: Zustimmung zum Denken. Von der Unerlässlichkeit der Metaphysik für die Sache der Theologie (1989), in: WKGS 6, 300–320.

hat diese Grundregel der Menschlichkeit in Mitmenschlichkeit bestätigt (Mt 7, 12; 22, 40) und die Scholastik hat sie zur Grundlage ihrer Naturrechtslehre gemacht. Damit ist eine solide Grundlage für eine universale Friedensordnung gegeben.¹³

Die in den beiden vorliegenden Teilbänden gesammelten Beiträge können dieses Desiderat selbstverständlich nicht einlösen. Sie sind meist auf frühere Fragestellungen und Situationen bezogen. Sie machen aber in immer wieder neuen Anläufen auf das Grundproblem von Wahrheit und Freiheit aufmerksam. So können diese Beiträge auch in unserer gewandelten und sich rasch wandelnden Situation Bausteine sein für den von der Theologie und den Kirchen dringend geforderten Beitrag zu einer neuen gesellschaftlichen Ordnung und einer dringend gewordenen neuen Weltfriedensordnung.

Allen, welche bei der Abfassung wie bei der Neuveröffentlichung der in den beiden vorliegenden Teilbänden gesammelten Beiträge mitgeholfen haben, den früheren Wissenschaftlichen Assistenten und Mitarbeitern, den Herausgebern der Gesammelten Schriften wie den Mitarbeitern des Kardinal Walter Kasper Instituts, Dominik Butenkemper, Stefan Laurs, Johannes Müller, Prof. Dr. Ingo Proft und Tobias Wolff, und den Förderern des Kardinal Walter Kasper Instituts spreche ich meinen herzlichen und verbindlichen Dank aus. Mein Dank gilt auch der verlegerischen Betreuung durch den Verlag Herder.

Rom, im November 2018

Walter Kardinal Kasper

¹³ Dazu Kasper, Barmherzigkeit (wie Anm. 5), 44–47. Die These, dass das Naturrecht die Goldene Regel beinhaltet, geht auf das Dekret des Gratian (1119–ca. 1140) zurück und ist für die scholastische Naturrechtslehre grundlegend geworden. Zum ökumenischen und interreligiösen Dialog um eine globale Friedensordnung vgl. W. Kasper, Das Evangelium des Friedens verkünden (Eph 6,15). Einheit der Christen und Begegnung der Religionen nach Evangelii Gaudium, in: G. Augustin (Hg.), Die Mission der Christen. Von der Dringlichkeit, das Evangelium zu verkünden, Freiburg i.Br. 2019, 47–54.

KIRCHE
UND
NEUZEITLICHE
FREIHEITSGESCHICHTE

Christliche Freiheit und neuzeitliche Autonomie

Der Ruf zur christlichen Freiheit kann als Zusammenfassung und Kurzformel der christlichen Botschaft gelten. Oft verraten, hat er im Laufe der Geschichte doch immer wieder wie ein zündender Funke gewirkt. Auch der Umbruch vom Mittelalter zur Neuzeit stand unter anderem im Zeichen dieses Rufes. Freiheit, Autonomie und Befreiung (Emanzipation) sind so zu entscheidenden Programm-Worten der Neuzeit geworden. Gegenwärtig sind alle diese Begriffe jedoch in eine schwere Krise geraten. Beides, der Ruf nach Freiheit und die Krise der Freiheit, bestimmt deshalb die Situation, in der wir Christen heute die christliche Botschaft von der Freiheit anzusagen und zu verantworten haben. Ruf und Krise der Freiheit gehören mehr als vieles andere zu den ›Zeichen der Zeit‹, denen zu entsprechen jedem verantwortlichen Sprechen von Gott aufgetragen ist. Die Klärung des Verhältnisses von christlicher Freiheit und neuzeitlicher Autonomie gehört deshalb zu den drängendsten Aufgaben, die der gegenwärtigen Theologie gestellt sind.

I. Neuzeitliche Autonomie und die Frage nach Gott

1. Was heißt Autonomie?

Es gehört zu den bedrängendsten und beunruhigendsten Phänomenen der Gegenwart, dass die zentralen und fundamentalen Worte, die Worte also, die die Grundlagen unseres Gemeinwesens zur Sprache bringen, so vieldeutig, zerredet, ja leer geworden sind. Kaum irgendwo wird dies so deutlich wie bei dem Begriff Freiheit. Die Worte Autonomie, Freiheit und Befreiung begegnen uns in den verschiedensten Zusammenhängen. Gefordert wird Freiheit von politischem Zwang,

von kirchlicher Bevormundung, von religiösem Aberglauben, von gesellschaftlicher Benachteiligung. Entsprechend ist sowohl von bürgerlicher Freiheit, von Meinungs-, Presse-, Versammlungsfreiheit, wie von Religions- und Gewissensfreiheit und von christlicher Freiheit die Rede. Die Reformation, die Säkularisation, die französische und amerikanische Revolution und die Deklaration der Menschenrechte gelten als wichtige Etappen auf dem Weg der Emanzipation. Dabei geht es nicht nur um die Freiheit des einzelnen Individuums, sondern um die revolutionäre Befreiung ganzer gesellschaftlicher Gruppen, um die Emanzipation von Unterprivilegierten aller Art. Emanzipation meint einen gesamtgesellschaftlichen Prozess, der zur herrschaftsfreien Gesellschaft führen soll. Schließlich soll sich nach Karl Marx die religiöse und politische Emanzipation in der menschlichen Emanzipation, in der »Zurückführung der menschlichen Welt, der Verhältnisse, auf den Menschen selbst« vollenden. Entsprechend fordert Herbert Marcuse die sexuelle, moralische, intellektuelle und politische Emanzipation in einem. Emanzipation wird schließlich zu einem Lernprozess erklärt, der pädagogisch und politisch zugleich sein soll.

Das Problem liegt auf der Hand. Wenn ein Begriff so umfassend gebraucht wird, dann kann man alles mit ihm machen. Ideologischen Verführungskünsten ist darin Tür und Tor geöffnet. Dazu kommt ein Zweites: Wenn Emanzipation so total und universal begriffen wird, wer befreit dann die Emanzipatoren? Wer bestimmt die Ziele, wer die Methoden der Emanzipation? Wer verhindert, dass ein so totaler Begriff totalitär gebraucht wird? Wie macht man es also, dass die Freiheit sich nicht selbst aufhebt, dass Aufklärung nicht selbst irrational wird? Wie können Autonomie und Freiheit begründet, wie können sie sinnvoll verwirklicht werden? Wie können wir wirklich frei sein?

Gehen wir zunächst vom ursprünglichen Wortsinn aus. Autonomie heißt ursprünglich, nach eigenem Gesetz zu leben. Autonom ist, wer sein eigener Herr, ein freier Mann ist, der sich von niemandem dreinreden lassen braucht. Wir können dieses Fremdwort wohl am besten mit Selbstgesetzlichkeit und Selbstbestimmung übersetzen. Es ist im politischen wie im privaten Bereich zu Hause. Sachlich meint Autonomie dasselbe wie Freiheit. Denn frei ist nach Aristoteles der, »dessen Prinzip in dem Handelnden selbst liegt«, wer aus sich und aus eigenem Antrieb handelt. Solche Selbstbestimmung setzt voraus, dass der

Mensch sich selbst gehört. Doch wer ist schon so frei? Wer ist nicht auf vielfältige Weise natural und sozial determiniert? Sigmund Freud hat es als die große Selbsttäuschung bezeichnet, zu meinen, der Mensch sei Herr im eigenen Haus. Konkrete Freiheit ist also nur durch Befreiung (Emanzipation) möglich, das heißt durch Befreiung aus der Situation der Entfremdung, in der der Mensch nicht sich, sondern einem anderen, einem Fremden, gehört. Damit wird eine Art Heilsvorstellung deutlich, die sich in den Begriffen Autonomie, Freiheit und Befreiung ausdrückt. Es geht darum, ›man selber‹ zu sein, darum, nicht Spielball und Resultat fremder Kräfte und Wirkursachen, nicht Etappe und Mittel für fremde Ziele zu sein. Es geht um die Identität des Menschen, sein Heil- und Ganzsein, sein Glück.

2. Neuzeitliche Autonomie

Das Problem, wie Freiheit sinnvoll möglich ist, ist nicht neu. Es bewegt die abendländische Tradition von allem Anfang an. In der Neuzeit ist die abendländische Freiheitsgeschichte jedoch in eine neue Phase eingetreten.

Zum vollen Bewusstsein kam die Freiheit erstmals bei Sokrates. Vorangegangen war die Kritik und Skepsis der Sophisten. Sie erkannten die Relativität aller Ordnungen, erklärten den Menschen zum Maß aller Dinge (Protagoras) und verkündeten eine schrankenlose individuelle Freiheit. Sokrates teilte ihre Überzeugung, dass die alt-hergebrachte Tradition einer neuen Begründung bedarf. Er selbst kam ja, indem er seinem Gewissen (daimonion) folgte, mit den Gesetzen Athens in einen tödlichen Konflikt. Aber Gewissensfreiheit war ihm alles andere als Willkürfreiheit. Die Willkür war für ihn sogar das Gegenteil wahrer Freiheit. Sie liefert sich den Leidenschaften und Launen der jeweiligen Situation aus. Frei ist deshalb nicht, wer sich von solchen zufälligen Zwecken bestimmen lässt, sondern nur, wer das um seiner selbst willen Gute tut.

Diese Einsicht griff die folgende philosophische Tradition auf. Ihre Grundthese lautete: Nur weil der Mensch in seinem Gewissen um das schlechthin Gute weiß, an ihm teilhat und seinen unbedingten Anspruch erfährt, hat er eine innere Distanz gegenüber partikulären Gütern. Nur im Horizont des absolut Guten ist er frei gegenüber dem

relativ Guten. Die Willensfreiheit ist also letztlich in der Seinsfreiheit begründet, das heißt sie ist darin begründet, dass der Mensch in einer Offenheit und Gelichtetheit steht, die ihm das Einzelne als Einzelnes und als Relatives frei begegnen lässt. In Antike und Mittelalter ist die Freiheit also in einer umfassenden, letztlich theonom begründeten Wesensordnung zu Hause.

Diese Ordnung ist in den geistigen, religiösen und politischen Wirren zu Beginn der Neuzeit zerbrochen. Die eine Philosophie, die eine Kirche und das eine Heilige Römische Reich brachen auseinander. Die einzelnen Wissenschaften emanzipierten sich aus der Bindung an die Autorität der Überlieferung. Immer weniger bestand ein Konsens darüber, was denn das Gute sei, an dem die einzelnen Güter zu messen sind. Descartes bemerkte, es gebe in der Philosophie nichts, worüber nicht gestritten wird, ja »dass man sich nichts so Sonderbares und Unglaubliches ausdenken kann, was nicht schon von irgendeinem Philosophen behauptet worden wäre«.

Descartes wurde in vieler Hinsicht zum Kirchenvater der Neuzeit. Von ihm her ergaben sich zwei Möglichkeiten, die bis heute bestimmend geblieben sind: Er bestimmte die Moral als wirklichkeitsgemäßes Verhalten. Nicht die Autorität einer religiösen oder philosophischen Tradition, sondern die in der Wirklichkeit liegenden Sachgesetze sollten maßgebend sein. Descartes begründete damit die neuzeitliche Autonomie im Sinne der Eigengesetzlichkeit der einzelnen Wirklichkeitsbereiche, also von Wissenschaft, Wirtschaft, Kunst, Kultur, Politik und so weiter. Grundlegender war für Descartes der zweite Weg. Im Umbruch und in der Brüchigkeit aller Ordnungen ist der Mensch auf sich selbst zurückgeworfen. Man mag an allem zweifeln; völlig unbezweifelbar ist doch: »Ich denke, also bin ich«. Damit wird der Mensch zum unerschütterlichen Fundament, zum Ausgangs- und Bezugspunkt aller Welt- und Werterkenntnis.

Diesen zweiten Autonomiebegriff hat vor allem Kant zu Ende gedacht. Nach ihm ist es mit der Würde menschlicher Freiheit unvereinbar, sich durch ein äußeres Gesetz, und sei es das naturhafte Verlangen nach eigener Glückseligkeit, bestimmen zu lassen. Für die Freiheit bestimmend kann nur sein, was die Form des Gesetzes hat, das heißt was sich als allgemeingültig und damit als vernünftig ausweisen lässt. Dieser Standpunkt der neuzeitlichen Subjektivität hat nichts mit Subjektivismus zu tun. Autonom ist ja nicht die indivi-

duelle Subjektivität. Autonomie ist nur möglich durch Bindung an das Allgemeine der Vernunft. Gemeint ist also nicht, der Mensch sei inhaltlich das Maß aller Dinge. Gemeint ist vielmehr, dass der Mensch von allem, was er als Wert und Wahrheit anerkennt, Rechenschaft vor sich selbst und vor anderen geben muss, dass er vernünftig und verantwortlich handeln muss. Autonomie heißt hier nicht Sachgesetzlichkeit, sondern Selbstgesetzlichkeit vernunftbestimmter Freiheit.

Will man die Wende von Antike und Mittelalter zur Neuzeit auf den Begriff bringen, kann man sagen: In der Neuzeit fundiert nicht mehr die Seinsordnung die Freiheit, vielmehr wird jede Ordnung erst mittels der Freiheit konstituiert. Alle Ordnung kommt allem durch Freiheit und für Freiheit zustande. An die Stelle der Wesensordnung tritt die intersubjektive Ordnung der Freiheit. »Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist – Freiheit« (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling).

3. Größe und Krise neuzeitlicher Autonomie

Niemand kann sich der Faszination des Unternehmens Neuzeit ganz entziehen. Die neuzeitliche Wende zum Menschen ist grundlegend geworden für die Entwicklung der modernen Naturwissenschaften wie für die politische Geschichte der Neuzeit. Diese Entwicklung führte dazu, dass der Mensch immer mehr die naturalen wie die ökonomisch-politischen Bedingungen, unter denen er lebt, selbst bestimmt. Die Welt ist keine vorgegebene naturwüchsige Ordnung, kein heiliger Kosmos mehr, sondern bloßes Material für ein vom Menschen selbst entworfenes, gestaltetes und verwaltetes System. Der seiner Autonomie bewusst gewordene Mensch prägt sein Gesetz aller übrigen Wirklichkeit auf. Er macht sich in einem bisher nicht dagewesenen Sinn die Erde untertan.

Diese neuzeitliche Entwicklung ist nicht zuletzt auch eine Folge des Christentums. Die Bibel stellt ja den Menschen an die Spitze der Schöpfungspyramide. Mit der Lehre von der Gottebenbildlichkeit jedes Menschen bringt sie erstmals die unbedingte Würde des Menschen als Menschen zur Geltung. Der Kosmos dagegen wird profaniert. Dadurch, dass radikal zwischen Gott und Welt unterschieden

wird, ist die Welt nur noch weltliche Welt, die der Herrschaft des Menschen unterstellt ist. Darum ist der Kosmos auch keine ewige We-sensordnung, sondern geschichtlich bestimmte Menschenwelt. Er wird durch die Sünde des Menschen mit ins Verderben gezogen und erst im kommenden Reich der Freiheit der Söhne Gottes befreit. Die Neuzeit hat also genuin biblische Motive zur Geltung gebracht. Pauschales kulturkritisches Gezeter und pessimistische Kassandrarufo stehen dem Christen also wenig an. Das neuzeitliche Verständnis der Autonomie kann auch eine Chance für das Christentum bedeuten.

Durch die Erfahrungen unseres Jahrhunderts ist uns der naive Fortschrittsglaube des 18. und 19. Jahrhunderts freilich gründlich vergangen. Die ursprüngliche Hoffnung droht inzwischen in Angst umzuschlagen, es könne, was der Mensch zu seinem Heil erfunden hat, zu seinem Unheil werden, zu einem anonymen System, das ihm über den Kopf wächst, sodass er am Ende dasteht wie der Zauberlehrling, der der Geister, die er rief, nicht mehr Herr wird. Wenn alles berechenbar und machbar wird, muss dann am Ende nicht auch der Mensch zur bloßen Nummer und zum austauschbaren, manipulierbaren Rädchen in einem großen anonymen System werden? Person wird dann zur Funktion; Freiheit geht dann unter in einem selbst produzierten Schicksal zweiter Ordnung. Der gepriesene Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit wird zu einem in sich kreisenden, sich ständig steigenden »Betrieb«, der sinnlos geworden ist und dem doch niemand entfliehen kann.

Die inneren Grenzen und die Dialektik des neuzeitlichen Standpunktes der Autonomie spürt man nicht erst heute. Schon Hegel hat ein berühmtes Kapitel in seiner *Phänomenologie des Geistes* überschrieben: »Die absolute Freiheit und der Schrecken«. Hegels Hauptkritik richtet sich gegen den abstrakten Charakter der neuzeitlichen Autonomie. Der Mensch emanzipiert sich von der Natur, er stellt sich aller anderen Wirklichkeit gegenüber, macht sie zum Material. Er nimmt ihr damit jeden Eigenwert und jede Eigenbedeutung. Die Welt wird entzaubert (Max Weber), säkularisiert, weltliche Welt. Es wird »der Hain zu Hölzern, die Bilder zu Dingen«, »die Religion baut im Herzen des Individuums ihre Tempel und Altäre«. Doch letztlich hebt sich damit auch die Freiheit selber auf. In ihrer Wirklichkeitsleere »verglimmt sie in sich und schwindet als ein gestaltloser Dunst, der sich in Luft auflöst«. Subjekt und Objekt werden also gleicherma-

ßen nichtig. Der Nihilismus erweist sich als die innere Gefahr der Neuzeit. Zur Emanzipation von der Natur kommt die Emanzipation von der Geschichte, von der Tradition. Der Abschied von der Geschichte ist aber nicht nur eine Befreiung von der Last der Geschichte, sondern bedeutet auch die Selbstausslieferung an die Selbstverständlichkeiten der Gegenwart, die Unterwerfung unter den Bann gegenwärtiger Plausibilitäten, den Verlust an kritisch-befreiendem Potential. Der Mensch ist nun ohne Alternative in einer eindimensional gewordenen Welt.

Die Einsicht in die innere Dialektik neuzeitlicher Autonomie sollte für den Theologen eine Warnung sein, das zweifellos notwendige Aggioramento der Kirche und der Theologie nicht durch eine allzu flinke Heimholung der Neuzeit bewerkstelligen zu wollen und die neuzeitliche Säkularisierung kurzschlüssig als weltliche Auswirkung des Christentums zu deuten. Die Abstraktheit dieser These wird schon allein dadurch sichtbar, dass sofort unterschieden werden muss zwischen einer christlich legitimen Säkularisierung und einem illegitimen Säkularismus, der seinen christlichen Ursprung verkennt. Faktisch hat sich aber die neuzeitliche Säkularisierung weitgehend als Absatzbewegung vom Christentum vollzogen. Deshalb setzt sich dem Ideologieverdacht aus, wer nachträglich von einer strukturellen Christlichkeit der Neuzeit spricht. Statt eine kritisch-befreiende Alternative zu geben, verewigt man so nur deren Elend.

Dennoch können und möchten wir das Rad der Geschichte nicht zurückdrehen. Zu viele positive Möglichkeiten birgt der neuzeitliche Standpunkt der Autonomie. Oberflächliche Adaptionen einzelner Momente nutzen freilich wenig und schaffen nur Verwirrung, solange das Problem nicht von der Wurzel her durchdacht wird. Kirche und Theologie müssen heute das Kunststück vollbringen, gleich zwei Schritte auf einmal zu tun, und sie dürfen dabei dennoch nicht stolpern: Sie müssen die neuzeitliche Autonomieproblematik positiv aufgreifen und zugleich deren inzwischen deutlich gewordene innere Krise und Dialektik mitberücksichtigen. Dieses Dilemma fordert Mut und Behutsamkeit zugleich. Die Beurteilung der durch das Stichwort »neuzeitliche Autonomie« gekennzeichneten Situation kann deshalb nur eine differenzierte sein. Was nottut, ist eine Unterscheidung der Geister!

Der entscheidende Gesichtspunkt für diese Unterscheidung der Geister ist für den Theologen die Gottesfrage. Das Problem wird deshalb sein: Wie verhalten sich neuzeitliche Autonomie und christlich verstandene Theonomie?

4. Autonomie contra Theonomie?

Die neuzeitliche Autonomie wurde von der katholischen Kirche und von der katholischen Theologie bis vor kurzem fast ausschließlich als Aufruhr gegen Gott, als Abfall und als Entwurzelung, die zur Auflösung aller Ordnungen führen muss, bewertet. Nur durch Rückkehr zur Theonomie glaubte man, dem drohenden Verfall der menschlichen Gesellschaft wehren zu können. Noch in unserem Jahrhundert stimmten so berühmte und sonst so aufgeschlossene Theologen wie Karl Adam und Romano Guardini ein in den großen Chor des Kulturpessimismus. Man hatte nicht mehr die Kraft zu einer kritischen und schöpferischen Synthese, wie sie die Kirchenväter bei der Rezeption der griechischen Philosophie oder auf der Höhe des Mittelalters Thomas von Aquin bei der Aufnahme aristotelischen Denkens gehabt haben. Stattdessen verurteilte man die politischen Freiheitsbewegungen, das Prinzip der Religions- und Gewissensfreiheit, man verkannte die legitime Eigengesetzlichkeit der modernen Naturwissenschaften, wofür der Fall Galilei symptomatisch wurde. Fast alle großen Philosophen der Neuzeit von Descartes und Kant bis Hegel landeten früher oder später auf dem Index. Statt differenzierter Auseinandersetzung kam es zu pauschalen und globalen Verurteilungen. Statt die Freiheit als Chance zu ergreifen, bestimmten weithin Angst und Misstrauen vor der Freiheit die Szene. So kam es zu einer tiefen Entfremdung, zu einem Schisma neuer Art zwischen Kirche und Kultur, Glaube und modernem Wissen.

Es hat freilich wenig Sinn, nur die Versäumnisse der Vergangenheit anzuklagen, ohne Verständnis für die wirklichen Probleme dieser Vergangenheit aufzubringen. Das Kernproblem lautet: Schließen sich neuzeitlich verstandene Autonomie und Theonomie aus, oder lassen sich beide auch in ein positives Verhältnis bringen? Es kann ja kein Zweifel daran bestehen, dass für den christlichen Glauben nicht der Mensch, sondern Gott die alles umfassende und alles bestimmende