

Die christliche Freiheit als Orientierungsbegriff der gegenwärtigen christlichen Ethik

Von Trutz Rendtorff

1. Zur Ortsbestimmung der christlichen Ethik

Angesichts der Wandlungen und Umformungen ethischer Traditionen in der geschichtlichen Welt des Christentums muß sich die christliche Ethik wieder ihres spezifischen Ursprungs vergewissern, soll sie nicht in eine Vielzahl disparater Orientierungen auseinanderfallen. Die zentrale Frage Theologischer Ethik ist die nach der Freiheit des Menschen, so wie sie das Kernstück christlicher Lehre seit dem NT ist, einer Freiheit, die ihren spezifisch christlichen Grund darin hat, wie Gott auf die in sich selbst verlorene Welt zugekommen ist. Auf dieses Kernstück christlicher Lehre hin sind die Erfahrungen zu integrieren, die sich in den Problemfeldern der Ethik versammeln. Mit ihnen in selbständiger und konstruktiver Weise umzugehen, das ist die Aufgabe einer am christlichen Begriff der Freiheit orientierten Ethik.

Begriff und Vorstellung der Freiheit sind deshalb heute auch mit vollem Recht in den Mittelpunkt gerückt, wo danach gefragt wird, in welchem inhaltlichen Zusammenhang das Christentum mit den ethischen Fragen stehe, die die Menschheit bewegen. An kaum einem anderen Begriff wird auch so unabweislich deutlich, daß die Grundfragen christlicher Ethik identisch sind mit denen der Theologie überhaupt sowie mit den Lebensfragen der Kirche und der christlichen Praxis. Ethische Fragen sind keine bloßen Anwendungsfragen, die eine lediglich äußerliche Bedeutung für ein im übrigen unwandelbares Wesen des Christentums hätten. Im Medium der Ethik wird die Wirklichkeit des christlichen Glaubens in neuer Weise zum Thema. Die Verbindung des Christentums mit der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte ist darum von exemplarischer Bedeutung für die Zukunft der Theologie. Sie war schon einmal um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert vorrangiges Thema theologischer und philosophischer Bemühungen einer ethischen Ortsbestimmung des Christentums in seiner Geschichte. Diese Frage prägt auch die heutige Epoche weltweiter ethisch-theologischer Reflexion und Aktion, in der die Folgen der Freiheit, die Konsequenzen der Autonomie und die Realisierung der Versprechen der Aufklärung neue Probleme aufwerfen. Dabei geht es um die Grenzen der Selbstbestimmung des Menschen, um die sozialen Gestalten der Freiheit und um die Wirklichkeit einer Humanität, die dem Menschen nicht zu beliebiger Disposition steht. Der Auseinandersetzung mit dem Marxismus kommt hier sicher eine prominente Bedeutung zu, wie sie nach der europäischen Vorgeschichte heute z. B. in der Bewegung der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung eine [379] auch für andere Kontinente wirksame Rolle spielt¹. Der Ertrag der Auseinandersetzung mit dem Marxismus bleibt allerdings merkwürdig gering, sofern nicht klar ist, worauf der genuine und unverwechselbare Freiheitsbegriff des christlichen Glaubens beruht. Die explizite Auseinandersetzung mit dem Marxismus zu führen, das ist sicher auch weiterhin eine notwendige Aufgabe. Aber der Marxismus definiert nicht die Bedingungen, unter die eine christliche Ethik überhaupt zu treten habe; gehört er selbst doch in die Folgen der Aufklärung. Die Stärkung der theologischen und ethischen Argumente, mit denen die Integration der Welterfahrung in den christlichen Begriff der Freiheitswirklichkeit begründet werden kann, das ist das vorrangige Interesse der Theologischen Ethik. Das muß

¹ Aus der zahlreichen Literatur sei verwiesen auf das erste größere Werk: G. Gutierrez, Theologie der Befreiung (dt. 1973), sowie auf das informative Buch von R. W. Bonino, Theologie im Kontext der Befreiung (Lit.) (1977). Rendtorff - Die christliche Freiheit als Orientierungsbegriff der gegenwärtigen christlichen Ethik (HCE)

schon deswegen gelten, weil der Marxismus keineswegs die einzige und sicher nicht die hoffnungsvollste Perspektive auf die Zukunft einer weltweiten Sozialität der Freiheit bietet.

In diesem Prozeß der Auseinandersetzung um den christlichen Begriff der Freiheit in seinem Verhältnis zur neuzeitlichen Freiheitsgeschichte tritt häufig die Auflösung historisch aufgebauter Identifikationen von Kirche und Christentum aktuell in den Vordergrund. Dann faszinieren vor allem die Phänomene des Wandels und die Postulate der Veränderung. Doch handelt es sich, blickt man auf die Geschichte des Christentums, hier erst um den Beginn einer neuen Epoche christlicher und ökumenischer Theologie. Darum ist die Bemühung um Kontinuität in der Sache mindestens genauso wichtig. Im Blick auf sie kommt der elementaren Besinnung auf die Bedeutung des christlichen Freiheitsbegriffes eine wesentliche orientierende Bedeutung zu.

2. Der Grundcharakter des christlichen Freiheitsverständnisses

Der christlichen Ethik geht es um die Verwirklichung der Freiheit. Das ist zugleich das Thema der christlichen Theologie überhaupt. Es läßt sich mit einem Wort des Apostels Paulus so charakterisieren: „Der Herr ist der Geist; wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“ (2 Kor 3,17). Paulus reklamiert die Freiheit als Wendepunkt für die neue, die christliche Wirklichkeitsauffassung². Er tut das an dem Ort, an dem es um die Erkenntnis der Normen und Maßstäbe für das menschliche Handeln geht, an dem Ort, an dem das Leben als aufgegeben entgegentritt. Dieser Ort ist in Begriff und Vorstellung der israelitischen Religion der Ort der Gesetzgebung Gottes. Der Ort, an dem die Begegnung mit Gott [380] als die Begegnung mit dem Gebot Gottes identifiziert worden ist, ist, symbolisch gesprochen, der Berg Sinai, auf dem Mose die Gebote empfangen hat. Mose, so lautet die alte Auskunft, brachte dem Volk Israel das Gesetz Gottes und proklamierte damit eine neue Fassung der Religion, eine Wirklichkeitsauffassung, die durchaus zutreffend als Gesetzesreligion bezeichnet worden ist. Das mosaische Gesetz wurde zum Erkenntnisprinzip einer Religion, die im Gesetz die göttlich gebotene Definition der Wirklichkeit erblickte. Gott allein sollte gelten, Gott durch sein Gesetz, das war darum die Botschaft, die Mose vom Berge Sinai mitbrachte.

Für die Neubestimmung des Gottesgehorsams, wie Paulus sie in einer für das Christentum maßgeblichen Weise vorgenommen hat, wird dieser Vorgang der göttlichen Gesetzgebung am Sinai zum Gleichnis, um den Wendepunkt im Bewußtsein der Freiheit darzustellen. „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit.“ Während Mose gehalten war, eine Decke auf sein Antlitz zu legen, weil sich auf ihm die Herrlichkeit Gottes als des Gesetzgebers spiegelte, ist diese Decke abgenommen, „in Christus wird sie beseitigt“ (2 Kor 3,14). Was besagt diese Metaphorik, wenn sie auf ihre Konsequenzen hin ausgelegt wird? Die atl. Gesetzesreligion konnte eine Erkenntnis Gottes selbst als des Subjektes der Wirklichkeit durch seine Gebote haben. Sie bedurfte darum auch keiner anderen Offenbarung als der Auslegung des Gesetzes. Auf diesen Weg war sie gewiesen, wenn sie die volle Wirklichkeit Gottes ausdefinieren wollte. Das Gesetz bis in die letzten Verästelungen des Lebens hinein auszudefinieren, das ist eine Gotteserkenntnis, die sich in der Vervollkommenheit der Gesetzeserkenntnis vollzieht. Dieser theologische Zugang zur Wirklichkeit über das Gesetz hat der israelitischen Religion auch ihre gleichsam soziologische Struktur gegeben, ihren konkreten ethischen Realismus. Wird die Wirklichkeit im Namen Gottes durch die Inhalte und Weisungen der Gesetzesbestimmungen definiert, dann kann im Prinzip auch überall und an jeder Stelle der Lebensführung das

² Zum Zusammenhang sei verwiesen auf R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments (21954), bes. 327ff., sowie in systematischer Hinsicht auf F. Gogarten, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit (1953, 21957).

Gesetz Gottes zur Sprache kommen, in kleiner wie in großer Münze. Der Inhalt der Gotteserkenntnis hat als solcher schon immer einen praktischen Sinn. Die Erkenntnis des Willens Gottes durch sein Gesetz kann sich an den vielen unendlichen Örtern der Gesetze realisieren, die das tätige Leben bestimmen. Die theologische Steigerung dieser Gesetzeserkenntnis verdichtet sich für Paulus aber deswegen auch in der Sorge, alle Gebote erfüllen zu müssen. Denn nur in der Erfüllung des Gesetzes wird die ganze Wirklichkeit als Wirklichkeit Gottes erfaßt. Diese Sorge vor dem Gesetz führt in die Abhängigkeit, in die Unfreiheit, in die Knechtschaft, wenn sie nicht mehr als die Sorge um den Willen Gottes selbst präsent gehalten wird. Sie gibt dagegen den Blick frei auf das Ganze, d.h., sie gibt den Blick frei auf Gott selbst als das Subjekt des Gesetzes, wenn angesichts der Gesetzesforderung unterschieden wird zwischen den Bestimmungen des Gesetzes und Gott selbst. Die Frage nach dem Heil des Menschen vor Gott adressiert sich an den Willen Gottes, der im Gesetz begegnet, aber darin nicht [381] aufgeht. Wendepunkt im Bewußtsein der Freiheit heißt darum, es nicht nur mit den Gesetzen, sondern mit dem *Gesetzgeber* zu tun zu haben. In dieser Konsequenz einer radikalisierten Frage nach Gott steht der christliche Freiheitsbegriff, wie Paulus ihn in Kontinuität und Widerspruch zur atl. Tradition formuliert hat.

Freiheit, so kann eine erste Bestimmung lauten, gibt es erst dort, wo Einsicht in die Gründe des Gebotenen offensteht, wo das Gesetz nicht nur befolgt wird, sondern wo der Gesetzgeber selbst, Gott selbst erkannt wird. Der Ort der Freiheit ist dann beim Subjekt des Gebietens selbst, bei Gott selbst zu finden. Darum ist Christus Ende und Erfüllung des Gesetzes. An die Stelle der gleichsam soziologischen Wirklichkeitserfassung durch die Fülle der alltäglichen Gesetze des Lebens tritt in der christlichen Verkündigung die Freiheit des Glaubens, die in Gott selbst gründet, wie er in Christus offenbar ist. Nicht zufällig, sondern durchaus notwendig und mit radikaler Konsequenz gibt Paulus darum dem neuen Subjekt der Freiheit den Titel „Herr“. Christus ist der Herr, und der Geist Christi ist der Geist der Freiheit: Die Frage nach dem Richtmaß alles Handelns und nach der Wirklichkeit des Menschen verweist zurück auf die Instanz, die alle Wirklichkeit bestimmt und erschafft. Das ist der eigentliche, genuine und durch keine Gesetzgebung oder soziologische Realisierung überholbare Ausgangspunkt des christlichen Freiheitsverständnisses. Die Wirklichkeit des Menschen wird damit begründet in einer Freiheit, die vor allem Handeln und vor aller Weltgestaltung liegt. Freiheit als Voraussetzung empirischer, menschlicher Lebenswirklichkeit, das ist der Tenor, auf den in radikaler und unüberbietbarer Weise der Kanon des christlichen Freiheitsverständnisses eingestimmt ist.

Welches Licht fällt von dorthier auf das neuzeitliche Freiheitsverständnis?

3. Das neuzeitliche Freiheitsverständnis im Lichte der christlichen Ethik

Blickt man von diesem Wendepunkt zum christlichen Bewußtsein der Freiheit her auf die neuzeitliche Freiheitsthematik, dann ergibt sich folgendes Bild: Der entscheidende Beweggrund für das neuzeitliche Freiheitsverständnis ist die Frage nach der Herrschaft, ihrer Legitimation und Begründung, die Frage nach dem Subjekt von Autorität. Von der Herrschaft, vom Herrn, hängt ab, was geschehen soll, wie gehandelt werden soll. Alle einzelnen Bestimmungen, die das Handeln und die Lebensführung bedingen, sind letztlich bestimmt und abhängig von der Instanz einer Herrschaft. Darum äußert sich das neuzeitliche Bewußtsein von Freiheit primär und elementar in der Kritik von Herrschaft und Autorität, d. h. in der Rückfrage nach dem gebietenden Subjekt. Das ist eine Wirkung des christlichen Wirklichkeitsverständnisses, eine Wirkung der [382] Einsicht, daß die Wirklichkeit nicht in sich selbst ruht, sondern abhängig ist von dem gebietenden Herrn und von dem Geist seiner Herrschaft.

Das läßt sich in Kürze an einigen Dimensionen der neuzeitlichen Freiheitsthematik deutlich machen. Im Blick auf die *politische Verfassung* der Welt hat sich die kritische Frage nach dem gebietenden Subjekt realisiert in der Aufhebung traditionaler Herrschaftsordnungen in das seiner selbst bewußte Subjekt von Herrschaft: das Parlament, die verfassungsgebende Versammlung, die Parteien – das alles sind Realisierungen des Freiheitsbewußtseins in der Umwandlung von Herrschaft. Der Streit um die Wirklichkeit ist ein Streit um die Freiheit, d. h. in politischen Termini: es ist ein Streit um das herrschaftliche Subjekt. Jedes Gebot und jede Bedingung des Lebens soll wieder auf das Gebieten, auf die Möglichkeit freier und neuer Gesetzgebung zurückgeführt werden können. Das macht die innere Dynamik der politischen Evolution der Neuzeit aus.

Blickt man auf die *individuelle Verfassung der menschlichen Lebenswelt*, so läßt sich exemplarisch auf folgendes hinweisen: Unter den Bedingungen der neuzeitlichen Freiheitsthematik äußert sich die theologische Frage in der Frage nach der Autorität der Eltern gegenüber den Kindern, der Erzieher gegenüber den heranwachsenden Menschen, in der Aufdeckung und Diskussion der Bedingungen der Sozialisation. Sie äußert sich auch in der Frage, wie die Selbstbestimmung des Menschen ihre eigene Freiheit gegenüber der Abhängigkeit von Autorität gestalten kann. Hier wird in unmittelbarer Weise die Frage thematisch, wie der Mensch sein eigener Herr sein kann, nämlich an der Grenze dessen, was hier empirisch möglich ist, in der Frage, ob das Kind schon sein eigener Herr sein könne oder ob es dies eben nur *werden* kann, wenn und nachdem es von anderen dazu gemacht worden ist. Die Frage nach der Freiheit als Voraussetzung des Menschseins ist darum die Frage nach dem Geist, in dem ein Mensch erzogen wird. Niemand kann sich selbst die Freiheit geben. Der konkrete empirische Mensch kann Freiheit nur empfangen. Darin besteht die innere Spannung der Erziehung.

In anderer Wendung tritt die neuzeitliche Freiheitsthematik auf im Blick auf die *psychische Konstitution des Menschen*. In der Theorie Sigmund Freuds ist in klassischer Weise der Weg beschritten worden, um nach dem gebietenden Subjekt in der Psyche des Menschen zu fragen, in der Konstellation von Über-Ich und Ich. Hier geht es um eine Analyse, die die Genese des Subjektes aus ihren Verstellungen zu befreien sucht, daß sie die Frage nach der Freiheit des Menschen auf die Konstruktion von Unbewußtem, Bewußtem und Selbstbewußtsein zurücknimmt. Der Weg von der ungewußten zur gewußten Herrschaft ist der Weg, den die Psychoanalyse auszuarbeiten sucht.

Und in gleicher Weise gilt dies für das neuzeitliche Bewußtsein von Freiheit, wie es sich in der *gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit* ausarbeitet. Die Entdeckung der gesellschaftlichen Bedingtheit des Handelns, der soziologischen Determination von Ethos und Sitte verweist darauf, daß die Ethik nicht [383] nur eine Sache der Gesinnung und der Werte ist, der moralischen Urteile, sondern tief in die sozialen Verhältnisse selbst eingelassen ist. Diese soziologische Einsicht bringt in soziologischer Weise die Frage nach dem Subjekt zur Geltung, dem solche gesellschaftliche Gesetzmäßigkeit folgt. Es macht den Rang des von Marx zuerst unternommenen Versuches aus, diesem Subjekt einen empirisch-historisch identifizierbaren Namen zu geben, indem er dieses Alles-Gebieten ökonomisch als das Kapital zu beschreiben unternahm.

Was an diesen Hinweisen exemplarisch hervortritt, ist dieses: Die Frage nach dem Subjekt des Gebietens übergreift alle konkrete Ethik, alle bestimmte Gesetzmäßigkeit, sie zielt auf die Wirklichkeit des Menschen überhaupt, auf die Bedingungen der Verfassung der Welt, in der moralische, politische, soziale und religiöse Gebote begegnen und befolgt werden sollen. Am Bild und an der Instanz des Herrn muß sich orientieren, wem es um Freiheit als Voraussetzung der Wirklichkeit des Menschen zu tun ist.

Daraus folgt, daß die Begründung fürs Handeln über ein anderes als das handelnde und im Handeln sich realisierende Subjekt eingeholt werden muß. Niemand hat Freiheit aus sich heraus. Nur unter Anerkennung dieser Voraussetzung kann Freiheit unter den empirisch lebenden Menschen und in ihren Verhältnissen eine heilsame Rolle spielen. Das christliche Verständnis der Freiheit hat sich deswegen ausdrücklich an einen Gottesgedanken gebunden, der dieses darzustellen vermag. Er hält das Wissen präsent, daß ein Leben in Freiheit ein Leben aus gewährter und empfangener Freiheit ist. Die Freiheit, die dem Menschen aus der Gemeinschaft mit Gott zukommt, ist in der Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen begründet. Das ist der sinngebende Inhalt eines mit Paulus am „Geist des Herrn“ orientierten Gottesbegriffes, sein christlicher Inhalt. Menschliche Sinngebung, die allem Handeln innewohnt, kann nur empfangenem Sinn folgen, wenn sie nicht dem Wahn verfallen soll, die Welt habe erst dann einen Sinn, wenn der Mensch ihr einen gibt. Die Versuche, im Gefolge des neuzeitlichen Freiheitsthemas eine Vollkommenheit und Vollendung der Welt über die Selbstverwirklichung des Menschen zu erreichen, finden deshalb ihre notwendige Grenze daran, daß sich der Mensch in dem, was ihn als Menschen Gottes konstituiert, nicht zur Disposition steht. Die theologische Frage, die Frage nach Gott, ist deshalb der ethischen Gesamtlage der Neuzeit, wird sie irgend in ihrem Zusammenhang mit dem Christentum begriffen, immanent; gerade indem sie den Versuchen immanenter Selbstrealisierung geschichtlich wie sachlich vorausliegt, transzendiert sie auch die Möglichkeiten einer solchen ethischen Bemühung, deren Gesetz das letzte Wort über den Menschen zu erlangen sucht. Die unabschließbare ethische Reflexion behält deswegen ihren praktischen Sinn nur dann, wenn sie ihre theologischen Prämissen lebendig hält. Wir leben in der Welt der Folgen der Freiheit. Die ethische Frage, die diese theologischen Prämissen konstruktiv in Anspruch nimmt, lautet dann: Wie kann die Freiheit frei bleiben? [384]

4. Das Problem der Folgen der Freiheit

Das Bewußtsein der Freiheit ist am Telos der christlichen Freiheit orientiert, „Christus als des Gesetzes Ende“ (Röm 10,4) ist seine Voraussetzung und Begründung. Wenn Paulus darum sagt: „So bestehet nun in der Freiheit, zu der euch Christus befreit hat“ (Gal 5,1), so ist damit die Aufgabe, aber auch das bleibende Problem der christlichen Ethik bezeichnet. Die Verwirklichung der Freiheit ist das Problem der Folgen der Freiheit. Das ist das Thema der christlichen Ethik. Wie aber können die Fragen der Ethik an dieser Voraussetzung geklärt, geprüft und orientiert werden? Wie kann die Welt des Handelns, der Lebensführung, der Verfassung der Welt im Sinne der Folgen dieser Freiheit identifiziert werden? Was heißt es, daß wir „unter dem Gesetz der Freiheit“ stehen? Die systematische Struktur der Freiheitswirklichkeit, an der die Integrationsaufgabe der theologischen Ethik orientiert ist, läßt sich in sechs Punkten näher beschreiben.

1. In einem inhaltlichen Sinne geht es darum, daß *der Mensch von Gott angenommen* worden ist. Diese Annahme des Menschen durch Gott, Inhalt des Heils im spezifisch religiösen Sinne, erfolgt ohne Bedingungen, sie ist nicht abhängig von Vorleistungen seitens des Menschen, sie erfolgt nicht durch das Gesetz. Diese paulinische These ist in der reformatorischen Theologie erneuert worden, die an zentraler Stelle von der *libertas christiana* spricht. Die Wirklichkeit des Heils aber läßt sich auch so beschreiben, daß das Grundverhältnis des Menschen zur Wirklichkeit, d. h. eben zu Gott, das des Vertrauens und des Glaubens sein kann. Der Gabe der Freiheit entspricht in erster Instanz also nicht der freie autonome Mensch, der aus sich heraus frei ist, sondern der Mensch, der sein Leben im Vertrauen auf Gott gegründet weiß.

Diese erste Hinsicht hat fundamentale Bedeutung. Die im Glauben gewährte Freiheit definiert

den Menschen in seiner Kreatürlichkeit, so wie er sich empirisch vorfindet und erfährt in den Grenzen seiner Endlichkeit und seines eigenen menschlichen Vermögens. Sie läßt seine Kreatürlichkeit so zum Thema werden, daß darin die Zugehörigkeit zu Gott als die Zugehörigkeit des Geschöpfes zu seinem Schöpfer thematisch wird. Der Mensch als Geschöpf Gottes, das ist der Mensch, den Gott will, darin liegt seine wahre und volle Bestimmung über alle endliche Wirklichkeit und alles Handeln hinaus. Man kann auch sagen, daß hier in der theologischen Perspektive die wahre Natur des Menschen offenbar wird. Freiheit in einem theologischen Sinne ist die natürliche, nämlich dem Schöpfungssinn Gottes entsprechende Wirklichkeit des Menschen. Auch für den Glauben gilt deshalb, daß die Unterscheidbarkeit von Gott und Mensch gewahrt werden muß. Christen haben sich immer wieder darin anderen Menschen überlegen gewähnt, daß sie die Freiheit als Gabe im Sinne einer historischen Übertragung, als einen Besitz für sich in Anspruch genommen haben, der ihnen eine historische Überlegenheit in dieser Welt garantiert. Aber auch für den [385] Christen gilt, daß er von der ihm gewährten Freiheit abhängig ist und bleibt. Sie ist das fundamentum in re aller konkreten Freiheiten, um deren Wahrnehmung es dem Menschen so oder so zu tun ist. Darum ist die Geschichte des Christentums und der christlichen Kirche ständig begleitet von der kritischen Frage: Wie kann die Freiheit frei bleiben?

2. Der Grundsinn des christlichen Glaubens muß kraft seiner theologischen Konstitution auch eine eigene, vom übrigen menschlichen Handeln *unterscheidbare empirische Gestalt* annehmen. In der christlichen Predigt und im christlichen Gottesdienst nimmt darum der Grundsinn des christlichen Glaubens eine Gestalt an, in der die Wirklichkeit der Freiheit in ihrer Selbstständigkeit präsent gehalten wird. Die Ausdrucksformen der christlichen Religion sind die Art und Weise, wie das, was vom Menschen selbst nicht hervorgebracht werden kann, gleichwohl in der empirischen Welt der Menschen gegenwärtig ist. Die symbolischen Formen des religiösen Ausdrucks sind Formen der Anwesenheit des Heils; denn sie ermöglichen es immer wieder dem empirischen Menschen, sich auf die Freiheit zu *beziehen*, die ihm gewährt wird. Sie ermöglichen es, daß sich ein Verhältnis zur Wirklichkeit Gottes gestaltet, das den Menschen über sich hinausführt, seine Selbstbezogenheit transzendiert, und ihn so in ein strukturiertes Verhältnis zum Angebot des Glaubens setzt. Deshalb ist in allen Epochen der Geschichte des Christentums der Kampf darum zu beobachten, diese empirische Anwesenheit des Heils von politischer Herrschaft und gesellschaftlicher Macht unterscheidbar zu halten. Hier geht es darum, wie im historischen Kontext die Freiheit frei bleiben kann. Insofern ist *Religionsfreiheit* im Sinne der Ermöglichung und Garantie einer solchen selbständigen Wahrnehmung des theologischen Grundsinnes christlicher Verkündigung ein wesentliches Kriterium für eine christliche Gestaltung der Gesellschaft. In der Geschichte des Christentums und nicht zuletzt in der Gegenwart ist immer wieder die Forderung erhoben worden, die Kirche solle sich in die Welt hinein auflösen. Diese Forderung besteht zu Recht, sofern sie darauf zielt, daß die Kirche die Gabe des Glaubens nicht als einen Besitz ängstlich nach außen abschirmen soll. Dann ist es die Forderung der Öffnung der Kirche zur Welt im Dienste der Freiheit, deren Zeuge sie ist. Aber diese Forderung würde in ihr Gegenteil verfälscht, wenn die Kirche den jeweils dominierenden politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen gleichgestellt werden sollte, wenn die Vorstellung regierte, die Wirklichkeit der christlichen Freiheit realisiere sich erst durch politische und soziale Aktion. Die eigentümliche, gerade auch politisch und gesellschaftlich relevante Funktion der Selbständigkeit der christlichen Kirche besteht ja gerade darin, daß sie es mit ihren symbolischen Ausdrucksformen dem Menschen ermöglicht, sich auf die Wirklichkeit Gottes im Unterschied zum eigenen Handeln zu beziehen. Der theologische Sinn der Freiheit, die in Christus gründet, verlangt deshalb auch nach der eigenen soziologischen Gestalt dieses Verhältnisses. [386]

3. Freiheit ist auf dem Boden des Christentums durchaus und elementar *die Freiheit des Individuums, der Person*. Die Würde des Menschen besteht letztlich darin, daß ihm als armem,

abhängigem, elendem Menschen die Fülle dessen zukommt, wovon der christliche Glaube spricht. Die Rede von der Unvertretbarkeit der Person sieht sich allerdings heute dem Verdacht des Individualismus ausgesetzt. Dieser Verdacht ist nicht unbegründet. Denn die Freiheit der Person ist immer wieder in der Geschichte des Christentums aufgetreten mit dem Anspruch eines Ichs des Menschen, das sich um seiner selbst willen zu behaupten sucht.

Aber Personalität und Individualität des Menschen sind keine Eigenschaften, die der Mensch von sich selbst her hat. Das Christentum redet von der *Würde eines Menschen*, der, an sich selbst betrachtet, der verlorene und sündige Mensch ist. Dieser Mensch ist es, der in einer unvertretbaren Weise als einzelne konkrete Person von Gott angenommen ist. Darum stellt die Individualität des einzelnen konkreten Menschen auch eine Grenze dar für alle politischen und gesellschaftlichen Gestaltungsversuche. Die theologische Würde, die dem Individuum zugesprochen wird, begründet damit zugleich einen Schutz des Menschen vor weltlicher Macht und Herrschaft. Hier kann sich die Erfahrung aussprechen, daß keine konkrete Gestaltung von Sozialität, sei es die Familie, sei es das Volk, die Nation oder die Gesellschaft, eine abschließende Definition der wahren Natur des Menschen zu sein vermag. Wo es um die vollkommene Gemeinschaft des Menschen geht, dort gilt im Christentum darum das Symbol des Reiches Gottes, das nicht durch weltliche Herrschaft aufgerichtet wird. Das christliche Freiheitsverständnis hat darum für den einzelnen konkreten Menschen eine elementare Schutzfunktion gegenüber allen innerweltlichen Versuchen, den Menschen den Zwecken der Gesellschaft zu unterwerfen. So besteht auf der historischen Ebene ein tiefer innerer Zusammenhang zwischen dem christlichen Glauben und der Formulierung von Menschenrechten, die Grenze und Kriterium für die Herrschaft des Menschen über den Menschen darstellen.

4. Unter dieser Voraussetzung steht auch die *Gemeinschaft von Menschen untereinander*. Der Mensch ist angewiesen auf Gemeinschaft. Ein bloßes „Individuum“ zu sein bedeutet ein elender Mensch zu sein. Denn niemand kann allein und aus sich selbst existieren, sondern nur in Gemeinschaft und aus Gemeinschaft. Der ethische Sinn eines christlichen Verständnisses von Sozialität besteht, thetisch formuliert, in der gegenseitigen Annahme der Menschen. So wie jeder einzelne Mensch letztlich angewiesen ist auf die Annahme durch Gott, so sind die Menschen in Sozialität angewiesen auf die gegenseitige Annahme. In dieser Gegenseitigkeit geht es um das Bewußtsein der Abhängigkeit der Welt von Gott, darum also, daß diese Welt Gottes Welt ist. Auf diesem Wege muß heute der Sinn des Redens von der Schöpfung neu erschlossen werden. Die Theologie hat immer wieder versucht, davon zu sprechen, daß das Handeln der Menschen in Sozialität einen schöpfungsgemäßen Sinn habe. Die Versuche, [387] dabei auf ein Naturrecht und naturrechtliche Normen zurückzugehen, haben ihre Grenze an der Erfahrung des geschichtlichen Wandels. Gleichwohl ist es zutreffend, die christliche Ethik als die Lehre vom schöpfungsgemäßen Handeln zu verstehen. Die Verfassung der Welt des Menschen soll die Verfassung der Welt der Geschöpfe Gottes sein. Die gegenseitige Annahme und Anerkennung der Menschen in Sozialität hat deswegen zu ihrer Grundnorm die Liebe. Denn die Liebe ist die Folge der Freiheit, in der die wahre Natur des Menschen in der Gemeinschaft zur Realisierung kommt.

Hier findet darum die Frage nach dem spezifisch Christlichen einer Ethik immer wieder eine elementare Fassung. Die Antwort, die mit dem *Liebesgebot* gegeben wird, kann als eine authentische Antwort in dem Sinne in Anspruch genommen werden, daß sie von Jesus selbst auf die ethische Frage gegeben worden ist (vgl. Mt 22,37). Im Doppelcharakter der Gottesliebe und der Nächstenliebe zeigt sich: die ethische Frage ist hier zugleich die religiöse Frage. Im Liebesgebot sind Gottesliebe und Menschenliebe zusammengeschlossen und können „nur in der einen und selben Liebe des Menschen vollzogen“ werden (K. Rahner). Die Liebe ist in der theologischen Begründung Ausdruck der Gemeinschaft mit Gott. Die innere Verbindung der Liebe Gottes mit der Rechtfertigung des Menschen zeigt, daß die Liebe Gottes Grund der

Befreiung des Menschen ist und die Menschenliebe die Konsequenz dieser Freiheit darstellt. Deswegen ist im Liebesgebot auch „die innere Einheit von Sittlichkeit und Religion“ gegeben³.

Nicht eine Kasuistik christlicher und kirchlicher Lebensregeln, die Summe besonderer Anweisungen und Verbote ist in einem ersten grundlegenden Sinne das spezifisch Christliche. Was immer hier geschichtlich entfaltet, konfessionell geprägt und kirchlich vorgegeben ist, das alles steht unter dem Kriterium, ob und wie es als Entfaltung und Konsequenz des Liebesgebotes in Geltung steht. Offenheit für den Wandel der äußeren Normen und der gesellschaftlichen Verhältnisse bedeutet darum nicht, daß sich die christliche Ethik einem grundlosen Relativismus ausliefert, sondern sich mit einer praktischen, lebensdienlichen Vernunft verbindet.

5. Wo der Sinn der Freiheit überhaupt geweckt ist, dort wächst auch die *Sensibilität für Unfreiheit* in jeder Form. Man kann die Geschichte des Christentums und zumal der Gegenwart darum auch als eine Geschichte des geschärften Gewissens gegenüber der Unfreiheit verstehen. So wie die Erfahrung der Vollkommenheit erst die Augen für die Unvollkommenheit öffnet, wie die Anwesenheit des Heils erst den Sinn für das Leiden der Menschen weckt, so schärft das Bewußtsein der Freiheit auch die Aufmerksamkeit für Unfreiheit in jeder Form. Auf der historischen Ebene ist deshalb verständlich, daß die Geschichte des Christentums auch immer die Geschichte der Kritik des Christentums zum [388] Inhalt hat. Aber das ist keine Geschichte, die dazu veranlassen könnte, von der Abwesenheit der Freiheit überhaupt zu sprechen. Im Lichte der christlichen Freiheitswirklichkeit gibt es eine Verpflichtung zur Solidarität, die in einer der Liebe bedürftigen Welt an die Stelle des Kampfes und der Gewalt die Kraft der Vergebung und der Versöhnung zu setzen fähig macht. Auch das gehört zu einer Geschichte der Folgen der Freiheit.

6. Schließlich sind die Folgen des christlichen Freiheitsglaubens für die *Politische Ethik* zu erörtern. Das wichtigste Symbol, an dem sich diese Frage orientieren muß, ist das Symbol des Friedens. Frieden in der Welt zu stiften heißt konkret, einen Raum des Lebens gestalten, in dem die Unterschiede, die die Menschen trennen und entzweien, überwunden werden können.

Im Übergang des Evangeliums von den Juden zu den Heiden ist zu sehen, wie der Zaun abgebrochen wird, der zwischen ihnen bestanden hat (Eph 2,12ff.). Diejenigen, die bisher „ausgeschlossen“ waren vom Bürgerrecht in Israel und „fremd den Testamenten der Verheißung“, die also außerhalb der Politeia standen, werden nun trotz aller Unterschiede in diesen Raum hineingeholt. In Christus ist ein neuer Mensch geschaffen, nämlich der eine Mensch, der die Grenzen und Unterschiede zwischen den empirischen Menschen übergreift. Das ist im Kern das Prinzip einer Gleichheit der Menschen als Christen vor Gott und in Christus. Damit wird die Folge möglich, daß die Heiden nun nicht mehr „Gäste und Fremdlinge sind“, sondern „Mitbürger“ in der Gemeinschaft Gottes. Friede bedeutet darum, daß aus den entzweiten Menschen der eine Mensch gebildet wird. Das ist das Symbol des Leibes Gottes, das in dem Symbol des Leibes Christi dargestellt wird.

Für dieses *Symbol eines Friedensreiches* bedarf es der kirchlichen und politischen Institutionen, deren erklärter Sinn es ist, die Freiheit und den Frieden des Menschen zu bewahren. Darum hat das Christentum ein ursprüngliches Verhältnis zum Recht und zum Gedanken der Rechtsgemeinschaft. Nicht nur auf der Ebene des unmittelbaren individuellen Glaubens und, Verhaltens der Menschen, sondern auch auf der objektiven, überindividuellen Ebene der Institutionen müssen die Folgen der Freiheit identifiziert werden. Die christliche Ethik zielt auf

³ K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums (1976), 396.

den Aufbau einer Gemeinschaft des Rechtes und der Institutionen, die die Gemeinsamkeit der Menschen untereinander der unmittelbaren Zwietracht und dem Streit zu entziehen vermögen. Das kann nur gelingen, weil die Institutionen des Rechtes auch eine religiöse Dimension haben.

In diesen hier exemplarisch erörterten Hinsichten geht es jeweils darum, den christlichen Begriff der Freiheit als Leitlinie für eine offene Identität des Menschen zu begreifen, in deren Vorstellungszusammenhang die tragenden Traditionen der Ethik und Theologie eine integrative Funktion für die neuen anthropologischen, soziologischen und politischen Probleme der gegenwärtigen Welt ausüben können.

Quelle: A. Hertz u.a. (Hgg.), *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. 1, NA, Freiburg i.Br.: Herder, 1993, S. 378-388.