

Kurt Kardinal Koch

Gottes Freude und Freude an Gott

Perspektiven heutiger
Glaubensverantwortung

HERDER The logo consists of a large, stylized number '4' with a smaller '5' integrated into its base, all in a light gray color.

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C005833

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2020
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Umschlagmotiv: © Francesco Pistilli/kna-Bild 2019
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg
Herstellung: Těšinská Tiskárna a.s., Český Těšín
Printed in the Czech Republic

ISBN Print 978-3-451-38736-4
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83736-4

Inhalt

Vorwort	9
---------------	---

Theozentrische Dimension des Glaubens

In Liebe erlöste Freiheit Besinnung auf das anthropologische Geheimnis des christlichen Glaubens	15
Die Gottesfrage in Gesellschaft und Kirche	45
In Ewigkeit geliebt sein Eschatologie im Glauben der Kirche	62

Doxologische Dimension des Glaubens

Betet ohne Unterlass! Das Gebet als Sprache des hoffenden Menschen	87
Die Liturgie der Kirche als Fest lebendigen Glaubens	121
Eucharistie als Liturgie und Leben Versuch einer mystagogisch-existenziellen Erschließung	150

Ekklesiologische Dimension des Glaubens

Die Sendung des Taufpriestertums Taufverpflichtung zu einem christlichen Leben in der Welt	191
Die Heilige Familie: Urbild und Kraftquelle der christlichen Familie als Hauskirche	207
Das Evangelium in verbindlicher Gemeinschaft leben Die ekklesiologische Bedeutung des Ordenslebens in der Sendung der Kirche	225
Zur Heiligkeit sind alle Getauften berufen	248

Ministeriologische Dimension des Glaubens

Treuhänder eines anderen Zur Identität des Priesters in priesterarmer Zeit	269
Der Bischof als Bindeglied der Katholizität Die episkopale Dimension der katholischen Ekklesiologie	296
Vorsitz in der Liebe und in der Glaubenslehre Das Papstamt in der Sicht von Joseph Ratzinger – Benedikt XVI.	339

Missionarische Dimension des Glaubens

Mission oder De-Mission der Kirche? Herausforderungen an eine notwendige Evangelisierung	367
Evangelisierung als Wirkung eines strahlenden Glaubens Das Gute selbst ist kommunikativ: „Bonum diffusivum sui“	398
Mission und Ökumene gehören zusammen Eine notwendige Identitätsvergewisserung	417

Ökumenische Dimension des Glaubens

Auf dem Weg zur Einheit der Christen	
Elementare Herausforderungen in der Ökumene heute	435
Christlicher Appell zur Einheit	
„Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller“ (Eph 4,5)	456
Ökumene der Märtyrer	
Zeichen der Hoffnung auf die Einheit des Leibes Christi	475

Dialogische Dimension des Glaubens

Heutigwerden des Glaubens im Dialog zwischen Gott und Welt	
Aus dem Erbe des Zweiten Vatikanischen Konzils leben	493
Katholische Kirche und Judentum	
„Nostra aetate“ als bleibender Kompass im	
katholisch-jüdischen Dialog	508
Glaubensüberzeugung und Toleranz	
Interreligiöser Dialog in christlicher Sicht	532
Der Beitrag des christlichen Glaubens bei der Revitalisierung menschlicher Werte	
„Ihr seid mehr wert als viele Spatzen“ (Mt 10,31)	553

Vorwort

„Freue dich, du Gnadenvolle, der Herr ist mit dir“ (Lk 1,28). Mit diesen Worten begrüßt der Erzengel Gabriel Maria, bevor er ihr die Verheißung zuspricht, dass sie ein Kind empfangen wird, das Sohn Gottes genannt werden wird. Die Anrede Marias hört sich zunächst an wie die im damaligen griechischen Sprachraum geläufige Grußformel, und so wird sie heute auch zumeist übersetzt: „Gegrüßt seist du“. Betrachten wir die Anrede jedoch von ihrem alttestamentlichen Hintergrund her, wird deutlich, dass der Erzengel Maria jene neue Freude zuspricht, die von Gott her kommt: „Freue dich“. Das erste Wort, mit dem die neutestamentliche Heilsgeschichte beginnt, ist somit ein Wort der Freude; und Freude ist zugleich der zentrale Inhalt der Botschaft Gottes, die sich Evangelium nennt. Die Freude steckt nicht nur im Wort „Evangelium“, sondern sie steckt auch alle an, die auf das Evangelium hören, es verkünden und leben. Indem das Evangelium mit seinem ersten Wort der Freude beginnt, wird zugleich sichtbar, dass das Christentum in seinem innersten Kern Freude, ja göttliche Ermächtigung zur Freude ist.

Die Freude hat dabei einen konkreten Grund, wie wiederum in der Anrede Marias angezeigt ist. Der Erzengel spricht Maria als „Gnadenvolle“ an. Dabei gilt es zu beachten, dass in der griechischen Sprache das Wort für Gnade – „charis“ – den gleichen Wortstamm aufweist wie das Wort für Freude – „chara“ –. Von daher wird uns die frohe Einsicht geschenkt, dass alle wahre Freude aus der Gnade kommt, ja dass die Gnade die wahre Freude ist.

Von dieser Freude ist Maria so sehr erfüllt, dass sie bei ihrem Besuch bei Elisabet als Antwort ihrer Freude in ihr grosses Loblied des „Magnifikat“ einstimmt. Auch dieses Wort gilt es genau zu übersetzen: „meine Seele macht Gott gross“. Denn Maria weiß im Glauben, dass dann, wenn Gott mit unserem Lob und unserem Leben gross gemacht wird, der Mensch gerade nicht klein gemacht wird. Der Mensch wird vielmehr immer dann klein gemacht, wenn auch Gott klein gemacht oder gar aus der Öffentlichkeit verdrängt wird, wie wir dies im vergangenen Jahrhundert in den antichristlichen und neuheidnischen Terrorherrschaften des Nationalsozialismus und des Sowjetkommunismus bitter haben erfahren müssen. Dort jedoch, wo Gott durch

uns Menschen gross gemacht wird, hat auch der Mensch an der Größe Gottes Anteil, und dort lebt wahre Freude.

Maria steht vor uns als der exemplarische Mensch der Freude. Sie hat uns vorgelebt, wozu wir Christen berufen sind, nämlich Gottes Geschöpfe in Freude zu sein. Damit ist freilich der tiefste Grund der christlichen Freude noch nicht genannt. In erster Linie haben nicht wir Christen Freude an Gott, sondern Gott selbst hat Freude an seiner Schöpfung und an seinen Geschöpfen. Bereits im Alten Testament begegnet uns Gott, der sich über seine erlösten Geschöpfe freut, wie beispielsweise der Prophet Zefanja verheißt: „Der Herr, dein Gott, ist in deiner Mitte, ein Held, der Rettung bringt. Er freut sich und jubelt über dich, er erneuert seine Liebe zu dir, er jubelt über dich und frohlockt an einem Festtag“ (3,17). Vollends im Neuen Testament, vor allem im 15. Kapitel des Lukasevangeliums, in dem uns die Gleichnisse vom verlorenen Schaf, von der verlorenen Drachme und vom verlorenen Sohn geschenkt sind und das man mit dem Titel „Die Freude Gottes“ überschreiben könnte, wird uns Gott vor Augen gestellt, der sich über das Verlorene, das er wiedergefunden hat, von Herzen freut.

Diese wenigen Beispiele bestätigen die sensible Aussage des protestantischen Theologen Jürgen Moltmann: „Das Christentum ist eine Religion der Freude Gottes.“¹ Das Christentum ist eine Religion der Freude, weil sie in erster Linie Gottes Freude an seiner Schöpfung verkündet. Daraus folgt die Freude, die wir Christen an Gott haben können. Der tiefste Grund der christlichen Freude aber ist die Freude Gottes selbst. Diese Freude Gottes und die Freude an Gott zu verkünden ist die wichtigste Sendung der heutigen Christenheit, wie Papst Benedikt XVI. immer wieder in Erinnerung gerufen hat: „Die Freude an Gott, die Freude an Gottes Offenbarung, an der Freundschaft mit Gott wieder zu erwecken, scheint mir eine vordringliche Aufgabe der Kirche in unserem Jahrhundert. Gerade auch für uns gilt das Wort, das der Priester Esra dem ein wenig mutlos gewordenen Volk nach der Verbannung zurief: Die Freude am Herrn ist unsere Stärke“ (Neh 8,10).“² Auch für Papst Franziskus ist Freude ein Schlüsselwort, das er bereits in seinem Ersten Apostolischen Schreiben zum Klingen hat bringen lassen: „Die Freude des Evangeliums“. Denn er ist überzeugt, dass mit Jesus Christus „immer – und im-

1 J. Moltmann, *Christliche Erneuerungen in schwierigen Zeiten* (München 2019) 48.

2 J. Kardinal Ratzinger, *Die Kirche an der Schwelle des 3. Jahrtausends*, in: Ders., *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio* (Augsburg 2002) 248–260, zit. 259.

mer wieder – die Freude“ kommt und dass wir deshalb eine „neue Etappe der Evangelisierung“ brauchen, „die von dieser Freude geprägt ist“³.

„Gottes Freude und Freude an Gott“: mit diesem Titel sind auch die Beiträge überschrieben, die im vorliegenden Buch versammelt sind. Es handelt sich dabei um Vorträge und Artikel, die ich in den vergangenen Jahren zu verschiedenen Anlässen verfasst und für die Drucklegung nochmals überarbeitet habe, indem vor allem Wiederholungen dort, wo sie für das Verständnis des Zusammenhangs nicht notwendig sind, vermieden worden sind. Mit der Auswahl dieser Texte soll zum Ausdruck gebracht werden, dass die Kirche heute berufen ist, Zeugnis zu geben von jener Freude, zu der der christliche Glaube uns ermächtigt, weil wir im Glauben daran leben dürfen, dass Gott selbst Freude an uns hat. Wenn wir aus dieser Frohen Botschaft leben, werden wir gewiss auch jene Worte beherzigen, die der heilige Paulus an die Gemeinde in Korinth geschrieben hat: „Wir wollen ja nicht Herren über euren Glauben sein, sondern wir sind Helfer zu eurer Freude; denn im Glauben sind wir fest verwurzelt“ (2 Kor 1,24). Wenn das vorliegende Buch helfen könnte, bei den Lesenden die Freude an der Schönheit des christlichen Glaubens zu wecken und zu vertiefen, dann hätte es seinen bescheidenen Dienst erfüllt.

Rom, im August 2019

Kurt Cardinal Koch

3 Franziskus, *Evangelii gaudium*, Nr. 1.

Theozentrische Dimension des Glaubens

In Liebe erlöste Freiheit Besinnung auf das anthropologische Geheimnis des christlichen Glaubens¹

Gleichsam wie der verlorene Sohn kehre die säkularisierte Kultur heute zu ihrem Vater zurück: Mit dieser gesellschaftlich gewendeten Interpretation des Gleichnisses vom verlorenen Sohn beschreibt Wolfram Weimer die religionspolitische Situation der Gegenwart, die er als Übergang vom postmodernen in ein neoreligiöses Zeitalter charakterisiert und in der das zunehmende Heimweh der Menschen nach Gott zu einer „inneren Zuneigung der Gesellschaft zum Glauben“ führe.² Wenn die für die mit der europäischen Aufklärung anhebende Neuzeit kennzeichnenden Leitwörter Freiheit und Emanzipation heißen, die sich nicht nur auf die traditionellen Bestände der Gesellschaft, sondern auch und gerade auf den christlichen Glauben beziehen, dann bedeutet die Kulturdiagnose Weimers zugleich eine neue Versöhnung zwischen der menschlichen Freiheit und dem christlichen Glauben. Eine solche Versöhnung drängt sich nicht nur von der heutigen Gesellschaft her auf, sondern auch von der Tradition des christlichen Glaubens selbst her, in der das Verhältnis von Glaube und Freiheit das große Thema neuzeitlicher Theologie gewesen ist. Während der Reformator Jean Calvin diese Frage mit der Lehre von der Prädestination und Martin Luther mit der forcierten Betonung der Trennung von Glauben und Werken beantwortet haben, versuchte demgegenüber die katholische Theologie beide Wirklichkeiten zusammenzuhalten; sie hat aber angesichts des dazu notwendigen Kraftaufwandes unter anderem in einen Parteienstreit zwischen den Jesuiten und Dominikanern geführt. Trotz der Divergenz dieser verschiedenen Ansätze sind sie aber darin übereingekommen, dass der Glaube irgendwie eine Einschränkung der menschlichen Freiheit nach sich zieht, und sie standen damit mitten im Drama der neuzeitlichen Emanzipation des Menschen, für den die Liebe des göttlichen Vaters nicht mehr selbstverständliche Voraussetzung seines Lebens

1 Erschienen in: G. Augustin/M. Brun/E. Keller/M. Schulze (Hg.), „Christus – Gottes schöpferisches Wort“. Festschrift für Christoph Kardinal Schönborn zum 65. Geburtstag (Freiburg i. Br. 2010) 371–402.

2 W. Weimer, Credo. Warum die Rückkehr der Religion gut ist (München 2006) 78.

ist, sondern eher „das Bleigewicht der Fremdbestimmung“, der gegenüber „man den Raum des eigenen Seins sichern muss“³. Von daher kann man in der Tat im biblischen Gleichnis vom verlorenen Sohn die neuzeitliche Emanzipationsgeschichte und die neue Sehnsucht nach Erlösung zur wahren Freiheit vorweg dargestellt sehen; und es legt sich nahe, dieses Gleichnis als Leitfaden für die Erörterung des Zusammenhanges zwischen menschlicher Freiheit und göttlicher Erlösung zu nehmen. Damit wird zugleich deutlich, dass diese Frage nicht nur für die Neuzeit typisch ist, sondern sich als eine anthropologische Grundfrage herausstellt, die sich durch die ganze Geschichte hindurch zieht und den Menschen aller Zeiten bewegt hat und auch in Zukunft bewegen wird.⁴

1. Freiheit als Selbstbesitz und Streben nach Emanzipation

Wie der Vater und seine beiden Söhne im Gleichnis zusammenleben, so gehören für Paulus Glaube und Freiheit unlösbar zusammen. Sie konkurrenzieren sich nicht und sind schon gar nicht einander entgegengesetzt; sie fordern und fördern sich vielmehr wechselseitig. Paulus kann deshalb den Galatern die Würde ihres Christseins mit einfachen Worten in Erinnerung rufen: „Ihr seid zur Freiheit berufen, Brüder“ (Gal 5,13a). Paulus bringt damit seine Grundüberzeugung zum Ausdruck, dass die Freiheit des Menschen nirgendwo so gut aufgehoben ist wie im Glauben an Jesus Christus, der selbst die Freiheit in Person ist. Paulus rechnet freilich auch damit, dass der Christ immer wieder hinter seine Berufung zurückfallen kann, wenn er die Galater mit eindringlichen Worten mahnt: „Nur nehmt die Freiheit nicht zum Vorwand für das Fleisch, sondern dient einander in Liebe“ (Gal 5,13b). Was dies für eine Freiheit ist, die ihr elementares Kriterium und ihre Bewährung im gegenseitigen Dienst der Liebe findet, darauf wird zurückzukommen sein. Zunächst aber gilt es zu bedenken, dass Paulus offensichtlich davon ausgeht, dass man die Freiheit nicht einfach ein für allemal hat, sondern dass wir zur Freiheit berufen sind, aber immer wieder der Versuchung ausgesetzt sind, sie

3 J. Cardinal Ratzinger, Geleitwort, in: L. Weimer, Die Lust an Gott und seiner Sache, oder: Lassen sich Gnade und Freiheit, Glaube und Vernunft, Erlösung und Befreiung vereinbaren? (Freiburg i. Br. 1981) 5.

4 Vgl. G. Greshake, Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre (Freiburg i. Br. 1977); O. H. Pesch, Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie (Freiburg i. Br. 1983); Th. Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie (München 1988).

als „Vorwand für das Fleisch“ zu nehmen und sie in fleischlicher Weise zu missbrauchen.

a) Größe und Tragik der Freiheit

Das Gleichnis vom verlorenen Sohn dürfte den heutigen Menschen vor allem deshalb unmittelbar ansprechen, weil in ihm ein Loblied auf die menschliche Freiheit gesungen wird und weil die Freiheit zu den größten Lebensheiligtümern des heutigen Menschen gehört, und zwar selbst dann, wenn es sich um eine sehr riskante Freiheit handelt.⁵ Als Freiheitskünstler wird es dem Menschen heute leicht fallen, sich im jüngeren Sohn im Gleichnis wieder zu erkennen. Dieser lebt zwar mit seinem Vater und seinem Bruder in Frieden. Sie scheinen erfolgreiche Landwirte zu sein und ein gutes Leben zu führen. Dieses Leben aber erscheint dem jüngeren Sohn stets als langweiliger und unbefriedigender. Deshalb beschließt er, sein Vaterhaus zu verlassen, um fort zu ziehen in ein fernes Land. Dazu verlangt er vom Vater den Anteil des Erbes, der ihm in seiner Sicht zusteht.

Damit tritt bereits die abgründige Radikalität jener Freiheit vor Augen, die er anstrebt. Denn in dieser nüchternen und einfachen Feststellung liegt letztlich etwas Unerhörtes verborgen: Wer bereits zu Lebzeiten des eigenen Vaters das Erbteil für sich beansprucht, der wünscht im Grunde nichts anderes als dies, dass der Vater tot sei. Das Weggehen des Sohnes in ein fernes Land haben deshalb die Kirchenväter mit Recht als innere Entfernung und Entfremdung des Sohnes von der Lebenswelt des Vaters interpretiert. Indem der Sohn in der Ferne sein Erbe verprasst, sein neues Leben genießt und bis zum Letzten ausschöpft, scheint er endlich jene Freiheit gefunden zu haben, die er sich gewünscht hat. Sehr bald muss er freilich die Erfahrung machen, dass auf seinen verschlungenen Wegen von der ursprünglichen Sehn-Sucht nach Freiheit in der Ferne nur noch die Sucht, die Freiheit ganz auszuleben, übrig bleibt. Erst im Elend, auf dem Lebensniveau sogar noch unter dem der Schweine angelangt, das so gross geworden ist, dass selbst die Süchte nicht mehr befriedigt werden können, meldet sich die ursprüngliche Sehn-Sucht nach dem Haus des Vaters wieder. Damit zeigt sich die Hypothek der Freiheit an, die der jüngere Sohn angestrebt hat und die gar nicht größer sein könnte.

⁵ Vgl. P. M. Zulehner – H. Denz, *Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie* (Düsseldorf 1993).

Größer könnte freilich auch der Schmerz der Liebe nicht sein, den der Vater bei diesem Ansinnen seines Sohnes ertragen muss. In diesem Schmerz der Liebe lässt er aber seinem Sohn die Freiheit, von Zuhause wegzugehen. Er respektiert großzügig die Freiheit seines Sohnes, der offensichtlich seinen eigenen Lebensentwurf selbst finden muss. Auf dieses großzügige Verhalten des Vaters wird zurückzukommen sein. Zunächst müssen wir uns aber den zweiten Sohn vor Augen führen, der zwar zu Hause bei seinem Vater bleibt, insgeheim aber auch von einem anderen Leben träumt, wie seine Reaktion des Neides bei der Heimkehr des jüngeren Sohnes überdeutlich anzeigt. Auch der ältere Sohn, der ebenfalls im Stillen von einer Freiheit ohne Grenzen träumt und deshalb die wirkliche Freiheit, nämlich die Gnade des Daheimseins beim Vater, nicht mehr zu schätzen weiß, erweist sich im Grunde ebenfalls als ein verlorener Sohn. Seine Verlorenheit besteht freilich darin, dass er im eigenen Vaterhaus ein Fremder geworden ist und dass er weder die tägliche Liebe seines Vaters zu ihm wahrnehmen noch nach der Heimkehr des ersten Sohnes in die Freude des Vaters einstimmen kann. Dies ist die Erfahrung eines wegen der großherzigen Liebe des Vaters verbitterten und verhärteten Herzens. Auch der daheim gebliebene Sohn muss deshalb innerlich nach Hause zurückkehren, um neu zu verstehen, dass beim Vater die wahre Freiheit lebt. Diesbezüglich hat Henri J. M. Nouwen sensibel beobachtet, dass die am schwersten zu vollziehende Umkehr die Umkehr desjenigen ist, der zuhause geblieben ist. Denn vom leichtsinnigen Leben der Süchte umzukehren dürfte leichter sein, „als sich von der Kälte der Verbitterung zu lösen, die sich in den tiefsten Fasern meines Wesens eingewurzelt hat“⁶.

Das Gleichnis Jesu vom verlorenen Sohn muss man als Gleichnis von den verlorenen Söhnen lesen; und als solches bringt es an den Tag, was wirklich Freiheit und was nur der Schein von Freiheit ist. Die Freiheit ist ein Integral der Würde des Menschen, der als Bild und Gleichnis Gottes geschaffen ist. Der Mensch ist aber auch ein schwaches Geschöpf und wird immer wieder von der Schwerkraft des Bösen angezogen, so dass er seine Freiheit missbraucht und zum Gegenteil seiner Würde macht. In dieser Spannung zwischen Größe und Elend der menschlichen Freiheit zeigt sich jene Ambivalenz an, die bereits Paulus analysiert und die Papst Benedikt XVI. meisterhaft ins Wort gebracht hat: Die Freiheit ist „ein Sprungbrett, um in das unendliche Meer der göttlichen Güte hineinzuspringen; sie

6 H. J. M. Nouwen, Nimm sein Bild in dein Herz. Geistliche Deutung eines Gemäldes von Rembrandt (Freiburg i. Br. 1998) 94.

kann aber auch zu einer schiefen Ebene werden, auf der wir zum Abgrund der Sünde und des Bösen hin abrutschen und damit auch die Freiheit und unsere Würde verlieren“⁷.

b) Ambivalenz der europäischen Freiheitsgeschichte

Kann und muss man in diesem biblischen Gleichnis nicht auch die Geschichte Europas vor allem in der Neuzeit seit der Aufklärung dargestellt finden? Die europäische Neuzeit zeichnet sich dadurch aus, dass sie zwar den Weg aus der Geborgenheit im Vaterhaus in die Freiheit in der Ferne durchaus mit ihrem christlichen Erbe angetreten ist, dieses Erbe aber in ganz weltliche Bahnen gelenkt hat und mit ihm ihre eigenen Wege gegangen ist. Auf diesem Weg ist zwar viel Positives erreicht worden, bei dem das christliche Evangelium als Salz gewirkt hat und das dankbar zu anerkennen die Kirche allen Grund hat. Sie darf sich deshalb mit gutem Gewissen darüber freuen, dass das Christentum im neuzeitlichen Europa auch „in weltlicher Gestalt existiert“ und kostbare Früchte des Evangeliums der gesamten Gesellschaft vermitteln konnte.⁸ Zu denken ist dabei vor allem an die weltliche Hochschätzung der Freiheit des menschlichen Gewissens, das der Philosoph Johann G. Fichte zu einem „Heiligtum“ erklärt hat, „das anzutasten Frevel wäre“, aber auch an die säkulare Betonung der unverletzlichen Würde jeder Person, ferner die weltliche Einführung der allgemeinen Schulpflicht und viele andere Errungenschaften des modernen demokratischen Rechtsstaates, die als säkularisierte Schätze der christlichen Tradition identifiziert werden können.

(1) Freiheit ohne verbindliche Wahrheit

Mit der zunehmenden Säkularisierung hat sich die europäische Neuzeit aber immer mehr von der christlichen Tradition abgekoppelt, sich von ihren Wurzeln abgeschnitten und das Erbe, das sie vom Vaterhaus mit in die Ferne genommen hat, weithin verausgabt, und zwar bis dahin, dass der Name Gottes in der europäischen Konstitution nicht einmal mehr erscheinen sollte. Die Diskussionen über die so genannte Charta der Europäischen Union haben

7 Benedikt XVI., Homilie im Römischen Jugendgefängnis „Casal del Marmo“ am 18. März 2007.

8 E. Jüngel, Das Evangelium und die evangelischen Kirchen Europas, in: Ders., Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit. Theologische Erörterungen IV (Tübingen 2000) 279–295, zit. 286.

es jedenfalls an den Tag gebracht, dass die öffentliche Erwähnung Gottes in Europa nicht mehr mehrheitsfähig ist und dass in der Folge die Rede von Gott immer mehr aus der Öffentlichkeit in die Privatsphäre verbannt und von Gott in gesellschaftlichen Belangen abgesehen wird. Muss man daraus nicht den Schluss ziehen, dass Europa sein Erbe zu einem großen Teil verprasst, so dass die vielen Freiheitsmöglichkeiten, die realisiert werden konnten, zugleich neue Unfreiheiten und Zwänge hervorgebracht haben, und dass der ganz frei sein wollende Mensch wieder als Knecht dasteht, gleichsam als Schweinehüter, der bereits froh wäre, wenn er wenigstens Schweinefutter sein eigen nennen dürfte?

Um die Reise dieses europäischen Sohnes in die Ferne verstehen zu können, drängt es sich auf, sich den Start dieser Reise zu vergegenwärtigen. Dann zeigt sich, dass am Beginn der neuzeitlichen Freiheitssehnsucht und der mit ihr einhergehenden Alleinherrschaft der technischen Vernunft die Verabschiedung von jeder Gestalt von Tradition steht. Denn das neuzeitliche Programm der Freiheit versteht sich bewusst als „radikale Antithese zur Idee der Überlieferung“⁹. Dem gemäß werden in konsequenter Anwendung der technischen Rationalität alle traditionellen Wertesysteme für prinzipiell durchschaubar erklärt, konstruiert der Mensch die gesamte Wirklichkeit neu und wird er zum Schöpfer seiner selbst. Diese Loslösung des Menschen von jeder Tradition zeigt sich heute am deutlichsten einerseits in der prinzipiellen Verfügbarkeit über das menschliche Leben, vor allem an seinem Beginn und an seinem Ende¹⁰, und andererseits in der Auflösung jedes Wesentlichen Unterschiedes zwischen Mann und Frau. Indem als Freiheit ausgegeben wird, dass der Mensch auch mit seinem geschlechtlich geprägten Leib machen kann, was er will, kommt es zu einer „Banalisierung des Körpers, die unvermeidlich die Banalisierung des Menschen einschließt“¹¹. Diese Freiheit, die jedes dem Menschen vorgezeichnete „Wesen“ des Menschseins leugnet, stellt sich aber letztlich als Pseudofreiheit heraus, die in der Zerstörung der Familie als Urzelle der Gesellschaft endet, wie wir sie heute erleben. Hier bewahrheitet sich, dass im Gleichnis des verlorenen Sohnes jenes Wort, das für das verprasste Erbe steht, in der griechischen Sprache „Wesen“ be-

9 J. Ratzinger, Tradition und Fortschritt, in: A. Paus (Hg.), Freiheit des Menschen (Graz 1974) 9–30, zit. 18.

10 Vgl. K. Koch, Wähle das Leben! Herausforderungen der Biowissenschaften im Licht des christlichen Glaubens (Solothurn 2007).

11 Papst Benedikt XVI., Schreiben zur Eröffnung der Pastoraltagung der Diözese Rom zum Thema Familie am 6. Juni 2005.

deutet.¹² Damit tritt die Tragik des europäischen Sohnes vollends ans Tageslicht: Der verlorene Sohn verprasst sein „Wesen“ und damit sich selbst.

Mit der fundamentalen Traditionskrise engstens zusammen hängt die neuzeitliche Verabschiedung der Frage nach der Wahrheit. Wenn die Tradition als Gefängnis der menschlichen Freiheit betrachtet und wenn die Frage nach dem Wesen einer Wirklichkeit als eine unwesentliche Frage beurteilt wird, entfallen auch die objektiven Kriterien dessen, was als Wahrheit gelten darf. Diese radikalisierte Freiheitskonzeption hat ihre letztmögliche Verabsolutierung bei Jean-Paul Sartre gefunden, bei dem der Mensch überhaupt kein Wesen mehr hat, sondern nur noch Freiheit ist, weshalb der Mensch zur Freiheit verdammt ist. Im Konzept einer derart verabsolutierten anarchischen Freiheit hat Wahrheit keinen Ort mehr, verliert freilich auch die Freiheit jedes Mass und jede Ausrichtung.¹³ Wenn zudem die technische Rationalität, die in den Naturwissenschaften grundlegend geworden ist, nur das als „wahr“ gelten lässt, was experimentell belegbar und exakt erklärbar ist, kann es „Wahrheit“ nur noch in der Gestalt von entweder empirisch verifizierbaren Aussagen oder subjektiven Wertungen geben, die aber keine allgemeingültige Verbindlichkeit mehr beanspruchen können.

Verbindliche Annahmen, ausgenommen freilich die naturwissenschaftlich exakt belegbaren, stehen überhaupt dem neuzeitlichen Lebensgefühl entgegen. Angesichts dieser modernen Mentalitätslage scheinen nur noch der Relativismus und der Subjektivismus modernitätsverträgliche Einstellungen zu sein, die sich freilich vermehrt absolut setzen und damit selbst ad absurdum führen, wie an den so genannt neuen europäischen Werten abgelesen werden kann, nämlich an der Dogmatisierung des Relativismus und an der intoleranten Durchsetzung der Toleranz.

Der neuzeitliche Relativismus und Subjektivismus führt schließlich von selbst in den Individualismus, der als größtes Hindernis bei der Entwicklung einer tragfähigen Kultur verbindlicher Solidarität diagnostiziert werden muss.¹⁴ In der Gestalt des Wunsches ist zwar auch in der heutigen Gesellschaft Solidarität stark, sie ist aber relativ schwach in der Art ihrer Realisierung. Die Menschen wünschen sich durchaus mehr Solidarität, aber sie bringen sie doch allzu oft nicht zustande. Was bereits Paulus von sich beklagt

12 J. Ratzinger – Benedikt XVI., Jesus von Nazareth (Freiburg i. Br. 2007) 244.

13 Vgl. J. Pieper, Kreatürlichkeit und menschliche Natur. Anmerkungen zum philosophischen Ansatz von J.-P. Sartre, in: Ders., Über die Schwierigkeit, heute zu glauben (München 1974) 304–321.

14 Vgl. K. Koch, Solidarität: Lebenselixier christlichen Glaubens (Freiburg/Schweiz 1998).

hat – „Das Wollen ist bei mir vorhanden, aber ich vermag das Gute nicht zu verwirklichen“ (Röm 7,18b) –, gilt auch für die Solidarität, deren Wunsch auf dem Weg zur Praxis oft genug auf der Strecke bleibt. Der heute weit verbreitete Individualismus korreliert jedenfalls mit Desolidarisierung, also mit einem katastrophalen Mangel an belastbarer Solidarität. Die moderne Freiheit ist der großen Gefahr ausgesetzt, unsolidarisch gelebt zu werden. Für die Lebensart des heutigen Menschen ist – mit dem Züricher Paardynamiker Jürg Willi gesprochen – die „unbezogene Selbstverwirklichung“ charakteristisch.¹⁵ Und amerikanische Soziologen wie Robert N. Bellah reden sogar von einem „expressiven Individualismus“ als der dominierenden Haltung vornehmlich derjenigen Menschen, die heute zu den jüngeren Generationen gehören.¹⁶ Das eigentliche Kernproblem des heutigen Menschen ist folglich daran festzumachen, dass sein Freiheitsanspruch im Kontext mangelnder Solidarität aufkommt und nicht selten darin umkommt und die hoch eingeschätzte Freiheit des einzelnen Menschen sich nicht mehr mit solidarischer Gerechtigkeit verschwistern will.

(2) Emanzipation als Kern neuzeitlicher Freiheit

Die Charakterisierung des neuzeitlichen Freiheitsverständnisses könnte leicht den Eindruck erwecken, dieses stehe in einem völligen Gegensatz zur Tradition des christlichen Glaubens. In dieser Pauschalität trifft ein solches Urteil aber nicht zu. Denn der christliche Glaube trifft sich mit dem neuzeitlichen Grundempfinden des heutigen Menschen durchaus darin, dass auch der Christ sich als unfrei erfährt, an seiner Unfreiheit leidet und sich nach mehr Freiheit sehnt. Die christliche Tradition unterscheidet sich aber maßgeblich bei der dedektivischen Suche nach den eigentlichen Wurzeln der menschlichen Unfreiheit.

Der neuzeitliche Mensch pflegt diese Wurzeln zumeist gerade nicht bei sich selbst zu suchen, sondern außerhalb seiner. Bereits Jean Jacques Rousseau vertrat die Überzeugung, der Mensch sei von Haus aus eigentlich gut und frei; unfrei und böse werde er vielmehr allein aufgrund von äußeren Verhältnissen und Einflüssen. Folglich müsse man den jungen Menschen, damit

15 J. Willi, Was hält Paare zusammen? Der Prozess des Zusammenlebens in psycho-ökologischer Sicht (Reinbek bei Hamburg 1991).

16 R. N. Bellah u. a., Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinnsinn in der amerikanischen Gesellschaft (Köln 1987).

er gut und frei bleiben könne, von seiner Umwelt abschirmen. In den Fußtapfen dieses Philosophen sucht auch der moderne Mensch die Ursachen seiner Unfreiheit nicht in seinem Innern, sondern gleichsam im „Außerorts“ seiner eigenen Existenz: sei dies in den sozialen Bedingungen, sei dies in den gesellschaftlichen Verhältnissen oder sei dies in den hierarchischen Strukturen der Katholischen Kirche. Getreu dem Motto von Bertold Brechts „Gutem Menschen von Sezuan“ – „Ich wär ja gern ein guter Mensch, nur leider sind die Verhältnisse nicht so“ – pflegt auch der moderne Mensch die Schuld für seine Unfreiheit so oft allein bei den andern zu suchen. Denn er ist weithin überzeugt, von Haus aus eigentlich frei zu sein, in seiner Freiheit aber von der gesellschaftlichen Umwelt behindert zu werden.

Das elektrisierende Stichwort des modernen Menschen heißt deshalb nicht zufälligerweise Emanzipation, und zwar im ursprünglichen Sinn des Wortes: *e manu capere* – aus der Hand dessen fallen, der einen in Verwahrung hält. Im römischen Recht war Emanzipation der juristische Sachbegriff für das Mündigwerden des jungen Römers. In einem übertragenen Sinn wird unter Emanzipation heute die Selbstbefreiung des Menschen von allen verklärenden, unfrei machenden und unmündig haltenden äußeren Bedingungen verstanden, um die uns von Haus aus eigene Freiheit zurückzugewinnen zu können. Darin besteht im Kern die moderne Emanzipationsthese, die den charakteristischen Freiheitsgedanken der europäischen Neuzeit enthält, der davon ausgeht, dass das, was von außen in den Menschen hinein wirkt, seine Freiheit unrein macht. Diese These ist nicht nur wirksam geworden im liberalistischen Menschenbild, sondern auch in der marxistischen Sicht des Menschen, die die unrealistische und letztlich absurde Hoffnung geweckt hat, die Veränderung der gesellschaftlichen Strukturen werde von selbst den neuen und freien Menschen hervorbringen¹⁷.

Diese weltanschaulichen Tendenzen haben in den vergangenen Jahrzehnten auch einen großen Einfluss auf verschiedene Strömungen des theologischen Denkens gehabt, in denen entweder Emanzipation als der neue Name für Erlösung ausgegeben¹⁸ oder Erlösung mit einem praxisorientierten, so genannt befreienden Handeln der Menschen identifiziert wurde.¹⁹ Vor allem in jenen Strömungen der Befreiungstheologie, die in einer unkritischen

17 Vgl. dazu die frühen Analysen bei J. Ratzinger, *Die christliche Brüderlichkeit* (München 1960), bes. 26–32; Ders., *Einführung in das Christentum* (München 1968), bes. 43–48.

18 Vgl. L. Scheffczyk (Hg.), *Erlösung und Emanzipation* (Freiburg i. Br. 1973).

19 Vgl. H. Kessler, *Erlösung als Befreiung* (Düsseldorf 1972).

Weise auf die marxistische Ideologie zurückgegriffen und diese leichtfertig auf den christlichen Hoffnungsbegriff übertragen haben, wurde Erlösung selbst als politischer Prozess verstanden, so dass die Erlösung des Menschen nicht mehr von Gott, sondern vom Menschen und seinen geschichtlichen Erfahrungen her gedacht wird, diese zum Maßstab und Kriterium dessen angesetzt werden, was Erlösung genannt wird, und damit die christliche Botschaft vom Kommen des Reiches Gottes in eine innergeschichtliche Eschatologie umgewandelt wird.²⁰

Der Traum vom neuen Menschen und der neuen Gesellschaft ist freilich im vergangenen Jahrhundert gehörig ausgeträumt worden. Überall dort, wo man sich anschickte, den neuen Menschen zu produzieren und das Reich Gottes zu errichten, ist das Gegenteil bewerkstelligt worden: Das Tausendjährige Reich des Nationalsozialismus hat mitnichten das Reich der Freiheit gebracht, sondern das schiere Gegenwerk davon. Auch die marxistische Gesellschaft hat nicht das Reich Gottes errichtet, sondern uns bloß mit einer neuen Diktatur der Partei und ihrer Klasse versehen. Dort, wo im vergangenen Jahrhundert viel vom „neuen Menschen“ geträumt worden ist, ist der alte Mensch besonders wirksam geblieben. Der Traum vom „neuen Menschen“ ist gerade im vergangenen Jahrhundert für Millionen von Menschen zum Albtraum geworden. Nach dem Zusammenbruch der marxistisch inspirierten Regierungssysteme, die zusammen mit der nationalsozialistischen Terrorherrschaft zu den größten Sklavensystemen der neuzeitlichen Gesellschaft zu zählen sind, ist vollends deutlich geworden, dass eine innergeschichtliche Eschatologie nicht befreit, sondern in neuer Weise versklavt. Diese Einsicht hat Joseph Ratzinger, der als Papst Benedikt XVI. in seiner zweiten Enzyklika über die christliche Hoffnung „*Spe salvi*“ die Umwandlung des christlichen Hoffnungsglaubens in der Neuzeit nochmals hellstichig analysiert hat²¹, mit den klaren Worten ausgesprochen: „Wo Politik Erlösung sein will, verspricht sie zuviel. Wo sie das Werk Gottes tun möchte, wird sie nicht göttlich, sondern dämonisch.“²²

20 Vgl. Internationale Theologenkommission (Hg.), *Theologie der Befreiung* (Einsiedeln 1977).

21 Benedikt XVI., *Spe salvi*, Nr. 16–23.

22 J. Kardinal Ratzinger, Die in den 1990er Jahren aufgebrochenen neuen Fragestellungen. Zur Lage von Glaube und Theologie heute, in: Ders., *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen* (Freiburg i. Br. 2003) 93–111, zit. 94.