

Der jüngst verstorbene Kardinal *Suenens*, einer der vier Konzilsmoderatoren (vgl. HK, Juli 1996, 359 ff.), sah die Charismatische Erneuerung als eine Chance für die Kirche und die Kirche umgekehrt als Chance für die Charismatische Erneuerung. Das bedeutet zum einen, diese Bewegung kann die Chance eines neuen und erneuernden Anruf des Geistes sein – natürlich nicht der einzige! Kirche als Chance für die Charismatische Erneuerung oder für eine andere Bewegung bedeutet andererseits: Hier ist ein Ort geistlicher Tradition und damit auch geistlicher Unterscheidung, von den Mönchsvätern über die diversen Mystiken – deutsche, englische, spanische etc. Mystik –, das Exerzitenbüchlein des hl. Ignatius von Loyola bis zu den heutigen Bemühungen, geistliche Unterscheidung und Humanwissenschaften in eine fruchtbare Synthese zu bringen. In dieser Tradition weiß man schlicht und einfach um die zahlreichen Gefahren, den Anspruch Gottes mit eigenen Wünschen, Projektionen, Phantasien – auch Machtphantasien und Machtansprüchen – zu verwechseln und kann dies auch sehr kritisch zur Sprache bringen.

Als *communio* ist die Kirche gemeinsamer Lebensraum, in dem per se kein Aufbruch, keine Bewegung, keine Gemeinschaft den Anspruch erheben kann, das Ganze zu sein, vielmehr damit konfrontiert ist, diesem dienen zu sollen, als ein Ruf und ein „Charisma“ unter ganz vielen anderen. Chance

ist die Kirche als Raum des Glaubens und der Glaubensüberlieferung, wodurch eine verbindliche Vorgabe dafür besteht, was dazugehört, was Mitte ist, was Rand und was nicht dazugehört und in diesem Sinn sektisch sein kann.

Chance ist die Kirche schließlich auch und gerade als Amt und Institution, weil dies die Möglichkeit gibt, den ins Ganze öffnenden, relativierenden und entsektenden Anspruch auch institutionell verbindlich zu machen und abzusichern, bis hinein in konkrete rechtliche Verpflichtungen. – All dies wird in der katholischen Kirche in einen ständigen Austausch mit den geistlichen Bewegungen und Gemeinschaften eingebracht, im Dialog, in Arbeitskreisen und Gremien, in Grundlagenpapieren, nicht zuletzt in konkreten rechtlichen Regelungen, eine Gestalt etablierter „*correctio fraterna*“, geschwisterlicher Korrektur.

Damit Religion, in unserem Fall der christliche Glaube die ihm eigene Möglichkeit der Radikalität, des Wagnisses auch realisieren kann – trotz der hier liegenden Möglichkeiten der Versektung – braucht es den „Schutzraum“ und „Erprobungsraum“ eines lebendigen Traditionszusammenhangs, konkret der Kirche. Der so eröffnete Weg von Dialog und Integration muß keineswegs konfliktlos sein, und auch der Faktor Zeit spielt eine wichtige Rolle. Ohne solche Einbindung stünden die Ampeln in Richtung Sekte – in jeder Hinsicht – häufig auf Grün.

Hans Gasper

Gegner oder Verbündete?

Freiheitsidee der Aufklärung und katholische Tradition

Bei den diesjährigen „Castel-Gandolfo-Gesprächen“ in der päpstlichen Sommerresidenz unter dem Thema „Aufklärung heute“ referierte Hans Maier, Münchner Professor für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie, über das Verhältnis von Freiheitsidee der Aufklärung und katholischer Tradition. Wir veröffentlichen sein Referat in einer gekürzten Fassung.

Moderne Freiheit ist nicht denkbar ohne das lange und beständige Werk christlicher Erziehung in Europa und in der westlichen Welt. Sie konnte sich nur entfalten in einer Gesellschaft, die geprägt war vom Gedanken des unendlichen Wertes der einzelnen Seele und der persönlichen Verantwortung des Menschen vor Gott. Dennoch dauerte es Jahrhunderte, bis das Postulat der Freiheit die Ebene des Individuums erreichte und die herkömmliche soziale Ordnung umzugestalten begann. In der älteren, vorrevolutionären Gesellschaft realisierte sich Freiheit vorwiegend in korporativen Formen; sie kam nicht allen Menschen gleichmäßig zu. Die Verwandlung der korporativen Freiheiten in die Freiheit des Individuums ist vor allem das Werk der Aufklärung gewesen. Jetzt wurde das Individuum, unabhängig von sei-

nem Stand, zum selbständigen Träger von Rechten gegenüber dem Staat – eine Entwicklung, welche die Voraussetzung bildet für Rechtsstaat, Grundrechte und moderne Demokratie.

Je nach den räumlichen und zeitlichen Gegebenheiten hat sich auch das Verhältnis der Katholiken zur Aufklärung und ihren Leitideen (Freiheit, Gleichheit, Menschenrechte) unterschiedlich entwickelt. Am stärksten war die Aufklärungsdistanz im Frankreich der Restaurationszeit – nach den heftigen Zusammenstößen zwischen Revolution und Kirche nach 1789 kein Wunder. Ähnliches gilt für das Deutschland der Romantik und später des sozialen und politischen Katholizismus sowie für die katholischen Emanzipations- und Sammlungsbewegungen in Belgien, Irland, Polen, Italien seit

1830. Demgegenüber konnten die Katholiken in Großbritannien und den USA stärker auf freiheitliche Traditionen ihrer Länder zurückgreifen, die im Unterschied zur kontinentalen, vor allem französischen Aufklärung nicht kirchen- und christentumsfeindlich waren. Die päpstlichen Äußerungen zur Französischen Revolution und zur liberalen Bewegung des 19. Jahrhunderts sind bis zu Leo XIII. noch ganz von der Abwehr der neuen Freiheitsideen bestimmt. Die angelsächsischen Freiheits- und Demokratietraditionen traten erst im 20. Jahrhundert in den Blick der Kirche. Sie entfalten dann vor allem im Zweiten Vatikanum eine starke Wirkung. Nach dem Zweiten Weltkrieg schuf die Aneignung der Menschenrechte durch das kirchliche Lehramt weitere Gemeinsamkeiten.

Ein gestuftes Gefüge konkreter Rechte

Es wäre gewiß übertrieben, wollte man sagen, es hätte in den vorrevolutionären Jahrhunderten überhaupt keine Idee einer allgemeinen Freiheit und Gleichheit gegeben. Aber die sozialen Verhältnisse und die politischen Theorien wirkten doch dahin, daß Freiheit in der gesellschaftlichen Realität hauptsächlich in Gestalt konkreter *Freiheiten* (Berechtigungen), Gleichheit in Gestalt konkreter (und differenzierter) *Gleichheiten* bestimmter Bevölkerungsgruppen auftraten. Man kommt wohl der Wirklichkeit jener Zeit am nächsten, wenn man sagt, daß die ältere Gesellschaft zwar Freiheiten und Gleichheiten, aber nicht Freiheit und Gleichheit (in der Einzahl) kannte. Anders ausgedrückt: Das Frei-Sein und Gleich-Sein haftete nicht an einem abstrakten, als frei und gleich gedachten Menschen, an einer allgemeinen Menschennatur, sondern an konkreten Personen und Personengruppen.

So finden wir Freiheit in der älteren Gesellschaft vor als eine Fülle konkreter Freiheitsrechte von einzelnen wie Gruppen, wobei diese Rechte immer aufs engste mit der Herrschaftsordnung verbunden sind. Freiheit ist also hier nicht – wenigstens nicht in erster Linie – Freiheit *von* Herrschaft (wie sie der Liberalismus des 19. Jahrhunderts auffaßte); sie wurzelt vielmehr in der Herrschaft selbst als konkrete Berechtigung des Herrschaft Übenden und des der Herrschaft Unterworfenen, als das beiden gemeinsame „Recht“. Dementsprechend ist Freiheit in der älteren Sprache gleichbedeutend mit Begriffen wie *privilegium*, *status*, *ius*.

Zeigt sich so die Freiheit in der älteren Gesellschaft als ein vielfach gestuftes Gefüge konkreter Rechte, die in die Ständeordnung integriert sind, so gilt Ähnliches für die Gleichheit: auch sie existiert nicht in der Form einer allgemeinen Rechtsgleichheit der Person, sondern in der Form differenzierter „Gleichheiten“ spezifischer Personengruppen, Stände, Korporationen. In einem weiteren Sinne kann man das gesamte Recht der Ständegesellschaft als Standesrecht verstehen. In seinem Stand stehend, steht der Mensch zugleich in seinem Recht. Hier, in seinem Stand, ist er gleich

mit Gleichen. Die hierarchische Gliederung der Gesellschaft läßt eine alle Bereiche gleichmäßig durchdringende Egalität nicht zu, sie fördert aber den Gedanken einer Gleichheit *innerhalb* der einzelnen Stufen. Die Gleichheit der Barone in der Magna Charta von 1215, die Gleichheit unter den Feudalherren in Frankreich, die Ebenbürtigkeit der Könige des Abendlandes: dies sind Beispiele einer solchen Gleichheit innerhalb eines stufenförmig (also ungleich) organisierten Ganzen.

Ein solches System konnte nur solange dauern, als die in ihm vorhandenen Funktionen intakt blieben, ihre Leistungen für das Ganze unumstritten waren. Je mehr die Königsgewalt und mit ihr der moderne Staat vordrangen und die Funktionen der örtlichen Schutzmächte – Adel, Städte, Grundherrschaft – aushöhlten, desto brüchiger und bedrohter wurde das Ganze. Der Adel verlor seine alten Schutzaufgaben, seine Rechte wurden jetzt, da ihnen keine echte Gegenleistung mehr entsprach, als sinnlose und drückende Bürde, als verhaßtes Privileg empfunden. Umgekehrt rückten die alten Dienststände, das Bauerntum, vor allem aber der Dritte Stand, mit dem Vordringen des modernen Staates und seiner Gerichts- und Polizeiorganisation allmählich aus ihrer alten Abhängigkeit und Schutzbedürftigkeit heraus und traten mit neuen Forderungen an die Gesellschaft heran.

Der Beginn der Französischen Revolution zeigt wie in einer historischen Momentaufnahme den Übergang zwischen alter und neuer Gesellschaft. Beim Zusammentritt der Generalstände in Versailles waren die Abgeordneten noch in Stände getrennt: hintereinander, in verschiedener Kleidung, durch die Sitzordnung aufgeteilt, ziehen Adel, Klerus und Dritter Stand durch verschiedene Türen in den Saal der *États généraux* ein. Aber bald darauf entbrennt der Kampf um den Abstimmungsmodus und mit ihm der Kampf um das Prinzip der Repräsentation: die Individualisierung, das numerische Prinzip der Kopfzahl setzt sich gegenüber dem ständischen „*vote par ordre*“ durch, und mit der Erklärung des Dritten Standes tritt dann die moderne „Nation“ als Einheit der rechtlich gleichgestellten Staatsbürger endgültig an die Stelle der alten ständischen *societas inegalis*.

Die allgemeine Freiheit des Individuums

Aber schon lange vorher hatten Philosophen, Theologen, Juristen und Politiker gegen die ungleiche Verteilung der Freiheit in der altständischen Gesellschaft Protest erhoben. Sie hatten dabei auf ältere stoische und christliche Gedanken über die natürliche Freiheit und Gleichheit aller Menschen zurückgegriffen. Im 16. und 17. Jahrhundert blieben diese Stimmen noch vereinzelt und erlangten keine größere Bedeutung; im 18. Jahrhundert dagegen schollen sie zu immer größerer Stärke an. Eine Bewegung entwickelte sich, die den Menschen als Menschen, geprägt durch seine Vernunftnatur, zum Subjekt und zum Herrn der Geschichte zu machen strebte. Sie stützte sich auf den Gedanken einer die

Rassen, Kulturen, Nationen übersteigenden gemeinsamen Menschennatur und einer aus ständischen Bindungen sich herausarbeitenden modernen Individualität.

Die Bewegung, von der Mitte des 18. Jahrhunderts an stetig anschwellend, mobilisierte eine Fülle traditioneller Gedankenmassen für sich, und es wäre zu einfach, wollte man in ihr nur aufklärerische Kritik und Emanzipation am Werke sehen. In einem Land mit stark ständischer Struktur wie dem England des 18. Jahrhunderts konnte der Freiheitsgedanke an die alte Privilegien-Freiheit anknüpfen, und auch die amerikanischen Siedler, als sie sich gegen das Mutterland erhoben, wußten sich in der Tradition des common law und des mittelalterlichen Widerstandsrechts. Die Menschenrechts-Kataloge der neuenglischen Staaten knüpften an die Bill of rights an: der Schritt von den altenglischen Civil liberties zu den Human Rights war hier nur klein, und die Covenant-Theologie mit ihrem Gedanken eines staatsgründenden Bundes zwischen Gott und den Menschen vermittelte die Verbindung zur puritanischen Überlieferung.

Dennoch ist die innere Logik unverkennbar, mit der sich die politische Theorie der Aufklärung allmählich immer mehr zu einer Lehre von der allgemeinen, jedem Menschen zukommenden Handlungsfreiheit fortbildet. Mehrere Prozesse greifen hier ineinander. Einmal löst sich das aufklärerische Denken konsequent von allen Resten von Fatalismus und Determinismus (und auch vom theologischen Traktat *De servo arbitrio!*), es verteidigt die Willensfreiheit gegen das Fatum und einen als willkürlich-unberechenbar gedachten Gott, es legt die individuelle Selbstverfügung des Menschen frei und verteidigt sie gegen philosophische und theologische Einsprüche. Hier ist übrigens die Kontinuität der Aufklärung mit katholischen Überlieferungen am stärksten. Sodann überwindet das Rechtsdenken der Aufklärung die alten Status-Lehren, es entdeckt hinter dem einzelnen Status die allgemeine Rechtsfähigkeit, die den Menschen zum Träger von Rechten und Pflichten in einer bürgerlichen Gesellschaft macht – ein Prozeß, der mit Pufendorf beginnt (unter Rückgriff auf die scholastische Lehre vom *ens morale!*) und mit *Thomasius* und *Wolff* seinen Abschluß erreicht.

Vor diesem Hintergrund entwickelt sich dann ein dynamischer Begriff der Freiheit als innerer Kraft des Geistes, „to act or not to act, according as the mind directs“, wie schon *Locke* in seinem „*Essay Concerning Human Understanding*“ formuliert – oder wie es *Montesquieu* in „*De l'esprit des lois*“ als Kern einer politischen Freiheitslehre in dem Satz zusammenfaßt: „Dans un État, c'est à dire dans une société où il y a des lois, la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir.“ Endlich wird diese neugewonnene Freiheit des Bürgers (zumindest in Europa) immer stärker auf den Staat bezogen: dieser soll nicht tun dürfen, was ihm beliebt, er soll in substantielle Bezirke individueller Freiheit nicht, oder nur unter streng gesetzlichen Bedingungen, eingreifen dürfen, von ihm wird verlangt, daß er die Freiheitssphäre des Individuums als etwas, das ihm vorausliegt, respektiere.

In die überlieferte Vorstellung von Freiheit beginnt damit ein neuer Geist einzuströmen. Es ist der Geist des modernen Naturrechts, das man von den älteren Naturrechtslehren deutlich unterscheiden muß. Das moderne Naturrecht steht nicht mehr in der pflichtenethischen Tradition der älteren Lehre der Politik, es hat nicht mehr die Doppelheit von Recht und Pflicht im Auge, auch nicht mehr die konkrete Sozial- und Lebensordnung, in der der Mensch existiert. Es denkt konsequent vom Individuum her – einem vorgeschäftlich konzipierten, mit natürlichen, und das heißt: vorstaatlichen Rechten ausgestatteten Individuum, das von Aufgaben und Pflichten weitgehend freigesetzt ist und dem Staat und der Allgemeinheit in einer Haltung des Anspruchs gegenübertritt.

Kein Zweifel, daß mit dieser Schilderhebung der abstrakten Freiheit ungeheure Kräfte individuellen Aufstiegswillens entbunden werden: Jeder ist jetzt seines Glückes Schmied, jeder hat seinen Marschallstab im Tornister. Die alten Ständesunterschiede fallen dahin. Eine rechtlich egalisierte Gesellschaft beginnt sich zu entwickeln. Man abstrahiert von der konkreten Sozialität und Lebenslage, man sieht nicht mehr den *homme situé* (Burdeau), den Menschen als Kind, als Frau, als Mann, als Armen oder Reichen, Schwarzen oder Weißen, Abhängigen oder Mächtigen; man sieht durch alle Rassen, Stände, Lebensformen wie durch zufällige Masken hindurch auf die eine unveräußerliche Menschennatur und auf ihr Recht. Eine gewaltige Abstraktion: aber gerade sie entbindet eine neue Dimension menschlicher Geschichte: in einer industriellen Gesellschaft, die nicht mehr auf Geburt und Stände, sondern auf Arbeit und demokratische Herrschaftsbestellung gegründet ist.

Aber diese abstrakte Freiheit der modernen Gesellschaft wird doch auch mit Verlusten erkaufte. Mit der alten Stände- und Herrschaftsordnung gehen erprobte Formen der sozialen Integration verloren. Immer mehr wird bereits in der Naturrechtslehre des 18. Jahrhunderts die gänzliche Unverbundenheit der Individuen zum neuen Ausgangspunkt des Denkens; alte Obhuts- und Sorgepflichten verschwinden zunehmend aus dem Recht. „Bis zum Pathologischen beginnt man sich und den anderen klarzumachen, daß die ‚Grundidee des Rechts‘ ... ganz allein in der Anerkennung und Vereinigung der beiden Sätze beschlossen liege: ‚Ich bin frei‘ und ‚Alle anderen sind auch frei‘ ... Nur durch freiwillige Einigung der jeweils Beteiligten im ‚Vertrag‘, der neben dem Delikt zum zweiten Hauptbegriffe dieses ganzen Zeitalters wird und werden muß, kann sich das von Unrechts wegen derart Getrennte ohne Freiheitsverletzung jeweils wieder zusammenfinden. Ohne eine solche zusätzliche Rechtsgrundlage aber befindet man sich wechselseitig in einem Zustande notwendiger Unverbundenheit.“ (*F. v. Hippel*, *Zum Aufbau und Sinn unseres Privatrechts*, Tübingen 1957, S. 43.)

Es verwundert daher nicht, daß mit der Entgrenzung und Individualisierung der Freiheit zugleich der soziale Zusammenhang der Gesellschaft fraglich wird. Ein Defizit entsteht,

das immer wieder nach Ausgleich und Kompensation verlangt. So wird die Geschichte der liberalen Freisetzen von Anfang an begleitet und kontrastiert vom Bemühen um soziale Stabilisierungen. Hierher gehören so unterschiedliche Phänomene wie *Rousseaus* „religion civile“, die „auxiliary precautions“ des „Federalist“, die „fraternité“ der Jakobiner und viele der konservativen, sozialistischen, solidaristischen Antworten auf die Französische Revolution im 19. Jahrhundert – eine Reihe, die am Ende des 20. Jahrhunderts in der westlichen Welt neue Aktualität gewinnt und in den allgemeinen Ruf nach institutionellen Geländern, Wertordnungen, „Ligaturen“ mündet. Ein Ausschnitt aus diesem kontrapunktischen Geschehen ist auch die Auseinandersetzung zwischen der aufklärerischen Freiheitslehre und der Katholischen Kirche seit 1789.

Kirchliche Ablehnung moderner Freiheitslehren

Bereits die erste Stellungnahme der Päpste zur Französischen Revolution, das Breve „Quod aliquantum“, mit dem *Pius VI.* am 10. März 1791 nach langem Zögern die von der Nationalversammlung dekretierte Zivilverfassung des Klerus verwirft, schlägt das Thema Freiheit und Gleichheit an. Die Freiheitslehre der Revolution wird in diesem Schreiben gänzlich verworfen, ja als absurd bezeichnet; die Behauptung einer angeborenen Freiheit und Gleichheit des Menschen (unter irdischen Bedingungen, nicht in einem paradiesischen Naturstand!) gilt dem Papst als „sinnlos“. Denn sie verstößt nicht nur gegen den Gott geschuldeten Gehorsam, sie verkennt auch die menschliche Natur. In ihrer natürlichen Schwäche bedürfen die Menschen zur Selbsterhaltung des mitmenschlichen Beistands; sie können nicht als einzelne für sich bestehen. Deshalb verlangt menschliches Zusammenleben geordnete Herrschaft unter Rechtsgesetzen. Der Zusammenhang von imbecillitas (infirmitas) und socialitas (politia) im Sinn des älteren Naturrechts (Pufendorf) klingt an. In diesem Sinn hatte bereits die Mehrheit des Klerus in der Nationalversammlung im August 1789 beantragt, die Erklärung der Rechte durch eine Erklärung der Pflichten zu ergänzen – allerdings vergeblich. Im übrigen weist das Schreiben die Übergriffe des Staates in kirchliche Zuständigkeiten zurück und betont die Disziplinargewalt des Papstes bezüglich seiner Gläubigen.

Man sieht: Der Konflikt wird in erster Linie als eine Auseinandersetzung zwischen der schrankenlos gebietenden Volkssouveränität und den Rechten der Kirche erfahren. Der Wille zur Verschmelzung von Religion und Politik, wie er in der Zivilverfassung des Klerus zum Ausdruck kommt, macht den Zusammenstoß von Revolution und Kirche unvermeidlich. Das Rousseausche Dogma der Allkompetenz des Gemeinwillens zerstört das alte Gleichgewicht von Staat und Kirche. Darin unterscheidet sich die Französische Revolution übrigens grundlegend von der amerikanischen, die nie versucht hat, sich des religiösen Bereichs mittels einer in die

Kirche eingreifenden Gesetzgebung zu bemächtigen – ein Vorgehen, das sich in Nordamerika schon auf Grund des religiösen Pluralismus eines Einwanderungslandes verbot. Es ist für die Psychologie des kirchlichen Verhaltens gegenüber den liberalen Freiheitslehren im 19. Jahrhundert entscheidend, daß der Kirche die Erfahrung mit dem angelsächsischen „civil government“ fehlt: so identifiziert sie bis zu *Leo XIII.* hin den umgestülpten Absolutismus des Jakobinerstaates mit Freiheit und Demokratie schlechthin.

Noch schärfer und einseitiger formulieren dann *Gregor XVI.* und *Pius IX.* im 19. Jahrhundert die Einwände der Kirche gegen die liberalen Freiheitslehren. Dabei wendet sich die Enzyklika „*Mirari vos*“ vom 15. August 1832 nicht nur an die Bischöfe; sie nimmt, zumindest indirekt, auch Bezug auf den liberalen Katholizismus – jene Bewegung, die in Frankreich in der Revolution von 1830 unter Führung des katholischen Priesters Lamennais mit dem Ruf „*Dieu et la liberté*“ hervorgetreten war und im gleichen Jahr maßgeblich zur staatlichen Emanzipation und Verselbständigung Belgiens beigetragen hatte.

Berühmt und berüchtigt ist die Charakterisierung der Freiheit des Gewissens in diesem päpstlichen Dokument: „irrigue Meinung“, „Wahnsinn“, „seuchenartiger Irrtum“ und die entschiedene Ablehnung der Meinungs-, Rede- und Pressefreiheit. Auf dieser Basis unternimmt dann *Pius IX.* in seinem Apostolischen Brief „*Quanta cura*“ vom 8. Dezember 1864 und in dem gleichzeitig veröffentlichten „*Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores...*“ einer aus Konsistorialansprachen, Rundschreiben und anderen apostolischen Briefen zusammengestellten Zitatensammlung, eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit verschiedenen, als Zeitirrtümer bezeichneten Lehren: die Reihe reicht vom Pantheismus, Naturalismus und Rationalismus bis zum „heutigen Liberalismus“.

Die differenzierte Position Leos XIII.

Erst mit *Leo XIII.* (Papst von 1878–1903) ändert sich der Stil der päpstlichen Äußerungen zu Liberalismus, Demokratie, politischer Freiheit. Die düsteren und pathetischen Töne verschwinden, die larmoyante Zeit-Anklage tritt zurück. Zwar beginnt auch dieser Papst wie seine Vorgänger mit der Kritik an geläufigen Zeitirrtümern. Aber an die Stelle bloßen Reagierens, bloßer Abwehr tritt nun immer stärker die Bemühung um den Aufbau einer zeitgerechten Staats- und Soziallehre. *Leo XIII.* kennt die Lebensbedingungen der Kirche in der nachrevolutionären Welt. Er ist erfüllt vom Willen, die christliche Botschaft in ihrem universalen Gehalt bei Christen wie Nichtchristen neu zur Sprache zu bringen. So gelingt es ihm, die Kurie wieder in intensive Berührung mit dem Leben der modernen Staaten zu bringen und das Papsttum trotz seiner „Gefangenschaft im Vatikan“ zu einer weltweit anerkannten moralischen Autorität zu machen. Deutlicher als bisher werden in bezug auf die Freiheitsthematik drei Felder der Auseinandersetzung unterschieden:

a) die notwendige Abwehr revolutionärer Staatsomnipotenz, b) die kritische Diskussion des liberalen Freiheitsgedankens, c) das Problem der Religionsfreiheit.

Frühzeitig erkennt Leo XIII., daß in allen gesellschaftlichen und politischen Bewegungen, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die katholische Kirche bedrohen – Kulturkampf, Laizismus, antikirchliche Schul- und Ehegesetzgebung – ein revolutionäres Staatsverständnis nachwirkt, das auf der Idee der Totalität des Politischen beruht und dem Staat das Recht zuschreibt, alleinige Ordnungsinstanz des sozialen Lebens zu sein. Für eine Kirche, die für sich selbständige Geltung als *societas perfecta* in Anspruch nimmt, bleibt in dieser Konzeption kein Platz.

Hatte man schon in der Französischen Revolution polemisch formuliert: „Die Kirche ist im Staat – nicht der Staat in der Kirche“, so hatte der laizistische Historiker *Michelet* später den Willen der revolutionären Bewegung auf die knappste und treffendste Formel gebracht, wenn er schrieb: „Die Revolution adoptierte keine Kirche. Warum? Weil sie selber eine Kirche war.“ Auf den Anspruch dieser unumschränkten Volkssouveränität und Staatsomnipotenz – die sich nicht selten mit einem pseudoreligiösen Messianismus verbindet – antwortet Leo XIII., indem er, wie schon seine Vorgänger, die alte kirchliche Lehre von den zwei Gewalten und ihrer geordneten Zusammenarbeit in Erinnerung ruft. Staat und Kirche haben getrennte Zuständigkeiten, sie ordnen verschiedene Bereiche der menschlichen Existenz. Weder hat der Staat religiöse, noch hat die Kirche politische Aufgaben.

Leo XIII. gab sich keinen Täuschungen darüber hin, daß die Zeittendenzen einer Gleich- und Zuordnung von Staat und Kirche nicht günstig waren, da die übergreifende Einheit einer christlichen Gesellschaft inzwischen weggefallen war. Daher kreist sein Denken in den Enzykliken „*Libertas*“, „*Sapientiae*“ und „*Rerum novarum*“ um die Frage, was in den Bewegungen der Zeit, vor allem im Liberalismus, christlicher Aneignung zugänglich, was abzulehnen sei, und in welcher Weise die Kirche, die sich in der modernen Gesellschaft nicht mehr auf die fraglose Gültigkeit göttlichen Rechts und auf den Schutz christlicher Fürsten stützen kann, neu im sozialen Leben verwurzelt werden könne.

Das Ergebnis ist differenziert: nach wie vor wird die moderne Auffassung der Freiheit als Ungebundenheit zurückgewiesen, der ethische Rationalismus kritisiert. Freiheiten ohne sittliche Bindung sind verwerflich. Darin folgt Leo XIII. ohne Einschränkung seinen Vorgängern. Aber stärker als sie hebt er hervor, daß die kirchliche Lehre zu allen Zeiten ein Hort der Willensfreiheit war, daß in der katholischen Kirche nie ein zerstörerischer Determinismus Fuß gefaßt hat und daß insofern „die Freiheit von niemandem lauter verkündet und standhafter verteidigt worden ist als von der katholischen Kirche“. Auch die *natürliche* Freiheit erscheint in seiner Darstellung in einem neuen Licht – sie ist Quelle und Prinzip der *sittlichen* Freiheit. Alle geschaffenen Dinge stehen in einem inneren Zusammenhang mit dem Schöpfer. Insofern ist Gott auch der Legitimitäts-

grund irdischer Herrschaft. Der Gottesglaube verhindert die Verabsolutierung von Volkssouveränität und Staatsgewalt. Er ist ein Schutz gegen alle totalisierenden Tendenzen im politischen Leben.

Als zwischenmenschliche Bindung unter den Geschöpfen Gottes relativiert er aber zugleich auch die Auffassung, niemand sei der Hüter seines Bruders, jeder sei sich selbst der Nächste. Bekanntlich hat Leo XIII. nicht nur die Lehre von der Neutralität der Kirche gegenüber den Staatsformen erneuert und das Recht des Bürgers gegenüber jeglicher ungerechten Gewalt betont – er hat als „sozialer Papst“ auch den Wirtschaftsliberalismus seiner Zeit korrigiert, indem er auf Lohngerechtigkeit pochte und das Koalitionsrecht der Arbeiter als Naturrecht proklamierte.

Am wenigsten weicht Leo XIII. in der Frage der *Religionsfreiheit* von der Tradition ab. Zwar ist auch hier die Argumentation behutsamer, der Papst bemüht sich darum, zu überzeugen und nicht einfach zu verurteilen, gleichwohl: die „*Freiheit eines jeden, eine beliebige Religion* oder auch gar keine zu bekennen“, wird von ihm entschieden abgelehnt. Denn es gibt unter den Pflichten des Menschen „keine so erhabene und heilige wie die Pflicht, Gott fromm und ehrfürchtig zu verehren“. Wahre Tugend ist ohne Religion nicht denkbar. Der Papst, in seiner Kirchenpolitik oft ein wegen seines „heiligen Opportunismus“ gescholtener Pragmatiker, läßt in dieser zentralen Frage nicht mit sich reden, und selbst wenn er die alte Formel „Keine Freiheit für den Irrtum!“ tunlichst vermeidet – seine Darlegungen gehen doch überall vom Vorrang der Wahrheit vor der Freiheit aus.

Er kennt auch keinen Unterschied zwischen einem Staat, der Religionsfreiheit gewährt, und einem „Staat ohne Gott“. Die historische Vielfalt der Beziehungen von Staat und Religion in seiner Zeit – von Staatskirchenländern bis zu Trennungssystemen, von Spanien und Italien bis zu den USA und Frankreich – kommt kaum in seinen Blick. Ja, es scheint, als konzentriere sich die päpstliche Verteidigungslinie gegenüber der vordringenden liberalen und demokratischen Bewegung bei Leo XIII. ganz auf die Abwehr einer staatlicherseits verordneten oder eingeräumten Religionsfreiheit.

Wende durch das Zweite Vatikanum

So hat erst das Zweite Vatikanum in seiner „Erklärung über die Religionsfreiheit“ (1965) feierlich das Recht der Person und der Gemeinschaften auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in religiösen Dingen verkündet. Dies geschah im Bewußtsein der Tatsache, „daß alle Völker immer mehr eine Einheit werden, daß Menschen verschiedener Kultur und Religion enger miteinander in Beziehung kommen und daß das Bewußtsein der eigenen Verantwortlichkeit im Wachsen begriffen ist“ (DH, Nr. 15).

Die „Erklärung über die Religionsfreiheit“ setzt einen neuen Akzent im Verhältnis der katholischen Kirche zur modernen Welt. Sie bringt die lange und schmerzvolle Auseinandersetzung mit den aus der Aufklärung stammenden

Freiheitslehren und -ansprüchen im zentralen Bereich von Glauben und Gewissen zu einem vorläufigen Abschluß. Darin bildet sie ein epochemachendes Ereignis in der Geschichte der Kirche. Wie von Trient der einheitlich-geschlossene Katholizismus ausging, der „in stolzer Türme Wehr“ dem Ansturm der Feinde trotzte, wie das Erste Vatikanum diesen Katholizismus in straffer hierarchischer Durchorganisation der Welt und Zeit und ihren „Irrtümern“ gegenüberstellte, so hat das Zweite Vatikanum eine behutsame *Zuwendung zur Welt* eingeleitet, deren Eigenständigkeit und „rechtverstandene Autonomie“ jetzt anerkannt wird und der die Katholiken künftig in einer Haltung des Respekts und der Freiheit gegenüberstehen sollen.

Werden die Katholiken heute Aufklärer?

Dabei verzichtet die Kirche nicht auf ihren Anspruch, die ihr anvertraute Wahrheit zu verkündigen. Sie verzichtet aber darauf, ihn anders als in Freiheit geltend zu machen. Nirgends sollen die Menschen auch nur im leisesten Druck auf die Wahrheit verpflichtet werden; ihre freie Entscheidung wird ernst genommen; die Freiheit der Kirche selbst gründet in der religiösen Freiheit der Person. Aller Zwang, alle Inanspruchnahme des weltlichen Arms, alles „compelle intrare“ werden aufgegeben. Die Kirche darf nicht zwingen wollen, wo innere Bereitschaft nicht vorhanden ist, sie muß – so darf man folgern – im Zweifel selbst die Freiheit des Ungläubigen mitverteidigen.

Man müßte an dieser Stelle die Höhenlinie päpstlicher und konziliarer Erklärungen ergänzen durch die vielfältigen, oft noch wenig erforschten und dokumentierten „Mühen der Ebene“: jene Anstrengungen vieler Laien, Priester, Ordensleute um neue Präsenz der Kirche im Verfassungsstaat und in der industriellen Welt. Das ist mittlerweile eine Geschichte von mehr als zweihundert Jahren. Sie spiegelt in ihrem Auf und Ab, ihrem heftigen Für und Wider, ihren mühseligen Kompromissen, Fortschritten, Rückschlägen die große, auf vielen Feldern ausgetragene Auseinandersetzung zwischen katholischer Kirche und moderner Welt.

Der Vorstoß in die neue, nachrevolutionäre Freiheit war kein gebahnter Weg. Er mußte oft unter persönlichen Risiken gewagt, mit Mißverständnissen, Verleumdung, Verfehlung bezahlt werden. Erfahrungen mit der Freiheit standen vielfach noch aus. Freien Initiativen fehlte nicht selten die positive Resonanz in der Kirche. Der einzelne mußte mühsam seinen Weg im Ungewissen suchen. Der Geist ängstlicher Defensive verzögerte und hemmte vieles. Es war ein langer Weg bis zu einer Ekklesiologie, die in ihrer Systematik sowohl den unveräußerlichen Kern des Amtes wie auch die wechselnden geschichtlichen Formen der Verkündung und Realisierung der Heilsbotschaft in Welt und Gesellschaft im Auge behielt. Man war im 19. Jahrhundert noch weit von jener Differenzierung entfernt, die das Zweite Vatikanum in seiner „Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute“ mit den Stichworten „Handeln als Kirche“

(im Namen der Kirche) und „Handeln innerhalb der Kirche“ (aber nicht im Namen der Kirche) angedeutet hat.

Jacques Maritain, der die katholische Kirche in unserem Jahrhundert für die Menschenrechte aufgeschlossen hat, hat die Französische Revolution als „Explosion eines laisierten christlichen Idealismus“ bezeichnet. Noch pointierter drückte sich *Gilbert Chesterton* aus, der sie „eine verrücktgewordene christliche Idee“ nannte. Haben die Erfahrungen unseres Jahrhunderts den Katholiken auch die Freiheitsideen und -erfahrungen der Aufklärung nähergebracht? Sind wir den aufgeklärten Zeit- und Weltkindern des 18. Jahrhunderts heute näher als vor hundert Jahren? Sind wir gar dabei, selbst Aufklärer zu werden oder doch aufklärerische Positionen einzunehmen angesichts der weltweit aufbrechenden Fanatismen und Fundamentalismen? Schlüpfen Christen bei der Kritik heutiger „politischer Religionen“, bei der Abwehr säkularisierter Dogmen, „heiliger Kriege“ und eines leidenschaftlich Himmel und Erde kurzschließenden „Gott will es!“ bewußt oder unbewußt in die Rolle Voltaires?

Ein verbindender Gesichtspunkt liegt sicher darin, daß Christentum wie Aufklärung den Menschen zum Bewußtsein seiner Freiheit führen wollen, daß sie ihn loslösen wollen vom Druck übermächtiger Kollektive und knechtischer Gewohnheiten. Sie appellieren dabei an seine personale Einsicht – nicht an seine Furcht und seinen Herdentrieb. Es gibt nicht nur ein kantisches, es gibt auch ein christliches „sapere aude!“ Es gibt auch – durch die Mystik bezeugt – einen christlichen Drang zur Selbstwahrnehmung und Selbsterkenntnis: das antike „Erkenne dich selbst!“ in christlich-asketischem Gewand. Von Augustins „Noli foras ire – in te ipsum redi“ bis zu Meister Eckharts „nim wol din selbes war“ und bis weit in die Neuzeit hinein führt hier eine Linie: der Mensch erfährt sein Wesen, indem er in der Reflexion zu sich selbst kommt. Über das Ich und seinen Grund in Gott darf gerade eine christliche Anthropologie nicht hinweggehen.

Das Christentum darf nicht auf kollektive, sozial-utopische Dimensionen verkürzt werden. Das ekstatische Ausschreiten und Ausloten des Ich ist nichts, was christlichen Traditionen fern und fremd wäre – so sehr die Selbsterkenntnis des Christen immer auch die Relativierung des Selbst einschließen wird. Wird Gott selbst als Quelle menschlicher Subjektivität erfahren, steht seine Liebe mit der Freiheit des Menschen in einem „dramatischen“, die Geschichte konstituierenden Zusammenhang (*Hans Urs von Balthasar*), ist der Mensch gerade in seiner Freiheit ein Bild Gottes, so kann das christliche Gespräch mit „Neuzeit“, „Aufklärung“, „Autonomie“ nicht nur defensiv und abwehrend sein. Es muß dann auch so etwas wie einen christlichen „pursuit of happiness“ geben, wie es *John Courtney Murray* zeitlebens vermutet hat.

Auch das Zutrauen in die „Erziehung des Menschengeschlechts“, die Fähigkeit des Menschen also, aus freier Einsicht Konsequenzen zu ziehen und an andere weiterzugeben,

verbindet Christentum und Aufklärung – zumindest in den Anfängen der Aufklärungsbewegung. So hat die Kirche in den katholischen Ländern die Erziehungs- und Bildungsarbeit der Aufklärung zunächst durchaus mitgetragen. Für Frankreich kommt *Thomas Schleich* auf Grund der Arbeiten von *Jean Quéniart* zu dem Schluß, daß sich die Pfarrgeistlichkeit erst seit 1740 schrittweise aus diesem Engagement zurückzieht. Länger wirkt die „katholische Aufklärung“ – *nomen est omen!* – selbst nach dem Grabenbruch der Französischen Revolution in den deutschsprachigen Ländern sowie in Süd- und Mitteleuropa nach. In Wien, in Polen, in Böhmen, in Ungarn, schwächer im ehemaligen Vorderösterreich, stark modifiziert im Bayern Ludwigs I. klingen Elemente aufklärerischer Humanität bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts nach. Vor allem die österreichische Dichtung ist voll davon. Grillparzers und Stifters Werk ist ganz aus solchen Konstellationen zu verstehen. Lange bleiben Katholizismus und Aufklärung in den deutschsprachigen Ländern auch im gemeinsamen Kampf gegen den „Aberglauben“ verbunden.

Selbst der Begriff Aufklärung ist hier noch bis tief ins 19. Jahrhundert hinein positiv besetzt. Ketteler schreibt Ende 1861: „Die Worte Fortschritt, Aufklärung, Freiheit, Brüderlichkeit, Gleichheit haben einen erhabenen, himmlischen, göttlichen Sinn. Sie enthalten eine große Wahrheit, eine von Gott den Menschen gegebene hohe Aufgabe.“ Aber schon wenige Jahre später, 1867, ist der Ausdruck „Aufklärung“ für ihn nicht mehr im christlichen Sinn verfügbar. Das Wort wandert ab in den Vorrat der *nomina odiosa* und bleibt dort lange verwahrt.

Woher dieser Umschwung? Zweifellos hatte er – hier wie anderswo und früher – mit der wachsenden antiklerikalen, antikirchlichen, schließlich offen atheistischen Option der Aufklärung zu tun, wie sie gerade in deren vulgarisierender Spätphase immer stärker hervortrat. Auch hier muß man zwar räumlich und zeitlich differenzieren: „*Écrasez l'infâme!*“ ist nie eine Parole der englischen, deutschen, italienischen oder spanischen Aufklärung gewesen; und noch nicht einmal für die französische Aufklärung im ganzen ist Voltaires verbissener Kampf gegen das Christentum repräsentativ: man denke nur an die ganz andere Meinung Rousseaus, der mit dem Gefühl zugleich den Glauben – einen weitgefaßten, dogmenlosen Glauben – in seine alten Rechte wieder einsetzen wollte.

Gelingt es, Freiheit neu zu denken?

Aber nach der Französischen Revolution wurde doch alles, was man als Absage an Gott empfand, in die Aufklärung zurückprojiziert; und zweifellos finden sich in ihr schon zahlreiche Vorformen des modernen Atheismus – so die Vorstellung, daß der Mensch seine Freiheit nicht ergreift und übernimmt, sondern selbst setzt und konstituiert. Eben dies war jenes aufrührerische „Nichts sei über dem Menschen!“, das

Leo XIII. in allen Zeugnissen aufklärerischer Freiheit zu hören glaubte. Konnte man, wenn der Schöpfergott wegfiel, noch im Ernst von Menschenbrüdern reden? Entfielen dann nicht alle Bande der Sozialität und Solidarität?

In der Tat ist das *soziale Defizit* die auffälligste, am häufigsten kritisierte Schwäche des aufklärerisch-liberalen Freiheitsverständnisses. In dieser Diagnose herrscht heute Übereinstimmung zwischen den verschiedensten weltanschaulichen Lagern – hinter dem Ruf nach Remedur, nach „Ligaturen“, nach kommunitärem Gemeinsinn steht schon fast eine Allparteienkoalition. Und tatsächlich: welcher gesetzgeberischen Anstrengungen bedurfte es schon im 19. Jahrhundert, im Zeitalter der „sozialen Frage“, um einen schrankenlos gewordenen Individualismus sozial zu korrigieren! In welchem der frühliberalen Epoche unvorstellbaren Maß tritt inzwischen der Staat als Lenker, Verteiler, Schlichter auf bis in die privatesten Bereiche hinein! Es ist ja nicht bei der üblichen „Nemesis der Gleichheit“ geblieben, die schon in anderen Zeiten auf einen ausufernden Individualismus zu folgen pflegte. Vielmehr drohen ernstere Gefahren, sobald die Kräfte sozialer Integration erschöpft sind: Anarchie, Manipulation von außen, Willkür und Rechtsauflösung, Chaos und Anomie.

Eine Gesellschaft, in der es nur mehr Einzelne, aber nicht mehr „Nächste“ gibt (geschweige denn Brüder und Schwestern!), wird chronisch anfällig für unkontrollierbare Gegenreaktionen, für totalitäre Entwicklungen gefährlicher Art. Wenigstens in dieser Einschätzung der Dinge haben sich katholische und weltliche (aufklärerische, liberale) Positionen aufeinander zubewegt. Selbstkritik, aber auch Lernen vom anderen dürfte auf beiden Seiten möglich, aber auch geboten sein. Freiheit ist mehr als Sich-Befreien. Sie ist mehr als (individuelle oder kollektive) Emanzipation. Sie realisiert sich vielmehr doppelseitig: als Freiheit individueller Selbstgestaltung und als Gewährleistung freiheitlich geordneter Lebensbereiche. Wer der Freiheit nach dem (vorläufigen) Zusammenbruch der totalitären Regime dauerhafte Geltung verschaffen will, der wird Freiheit nicht mehr so verstehen dürfen, als verpflichte sie den einzelnen nicht gegenüber dem anderen. Ebensowenig wird er sie anti-institutionell verstehen.

Blicken wir von hier zurück, so ist die klassische Periode der Freiheit und der Freiheitsrechte für uns heute keineswegs überlebt. Sie rückt nur in einen genauer überschaubaren historischen Zusammenhang, der sich vom geschichtlichen Vorher und Nachher deutlich abhebt. *Vorher*, in der vorrevolutionären Zeit, die einheitlich gefügte ständische berufs- und Lebensordnung, in der die Aufgaben und Verantwortlichkeiten der einzelnen Glieder genau umschrieben waren: Ihr Ort im Ganzen war auch ihre konkrete, nie ausschließlich individuell gedachte, sondern rings in soziale Bezüge eingebettete „Freiheit“. *Nachher*, in unserer Gegenwart gleichfalls eine stärkere Betonung des Sozialen gegenüber dem Individuum und seiner Autonomie, eine stärkere Betonung der konkreten Erscheinung und Lebenssituation des

Menschen (als Arbeiter, Familienvater, Untermieter, Mann oder Frau) gegenüber dem abstrakt-naturrechtlichen „Menschen an sich“ und seinem politischen Korrolarium, der ständelosen rousseauschen Demokratie; aber dies nun nicht mehr im Rahmen konkreter Lebensordnungen und Sozialbezüge, sondern im Rahmen eines prinzipiell noch immer individualistischen Freiheitsverständnisses, dessen Grundstruktur nur sozialstaatlich transformiert, nicht aber im Kern verändert worden ist.

Hier weiterzugehen, den Freiheitsbegriff selbst aus der Einführung neuzeitlicher Emanzipationsvorstellungen zu befreien, ist die Aufgabe, die heute vor uns liegt. Sie ist schwieriger und komplexer, als die herkömmlichen Denkmodelle erkennen lassen, die um den Antagonismus liberaler und sozialer Grundrechte und ihren Ausgleich in einer politischen Güterabwägung kreisen. Heilung kann weder aus der Überordnung der Freiheit über die Gleichheit noch aus der Über-

ordnung der Gleichheit über die Freiheit kommen, sie kann nur kommen aus einer neuverstandenen Freiheit, für die die Hilfs- und Ergänzungspflicht der Menschen nicht Gegenbild und Störung ist (wie für das spätaufklärerische Naturrecht), sondern zugehöriges Element der Freiheit selbst. Eben dies ist mit dem lutherischen Paradox gemeint, daß ein Christenmensch „ein freier Herr über alle Ding und niemand untertan“ und zugleich „ein dienstbarer Knecht aller Ding und jedermann untertan“ sei.

Ob es gelingt, Freiheit in dieser Weise neu zu denken, ist auch innerhalb der westlichen Zivilisation noch eine offene Frage. Von ihrer Lösung hängt, wie ich meine, unsere Zukunft und die Aussicht auf ein menschenwürdiges Dasein ab. Es ist die Frage nach der Bewahrung der personalen Freiheit und der mitmenschlichen Hilfspflicht unter den Bedingungen der Industriegesellschaft und unter dem Druck des massentümlichen Daseins.

Hans Maier

Es braucht Kriterien

Dogmatikertagung über kontextuelle Christologie

Auf ihrer jüngsten Tagung befaßten sich die deutschsprachigen Dogmatiker und Fundamentaltheologen mit der Frage, wie sich das Bekenntnis zu Jesus Christus in verschiedene kulturelle und religiöse Kontexte hinein vermitteln läßt. Was ist der unverzichtbare Kern einer Christologie als verantworteter Rede von Jesus Christus und seiner Heilsbedeutung?

Als sich die deutschsprachigen Dogmatiker und Fundamentaltheologen auf ihrer Tagung Anfang 1975 mit „Grundfragen der Christologie heute“ befaßten, gab es viel zu bereden. In jenen Jahren häuften sich die Bücher, in denen katholische Theologen nicht nur, aber gerade auch aus dem deutschen Sprachraum Neuansätze zum Verständnis von Person und Werk Jesu Christi vorstellten: So erschienen 1974 fast gleichzeitig „Christ sein“ von Hans Küng und „Jesus der Christus“ von Walter Kasper; 1975 folgte die deutsche Übersetzung von Edward Schillebeeckx' großem Jesusbuch („Jesus. Die Geschichte eines Lebenden“).

Die damalige christologische Konjunktur verdankte sich zum einen der Notwendigkeit, den Glauben an Jesus Christus vor der wissenschaftlich-technischen Welt der fortgeschrittenen Moderne neu zu verantworten, zum anderen war sie Teil der Überwindung der Neuscholastik zugunsten einer bewußten Öffnung der katholischen Dogmatik für die historisch-kritische Exegese und die geschichtliche Prägung der kirchlichen Lehrformulierungen. Dazu kam ein verbreitetes außerkirchliches und nichttheologisches Interesse an der Gestalt Jesu, mit dem man sich auseinandersetzen mußte, an das man gleichzeitig aber auch positiv anknüpfen konnte.

Im Mittelpunkt der Diskussion stand damals die Frage nach bleibender Bedeutung und Grenzen des kirchlichen Bekenntnisses zu Jesus als dem menschgewordenen Sohn Gottes, wie es auf den Konzilien des ersten Jahrtausends formuliert wurde. Während der bzw. im Anschluß an die Dogmatikertagung von 1975 kam es in dieser Frage zu einer Kontroverse zwischen Walter Kasper und Hans Küng, die in Band 72 der „Quaestiones Disputatae“ (Freiburg 1975) dokumentiert ist. Küng hielt Kasper vor, er interpretiere die Schrift mit einem dogmatischen Vorverständnis und bringe den Jesus Christus des Neuen Testaments zu schnell mit dem der dogmatischen Tradition zur Deckung. Kasper kritisierte demgegenüber, Küng weiche in seinem Ansatz in der entscheidenden Frage nach der Identität Jesu Christi aus: „Ist er eine menschliche Person, in der sich Gott sprechend und handelnd offenbart, oder ist er der ewige Sohn Gottes, der in der Geschichte Mensch wird?“ (S. 182).

Im Vorwort zur 1992 erschienenen 11. Auflage von „Jesus der Christus“ urteilt Walter Kasper, die christologische „Großwetterlage“ habe sich in den letzten beiden Jahrzehnten aufs Ganze gesehen nicht grundlegend verändert. Aber gleichzeitig falle eine Schwerpunktverlagerung deutlich ins