

*Maureen Junker-Kenny*

## **Die neue Freiheit und die neuen Unfreiheiten. Bericht aus Arbeitskreis 3**

### **1 Mitglieder und Zielsetzung des Arbeitskreises**

Durch die elf Mitglieder des von Prof. Dr. Franz-Georg Friemel und mir vorbereiteten Arbeitskreises kamen Erfahrungen aus fünf Ländern zur Sprache: aus der CSFR, Ungarn, der ehemaligen DDR, aus Österreich und Westdeutschland. Das Arbeitsziel war, nach den Erfahrungen mit der neuen politischen Freiheit und den neuen Unfreiheiten nach dem Umbruch in Mitteleuropa zu fragen (2.) und diese in drei Hinsichten (3.) zu erhellen: durch biblische Erfahrungen der Befreiung (a), eine philosophische Analyse der Ambivalenz der Freiheit (b) und eine soziologische Theorie gesellschaftlicher Modernisierung und Individualisierung (c). Abschließend wurden Aufgaben kirchlichen Handelns in der Begleitung des Übergangs zur pluralistischen, marktwirtschaftlichen Gesellschaft benannt (4.).

### **2 Erfahrungen mit neuer Freiheit und neuen Zwängen**

So unterschiedlich die geschichtlichen, politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und kirchlichen Hintergründe der drei im Arbeitskreis vertretenen ehemaligen Ostblockländer CSFR, Ungarn und DDR im einzelnen sind, so vergleichbar erschienen jedoch die grundlegenden Eindrücke vom politischen Umbruch seit 1989. Wie der Gewinn, die Probleme und die Veränderungen für die kirchliche Situation beurteilt wurden, mögen folgende Äußerungen beleuchten:

Im Alltag konkret wird die neue Freiheit u.a. als Reisefreiheit, Kauffreiheit, Schulfreiheit, als Freiheit des Wortes am Telefon (statt der Begrüßung des "dritten Teilnehmers"), als Freiheit zu privater und privat bleibender Korrespondenz. Die Erfahrung, viele Möglichkeiten zu haben und nicht alle wählen zu können, wurde als befreiend, aber auch als verwirrend und bedrohlich beschrieben.

Als neue Unfreiheiten wurden genannt: die fragwürdige Selbsteinschätzung, nur Opfer gewesen zu sein; das Problem der Vergangenheitsbewältigung und die Aufgabe, herauszufinden: "Wer lügt?"; Schwierigkeiten mit der eigenen Zukunft und Existenzsicherung; die Tatsache, daß das Leben entschieden komplizierter geworden ist,

seitdem man nicht mehr auf eine Schiene gesetzt wird, sondern überall wählen muß; Nationalismus als Identitätssicherung in einer Situation des gekränkten Selbstwertgefühls, der Orientierungslosigkeit, des Verlusts des Westens oder Ostens als Feindbild; die Angst vor dem Rückfall, die sich als Erstarrung im Augenblick des Putsches in der Sowjetunion im August 1991 zeigte.

Die Frage, was überwiegt, die Freude über das Neue oder die Enttäuschung über die Illusionen, die man sich über westliche Freiheit machte, war kaum generalisierend zu beantworten. Auch wenn gegenüber der "NEUEN FREIHEIT" in Großbuchstaben die vielen kleinen neuen Unfreiheiten qualitativ nicht auf der gleichen Ebene stehen mögen, so ist die gegenwärtige Situationswahrnehmung doch wesentlich von den Auswirkungen des Umbruchs auf die individuelle Lebensgeschichte bestimmt. Einbußen durch Arbeitsplatzverlust, Armut, Einsicht in das Ausmaß ökologischer Verwüstung und gesundheitlicher Gefährdung sorgen zusammen mit der Enttäuschung über die selektive Hilfe des Westens für eine Stimmung der Ernüchterung bezüglich der errungenen Freiheit.

Die Beschreibung der Lage der katholischen Kirche im Osten zeigte Unterschiede zwischen den einzelnen Ländern, die zum einen in ihrer Geschichte vor 1945 und danach im Verhältnis von Kirche und sozialistischem Staat begründet waren. Zum anderen ergaben sich aus dem jeweils persönlichen Verständnis von Glauben und Kirche unterschiedliche Wertungen der Schwächen, Stärken und Aufgaben. Als *Probleme* wurden genannt: die Hoffnungslosigkeit der Menschen und die Enttäuschung der Kirche über ihre Mitglieder (Ungarn); der auch im kirchlichen Raum wirksame Gegensatz von Slowaken und Tschechen (CSFR); der Schwund, den die neue politische Tätigkeit von Katholiken für vorher aktive kirchliche Gruppen bedeutet. Als *Stärke* erschien in den Kirchen der CSFR und DDR die durch die Unterdrückung bedingte größere Geschlossenheit. In der CSFR habe sich mangels Bischöfen kein Gegensatz zwischen Bischöfen und Basis entwickeln können. In der DDR wurde die Kirche als Gemeinschaft der Andersdenkenden in einer atheistischen Gesellschaft erlebt. Unter diesen Bedingungen der unterdrückten Freiheit war es leichter, das Christentum als befreienden Erfahrungsraum zu vermitteln. Andererseits seien innerkirchliche Differenzen aber auch unterdrückt worden. Im kirchlichen Raum steht die *Aufgabe* an, von der bisherigen katholischen Prägung, sich aus der Gesellschaftsgestaltung herauszuhalten, bestimmte Angebote für sich auszuschließen und Möglichkeiten der Abweichung vom innerkirchlichen Verhaltensweisen als Gefährdung zu erleben, zur Anerkennung der legitimen Vielfalt von Lebensformen, der Fülle und Berechtigung des einen *und* des anderen zu finden.

Zugleich bestand der Wunsch an die Zukunft, die Solidarität der Christen, die sich unter dem Kommunismus ausgebildet hatte, erhalten zu können.

Zusammengefaßt: Dem Zuwachs an Möglichkeiten für die Kirche standen im Osten Ängste vor der nicht mehr staatsideologisch atheistischen, nun aber pluralistischen Situation gegenüber. Diese Angst wurde durch das Erscheinungsbild der westlichen Kirche nicht gelindert. Die westliche Kritik daran, daß in demokratischen Gesellschaften die Kirche Defizite an Freiheit und Mitgestaltungsmöglichkeiten zeigt, bestärkte eher die Sicht des Pluralismus als einer Gefahr. So wurde von den östlichen Ländern öffentlich ausgetragener innerkirchlicher Streit der Theologen mit dem Papst und den Bischöfen als eine der unattraktiven Seiten des westlichen Christentums empfunden. Eine Hauptanfrage an die katholische Kirche im Westen war die nach der Diskrepanz zwischen den großen finanziellen und personalen Möglichkeiten und den relativ geringen Ergebnissen der Pastoral, was den Gottesdienstbesuch und den Einfluß der Kirche auf die Menschen betraf. Eine Kluft wurde auch zwischen dem theologischen Anspruch vom "pilgernden Gottesvolk" und der realen Verfassung der "Angestelltenkirche" gesehen. An der westlichen Art, Kirche zu sein, beunruhigten die Anthropozentrik ihrer Theologie, der Umstand, daß Autorität ihren Angehörigen wenig gilt, und die individualistische Grundhaltung, in der jedes Mitglied macht und sagt, was es will. Gefragt wurde aber auch: Warum hat die Kirche ihre seelische Macht verloren? Welcher Art war ihre frühere Macht?

### **3 Biblische, philosophische und soziologische Perspektiven**

Die Auseinandersetzung mit biblischen Erfahrungen von Befreiung, mit einer Deutung der unentrinnbaren Ambivalenz menschlicher Freiheit durch den systematischen Theologen Edward Farley und mit Ulrich Becks These der Entwicklung der Industriegesellschaft in die "Risikogesellschaft" der entfalteten Moderne sollte dazu dienen, die überindividuellen Faktoren, die die eigene Situation mitbestimmen, besser zu erfassen und Kriterien für eine theologische Beurteilung zu gewinnen.

#### **a) Biblische Erfahrungen der Befreiung**

Israels grundlegende, sein Gottesverhältnis zutiefst bestimmende Erfahrung ist die der Befreiung aus Ägypten. So gilt das ursprüngliche Bekenntnis Israels nicht zuerst dem Schöpfer des Himmels und der

Erde, sondern zuvor dem Gott, der es aus dem Sklavenhaus Ägypten befreit hat. Die Erinnerung an den Auszug unter der Führung Jahwes ist auch den Zehn Geboten vorangestellt und kennzeichnet so ihren Charakter: Die Erfahrung der Treue und des Rettungswillens Jahwes, die in der Exodus-Geschichte bezeugt werden, läßt sie im Kern nicht als ethische Forderung, sondern als ein durch die Befreiung allererst ermöglichtes Handeln erscheinen. Der Vorspruch des Dekalogs qualifiziert seine Gebote: "Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus. Deshalb wirst Du von jetzt ab keine anderen Götter neben mir haben..." (vgl. Ex 20, 1-17). Die Beachtung der Zehn Gebote soll die Antwort auf das Handeln Jahwes darstellen: Ihr seid befreit – jetzt lebt auch so.

Im Neuen Testament kehrt die Erinnerung an die Befreiung aus Ägypten an entscheidender Stelle wieder und wirft ein Licht auf das Selbstverständnis Jesu: Das Passahfest wird zum Ort der Einsetzung der Eucharistie. Dieser Bezug zum Exodus als der grundlegenden Befreiungserfahrung Israels wäre in einer biblischen Theologie der Freiheit ebenso zu berücksichtigen wie die expliziten Verwendungen des Begriffs bei Paulus, der als wesentliche Kennzeichen des Heils, das Christus gebracht hat, die Freiheit von Gesetz, Sünde und Tod nennt (Röm 1-8). Als Ausdruck des wesentlichen Inhalts des Lebens und Todes Jesu, der Versöhnung der Menschen mit Gott, wird die Eucharistie über das Passahmahl hinaus zur Feier einer Befreiung, die keine Feinde mehr kennt.

Zwar sind in jedem Fall, wenn individuelle und geschichtliche Ereignisse der Befreiung – wie hier der demokratische Umbruch in Mitteleuropa – mit dem Handeln Gottes identifiziert werden, theologisch reflektierte Kriterien gefragt, um die Möglichkeit ideologischen Mißbrauchs zur Legitimation der eigenen Praxis auszuschließen. Dennoch dürfte deutlich sein, daß "Befreiung" eine wesentliche Dimension der Gotteserfahrung Israels und des Zeugnisses Jesu ist, der die unbedingte Zuwendung Gottes zu uns Menschen, "als wir noch Feinde waren" (Röm 5,10), in Anspruch nahm und realisierte. Wie diese Botschaft auf eine fundamentale Not des menschlichen Selbstverhältnisses antwortet, wird in den Ausführungen des evangelischen Theologen E. Farley deutlich, der bei einer philosophischen Analyse der condition humaine ansetzt.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Edward Farley, Systematische Theologie in einer systemfeindlichen Zeit. In: Johannes B. Bauer (Hg.), Entwürfe der Theologie, Graz 1985, 95-125, bes. 111-117. Seitenzahlen im Text.

## b) Die Ambivalenz menschlicher Freiheit in philosophischer Analyse

Der amerikanische Systematiker Farley greift in seinem Aufriß der menschlichen Grundsituation auf Begriffe und Motive zurück, die zuerst von Fichte, den Romantikern und Kierkegaard entwickelt wurden und im 20. Jahrhundert z.B. in Sartres "Das Sein und das Nichts" eingehen. Er geht aus von der Selbsttranszendenz des Menschen, die sich schon in der Tatsache manifestiert, sich außer der Gegenwart der Zeitdimensionen der "erinnerte(n) Vergangenheit" und der "vorweggenommene(n) Zukunft" (111) bewußt zu sein. Diese Selbsttranszendenz begründet Sprachlichkeit und Intersubjektivität und bildet die Voraussetzung für die Möglichkeit der "Kontinuität des Selbst" wie für den "stets offenen Entscheidungscharakter menschlichen Daseins" (111). Aus ihr erklärt sich aber auch ein unüberspielbares Mißverhältnis: die "unvermeidliche und unaufhebbare Kluft zwischen dem Begehren und Streben und dessen tatsächlichen Erfüllungen" (112). Die Fähigkeit zur Selbstüberschreitung qualifiziert jede konkrete Erfüllung als überbietbar. So ist menschliches Dasein wesentlich durch eine "Disproportion" und "Diskrepanz zwischen Begehren (Bedürfnis) und Erfüllung" (112) bestimmt, die nicht nur die Unstillbarkeit im einzelnen, sondern die "Ungewißheit über seinen Sinn" (113) im ganzen begründet. Farley charakterisiert diese Wesensverfassung als den "tragischen" (112 u.a.) Charakter menschlicher Existenz.<sup>2</sup>

Aus der Analyse der Freiheit in ihrer Ohnmacht, über das, was sie erfüllen könnte, nicht selbst verfügen zu können, gewinnt Farley seine grundlegende Bestimmung von Sünde. Zugleich wird die Relevanz der Erfahrung eines Gottes deutlich, der sich als Liebe offenbart. Eine fehlgeleitete Antwort auf das Verlangen der Freiheit nach Sicherheit und Grund stellt das "Bestehen auf Lebenssicherheit" (115) dar, die Lösung, "das endlich-vorletzte Milieu selbst... zum letzten Gegenstand des Begehrens zu machen" (114) und sich am Habhaften zu halten.

<sup>2</sup> Vgl. Thomas Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 19923, bes. 182-194. Seine Konstitutionsanalyse menschlicher Freiheit nimmt die Fähigkeit zur Selbsttranszendenz nicht als Ausgangspunkt, sondern sucht sie aus der formellen Unbedingtheit der Freiheit zu denken: "Da die formelle Unbedingtheit der Freiheit (und zwar allein sie) aber ihre Fähigkeit und ihr Streben begründet, jeden faktisch-endlichen Gehalt zu distanzieren und zu überschreiten, scheint sie wesentlich unerfüllbar zu sein. Gibt es demnach keinen angemessenen Gehalt für die Freiheit? Ist der Mensch ein konstitutioneller Selbstwiderspruch? Wohl niemand hat die Antinomie schärfer akzentuiert als Sartre...: 'Aber die Idee Gottes ist widerspruchsvoll, und wir richten uns umsonst zugrunde; der Mensch ist eine nutzlose Leidenschaft'" (185f.) Vgl. auch ders., Art. Freiheit. In: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 1, München 1984, 374-403.

Erlösung ist demgegenüber für Farley das "Gegründetwerden" durch die "Selbstmitteilung" Gottes (115), indem "in Christus... das Paradigma liebender Freiheit als Wirklichkeit offenbar (wird)" (122).

Die Stärke einer solchen "Analyse der Freiheit, die bei ihrer antinomischen Konstitution ansetzt" (Pröpfer, Erlösungsglaube, 193), besteht zum einen in ihrer Erklärungskraft: Sie kann Verzweckungen der anderen, das Aufzwingen der eigenen Wahrheit, Identitätsanleihen beim Nationalismus, die Verlockungen des Konsums und andere Ersatzbefriedigungen auf eine Wurzel zurückführen: auf die fundamentale Not menschlicher Freiheit, die Kluft zwischen den unendlichen Möglichkeiten und ihrer begrenzten Realisierung nicht selbst schließen und die Sinnerfüllung des eigenen Daseins nicht garantieren zu können.

Zum anderen kann ein solcher Aufriß einleuchten lassen, wie Leben gewinnt, wenn es — statt seine Anerkennung zu erzwingen — durch die Erfahrung des liebenden Gottes von der Erwünschtheit und dem unbedingten Sinn seiner Existenz ausgehen kann. Die Wirkung des "Gegründetwerdens" ist nicht die Abschaffung der antinomischen Struktur menschlicher Freiheit. "Dieser Mut... besteht aus einer *Zustimmung* ... zur tragischen Situation, in der Kreativität und Güte nicht möglich sind ohne Kontingenz und Verletzbarkeit. Zu ihm gehört eine relativierende Einstellung zu allen irdischen Wirklichkeiten — die begriffen hat, daß diese Wirklichkeiten nicht in der Lage sind, Sicherheit zu geben — ebenso wie die Bejahung des eigenen Selbst und seines Verhältnisses zu diesen Wirklichkeiten" (115).

Die philosophische Untersuchung menschlicher Freiheit auf die in ihrem formal unbedingten, material bedingten Wesen begründete Ambivalenz jeder endlichen Erfüllung hat für die soziologische Betrachtung schon eines deutlich gemacht: Gesellschaftliche Prozesse der Entwurzelung, des Wegfalls stabilisierender Strukturen, der freien Konkurrenz auf dem Bildungs- und Arbeitsmarkt, aber auch der Befreiung von Rollenvorgaben betreffen ein Subjekt, das in seiner prekären, auf Sinnerfüllung angewiesenen Konstitution seine Identität stets nur mühsam gewinnt und behauptet. Was die philosophische Analyse neuzeitlicher Subjektivität als Moment des Sich-Verhaltens zu allem Gegebenen, Begegnenden und zu den eigenen Möglichkeiten hervorhebt, kehrt in der soziologischen Untersuchung der Kennzeichen moderner Gesellschaften als "Individualisierung" und Zwang zur Wahl wieder.

### c) Die zwispältigen Folgen gesellschaftlicher Modernisierung und Individualisierung

Um das Neue, das mit dem Umbruch auf gesellschaftlicher Ebene begonnen hat, in seinen Strukturen und Folgen besser zu verstehen, wandte sich der Arbeitskreis im dritten Schritt Ulrich Becks Beschreibung des Fortschritts der Industriegesellschaft von der halbierten zur entfalteten Moderne zu.<sup>3</sup> Dabei entsprach das, was Beck als Zwang der "Risikogesellschaft" zur individualisierten, arbeitsmarktgerechten Lebensgestaltung darlegt, in vielem den von den Teilnehmern eingangs geäußerten Erfahrungen. Eine als potentiell bedrohlich empfundene Begleiterscheinung der neuen Freiheit war der Zwang zur Wahl: von der Krankenversicherung über das Warenangebot bis zum Ausbildungsgang und zur eigenen Lebensplanung. Die Fülle der Entscheidungen und ihre Unabsehbarkeit führt zu einem Gefühl der Überforderung. Zumal in der beruflichen Zukunftsplanung ist man nun in der marktwirtschaftlichen Gesellschaft den Rentabilitätszwängen des Arbeitsmarktes ausgesetzt und gehört zunächst zu den Modernisierungsverlierern.

U. Becks Diagnose geht dahin, daß die bisherige Industriegesellschaft eine nur halbmoderne, nämlich "halb Ständegesellschaft, halb Industriegesellschaft" (118) gewesen ist. Der Umbruch, dessen Zeitgenossen wir sind, besteht in der "Freisetzung" von Frauen und Männern "aus den Sozialformen der industriellen Gesellschaft — Klasse, Schicht, Familie, Geschlechtslagen" (115). Diese Freisetzung hat zwispältige Folgen: Die "Individualisierungsschübe konkurrieren mit Erfahrungen des Kollektivschicksals am Arbeitsmarkt (Massenarbeitslosigkeit, Dequalifizierung usw.)" (116). Sie "zwingen (die Menschen), sich selbst — um des eigenen materiellen Überlebens willen — zum Zentrum ihrer eigenen Lebensplanungen zu machen" (116). "Die Individuen werden... zum Akteur ihrer marktvermittelten Existenzsicherung und der darauf bezogenen Biographieplanung und -organisation" (119). Dabei werden "Familien-, Nachbarschafts- und Berufsbindungen sowie Bindungen an eine regionale Kultur und Landschaft" (116) den Anforderungen des Arbeitsmarktes nachgeordnet. Die Folge dieser Prozesse ist, daß "das soziale Binnengefüge der Industriegesellschaft — soziale Klassen, Familienformen, Geschlechtslagen, Ehe, Elternschaft, Beruf — und die in sie eingelassenen Basisselbstverständlichkeiten der Lebensführung ausgedünnt und umgeschmolzen werden" (115).

<sup>3</sup> Ulrich Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt 1986. Textgrundlage: 115-120; 251f. Seitenzahlen im Text.

Die gesellschaftliche Modernisierung zeigt somit ein doppeltes Gesicht: Da die Individualisierung, zunächst durchaus eine Befreiung von klassen- und geschlechtsspezifisch geprägten Vorgaben, vor allem unter dem Diktat des Arbeitsmarktes steht und die funktional differenzierte Gesellschaft mit segmentspezifischen, untereinander aber widersprüchlichen Normen operiert, ist die "Überforderung" der Einzelnen kein individuelles, sondern ein strukturelles Problem. Die Anziehungskraft von Fundamentalismen zeigt, daß auch im Westen die Freisetzung von geschlechts- und standesbedingten Rollenvorgaben als höchst anspruchsvoll, kompliziert und anstrengend empfunden wird. Sie ist keine reine Befreiung, sondern mit neuen Unfreiheiten verknüpft. So ist der Zwang zur Inszenierung der eigenen Lebensgeschichte infolge des "gesellschaftliche(n) Individualisierungsschub(s)" (116) eine ambivalente Gabe. Auch der Pluralismus der Werteinstellungen mit seinen Gefahren der Unverbindlichkeit und Förderung der Konsumhaltung bietet in sich der Ausbildung einer vernünftigen Identität wenig Stütze.

#### 4 Aufgaben und Chancen der Kirchen

In dieser Situation wären die Kirchen vor allem als sensible Begleiter der Menschen in der gesamtgesellschaftlichen Umstrukturierung gefragt. Beck macht darauf aufmerksam, wie sich als Gegengewicht zu den Umbrüchen "neue Suchbewegungen" bilden, die an der Entwicklung "neuer soziokultureller Gemeinsamkeiten" (120) mitarbeiten. Sie entsprechen dem Bedürfnis einer "sozialen Identitätsbildung in enttraditionalisierten, individualisierten Lebenswelten" (120). Aber auch institutionell sind neue Angebote gefragt: "Die überlieferten Formen der Angst- und Unsicherheitsbewältigung in sozial-moralischen Milieus, Familien, Ehe, Männer- und Frauenrolle versagen. In demselben Maß wird ihre Bewältigung den Individuen abverlangt. Aus den damit verbundenen sozialen und kulturellen Erschütterungen und Verunsicherungen werden über kurz oder lang neue Anforderungen an die gesellschaftlichen Institutionen in Ausbildung, Beratung, Therapie und Politik entstehen" (251f.).

Einem solchen Bedürfnis nach Orientierung und Stütze, vielleicht in nicht-repressiven "sozial-moralischen Milieus", könnte im Osten die *Chance* des existierenden Sozialgeflechts in den kirchlichen Gemeinden entsprechen. Zu den grundlegenden Zielen und *Aufgaben* kirchlichen Handelns formulierten die Arbeitskreisteilnehmer/innen folgende Stichwörter:

- die positiven Aspekte der Individualisierung als Chance zur Subjektwerdung anerkennen und nützen;
- eine Pastoral des Gewinnens und Überzeugens entwickeln, nicht der Zuweisungen oder der Quarantäne;
- Entscheidungshilfen erarbeiten, statt mit dem moralischen Hammer zu operieren;
- eine Pastoral der Gastfreundschaft untereinander und mit anderen ausbilden;
- angesichts der ungleich größeren Überlebensprobleme in den südlichen Teilen der Welt der Devise folgen: "Global denken – lokal handeln";
- praktisch und argumentativ-advokatorisch präsent sein im diakonischen Bereich, um die Sorge um alte, körperlich, geistig und psychisch behinderte Menschen am Maßstab der Humanität auszurichten;
- angesichts aller identitätsbewegender Neubewertungen, Umorientierungen und Neuanfänge weiterhin der Einsicht entsprechen: "Hinhören und beten ist sicher nicht falsch."