

Der christliche Glaube und das neuzeitliche Denken

Überlegungen Walter Kardinal Kaspers zu den Herausforderungen der Moderne

1. Die innere Beziehung zwischen Glaube und Denken

In seiner Tübinger Abschiedsvorlesung als Dogmatikprofessor hat Walter Kardinal Kasper den Versuch unternommen, die „innere Widersprüchlichkeit“ der These vom Ende der Metaphysik aufzudecken.¹ Schon Immanuel Kant habe die „Naturanlage“ des Menschen zur Metaphysik erkannt.² Metaphysik ist - in einem allgemeinen Sinn verstanden - „erste Philosophie“. Es geht in ihr um das „Sein des Seienden“ bzw. um die „letzten Voraussetzungen“ des Seienden. Sobald die metaphysische Frage einmal gestellt ist, kann sie nicht mehr für irrelevant erklärt werden. Nach dem Ersten und Letzten, dem Einen und Ganzen fragen zu können und fragen zu müssen, macht Größe und Elend, Würde und Bürde der menschlichen Vernunft aus. Diese Frage nicht mehr zu stellen, käme der Selbstabdankung der Vernunft gleich.

Viele „klischeehafte Gegenüberstellungen“ zwischen dem Gott der Philosophen und dem Gott der Geschichte haben sich - so Kasper - längst als unhaltbar erwiesen. In diesem Zusammenhang darf freilich nicht übersehen werden, dass die christliche Dogmen- und Theologiegeschichte die hellenistische Metaphysik „kritisch und schöpferisch umgestaltet“ hat.

Die Theologie hat stets zu berücksichtigen, dass Gott als die alles bestimmende und alles übersteigende Wirklichkeit „kein positivistisch feststellbares Faktum“ ist. Wenn die theologische Wissenschaft Rechenschaft darüber geben will, was sie mit Gott und Gottes Wort sinnvollerweise meint, dann kommt sie zwangsläufig mit dem metaphysischen Denken in Berührung, das die alles umfassende Wirklichkeit bedenkt. Auch die Vernunft ist eine Gottesgabe, und zwar „nicht die geringste“. Gemäß dem Hauptgebot Jesu will Gott vom Menschen mit ganzem Verstand und

¹ Vgl. W. Kasper: Zustimmung zum Denken. Von der Unerläßlichkeit der Metaphysik für die Sache der Theologie (1989). In: ders.: Theologie und Kirche. Bd. 2. Mainz 1999. 11-27; auch ders.: Das Wahrheitsverständnis der Theologie (1987). In: ders.: Theologie und Kirche. Bd. 2. Mainz 1999. 28-50. - Hingewiesen sei auch auf folgende Publikationen: Wolfhart Pannenberg: Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte. Göttingen 1996; Uwe Justus Wenzel (Hg.): Vom Ersten und Letzten. Positionen der Metaphysik in der Gegenwartsphilosophie. Frankfurt a. M. 1998 und Klaus Müller: Philosophische Grundfragen der Theologie. Eine propädeutische Enzyklopädie mit Quellentexten. Münster 2000.

² Vgl. I. Kant: Kritik der reinen Vernunft. B 21. - Erhellend sind in diesem Zusammenhang auch Überlegungen Richard Schaefflers: Kritik und Neubegründung der Religion bei Kant. Ein Versuch, einige klassische Texte neu zu lesen. In: Albert Franz / Wilhelm G. Jacobs (Hg.): Religion und Gott im Denken der Neuzeit. Paderborn 2000. 39-63.

ganzer Einsicht geliebt werden. Irrationalismus und Rationalismus sind deshalb gleichermaßen gefährlich.

Da der Glaube den Menschen in seiner ganzen Existenz einfordert, beansprucht er auch dessen Vernunft. Sofern die Vernunft die Frage nach dem Einem und Ganzen, dem Ersten und Letzten stellt, beansprucht der Glaube an Gott als die alles umfassende und übergreifende Wirklichkeit den Menschen „sogar in ganz besonderer Weise in seiner Vernunft“. Glaube und Vernunft können von ihrem innersten Wesen her einander „nicht gleichgültig sein“.³ Da beiden eine universale Dimension eigen ist, existieren sie in dauernder Auseinandersetzung miteinander.

Insofern darf sich die Theologie (jedenfalls die katholische Theologie) unter keinen Umständen von der metaphysischen Fragestellung dispensieren. Diese ist zwar nicht der Grund und Boden, aus dem die Theologie ihre Kraft und Nahrung zieht. Das entscheidende Fundament der Theologie ist zweifelsohne die frohe Botschaft von Gottes Heilstaten. Sofern jedoch die Metaphysik die Frage nach dem Einem und Ganzen eröffnet, ist sie gleichsam die Atemluft der Theologie.

Walter Kasper weist darauf hin, dass die neuzeitliche Aufklärung zwar kirchen- und offenbarungskritisch, aber alles andere als areligiös oder antitheologisch gewesen ist. Vielmehr waren die Aufklärer von der Existenz und Denkbarkeit Gottes überzeugt. Freilich musste nach den Religionskriegen des 16. und 17. Jahrhunderts um des Überlebens und des Friedens willen die gesellschaftliche Ordnung auf eine neue gemeinsame Basis gestellt werden. Man fand dieses tragende Fundament nicht mehr in der Religion,⁴ sondern in der allen Menschen gemeinsamen Vernunft. Aber bereits Kant hat auf die Grenzen der reinen Vernunft aufmerksam gemacht. Eine allein auf sich selbst gestellte Vernunft konnte die ihr von der Aufklärung zuge dachte Aufgabe einer Letztbegründung nicht leisten. Infolgedessen musste auch Kant - im letztlich unbefriedigenden Modus des Gottespostulates - an der Gottesidee festhalten.

Eine Theologie, die sich gegenüber metaphysischen Fragestellungen abschottet, verliert - so die These Kardinal Kaspers - ihre Sprach- und Kommunikationsfähigkeit. Auf der anderen Seite wird eine Metaphysik, die sich der Theologie entledigt hat, „letztlich grundlos“ und löst sich deshalb früher oder später auf. Nach Johannes Evangelist Kuhn (1806-1887), dem spekulativ bedeutendsten Vertreter der Katholischen Tübinger Schule des 19. Jahrhunderts, erfährt das unbestimmt allgemeine, letztlich offenbleibende Geheimnis, in welches das philosophische

³ Vgl. Kasper, *Theologie und Kirche* (Anm. 1), 16; auch Klaus Demmer: *Zumutung aus dem Ewigen. Gedanken zum priesterlichen Zölibat*. Freiburg 1991. 73-75 und J. Kreiml: *Gibt es eine unbedingte Inanspruchnahme des Menschen durch Gott? Zum Verhältnis von Glaube und Vernunft*. In: *LebZeug* 56 (2001). 103-111. - Ingeborg Schwarz-Kirchenbauer und Willi Schwarz betonen mit Recht, dass Augustinus mit seiner Methode, Glauben durch Denken und - umgekehrt - Philosophie durch Religion zu interpretieren, „Geschichte gemacht“ hat. *Theologie und Religionsphilosophie* sind damit „im Grunde untrennbar geworden“. - Vgl. dazu Aurelius Augustinus: *De beata vita / Über das Glück*. Lateinisch / Deutsch. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von I. Schwarz-Kirchenbauer und W. Schwarz. Stuttgart 1997. 79. - Zum Verhältnis von Glaube und Denken bei Thomas von Aquin vgl. Anthony Kenny: *Thomas von Aquin*. Aus dem Englischen von B. Schellenberger. Freiburg 1999. 33; auch Wolfgang Kluxen: *Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch*. Freiburg 1995.

⁴ Der amerikanische Schriftsteller Norman Mailer legt in seinem *Jesus-Roman* (*Das Jesus-Evangelium*. Deutsch von A. Starkmann. München 2000. 202) Pontius Pilatus folgenden, relativistisch gemeinten Ausspruch in den Mund: „Wo Wahrheit ist, wird kein Friede sein. Wo Friede wohnt, findet man keine Wahrheit.“

Denken am Ende hineinverweist, durch die christliche Offenbarung „seine letzte konkrete Bestimmtheit“.⁵

Der intellektuelle Mut des Aquinaten, den Glauben geradezu als „Inspiration, Ermutigung, Zustimmung und Befreiung zum Denken“ zu verstehen, verpflichtet die Theologie auch heute. Am Ende und in der Krise der Moderne könnte sich - so die Hoffnung Kaspers - ein neuer, christlich bestimmter Humanismus etablieren, der die biblische Tradition mit dem Erbe der antiken Metaphysik und deren neuzeitlichen Verwandlungen zu einer neuen Synthese verbindet.

2. Das christliche Verständnis der Freiheit

Im Kontext dieser Überlegungen über das Verhältnis von Glaube und Denken greift Kasper mit innerer Notwendigkeit auch die Frage nach den praktischen Implikationen dieses Verhältnisses auf, d. h. die Frage nach dem christlichen Verständnis der Freiheit. Unter den normativen Gesichtspunkten der dogmatischen Theologie untersucht der Kardinal in seinem Beitrag „Kirche und neuzeitliche Freiheitsprozesse“ (1988)⁶ die grundlegende Frage des Verhältnisses zwischen dem kirchlichen Wahrheits- und Freiheitsverständnis und den neuzeitlichen Freiheitsprozessen. Im Hinblick auf die Zukunft des Christentums in unserer Gesellschaft kommt dieser Frage - so Kasper - „schicksalhafte Bedeutung“ zu. Der Kardinal macht dabei darauf aufmerksam, dass die „Erklärung über die Religionsfreiheit“ des Zweiten Vatikanischen Konzils als Meilenstein in der langen und konfliktreichen Geschichte des Verhältnisses von katholischer Kirche und neuzeitlicher Freiheitsgeschichte gelten muss.

Freilich darf in diesem Zusammenhang die Neuzeit nicht in verkürzter Weise als einheitlicher und einliniger Prozess verstanden werden. Die geistigen Strömungen der Neuzeit sind äußerst vielfältig und verwickelt. Mit Recht hat Joachim Ritter von der „Zweigleisigkeit“ der modernen Geistesgeschichte gesprochen, zu der Descartes' „Methode“ genauso gehört wie Pascals „Logik des Herzens“, die Aufklärung genauso wie die Mystik. Wie jede Epochenumschreibung ist „Neuzeit“ ein „schwieriger“ Begriff. Dennoch kann man einen gemeinsamen Nenner der neuzeitlichen Kultur ausfindig machen: nämlich die Wende zum Menschen als „Ausgangspunkt, Medium und Kriterium“ für die Zuwendung zur Welt und für das Verhältnis zur Tradition und zur Religion.

Die autonom verstandene Freiheit des Menschen - d. h. das seiner selbst bewusste, sich selbst bestimmende und entwerfende Subjekt - ist „Kern und Brennpunkt“ des neuzeitlichen Bewusstseins. Aufgrund des Zusammenbruchs der bis dahin tragenden politischen und religiösen Ordnungen am Ende des Mittelalters hat die Neuzeit die menschliche Freiheit aus dem Ordo von Natur und religiöser Tradition herausgelöst. Die Neuzeit versteht die Freiheit nicht mehr theologisch, d. h. nicht mehr als in einen großen metaphysischen und theologischen Ordnungszusammenhang eingebunden, sondern als „selbstgesetzliche“ Freiheit.⁷ Nach diesem Verständnis ist die Freiheit ein Unbedingtes und Letztes. Sie setzt, prüft und normiert nunmehr jede Ordnung.

⁵ Vgl. Kasper, Theologie und Kirche (Anm. 1), 24 f.

⁶ In: Kasper, Theologie und Kirche (Anm. 1), 213-228.

⁷ Hans Gleixner (Moral im Überangebot? Neue Lehräußerungen der katholischen Kirche zu Themen der Moral. Paderborn 1997. 107 f) stellt mit Recht fest: „Der Mensch, „der sich exklusiv autonom versteht und die Relationalität, die Bedingtheiten und Grenzen aller menschlichen Vernunft und Freiheit explizit oder implizit bestreitet, wird dazu neigen, sich alles ... verfügbar zu machen“.

Nachdem sich die überkommenen äußeren Vergewisserungsinstanzen als brüchig erwiesen haben, wird die menschliche Freiheit zur zentralen Instanz der Selbstvergewisserung des Menschen. Die herausragende Bedeutung der neuzeitlichen Idee der Freiheit ist - so Kasper - unbestreitbar. Sie gehört zum „bleibend gültigen“ Erbe der Neuzeit, die wesentliche christliche Impulse aufgenommen und weitergebildet hat.

Auf der anderen Seite müssen aber auch das „Elend“ und die „tiefe innere Ambivalenz“ des neuzeitlichen Freiheitsverständnisses zur Kenntnis genommen werden. Je entschiedener die neuzeitliche Selbstgewissheit „selbst Gott und Vorsehung zu spielen versuchte“, desto mehr fiel sie - so Kasper im Anschluss an einen Grundgedanken Guardinis - einer „heillosen Überforderung“ anheim. Der Weg der Selbstbegründung führte ins Bodenlose. Insofern ist Nietzsche zum „Testamentsvollstrecker“ der Neuzeit geworden. Die Neuzeit verwechselte nicht selten die Unbedingtheit der Freiheit mit ihrer Absolutheit. Daraus resultierte ein verhängnisvoller „Gottes- und Allmachtsexzess“. Mit Recht hat Robert Spaemann darauf hingewiesen, dass die Moderne vor der Destruktion durch sich selbst bewahrt werden müsse.

In aller Nüchternheit stellt Kasper fest, dass sich die christlichen Kirchen mit der Neuzeit lange Zeit „schwer getan“ haben. Symptomatisch dafür sei die Tatsache, dass Karl Adam (in seinem Werk „Das Wesen des Katholizismus“) von der „Entwurzelung“ als *dem* Kennzeichen des modernen Menschen und Romano Guardini vom „Empörungsglauben des Autonomismus“ gesprochen haben. Die neuzeitliche Freiheitsidee ist - so Kasper in seiner fundierten Analyse - „zutiefst ambivalent“. Ihr emanzipatorischer Charakter bedrohte die dogmatischen Grundlagen des christlichen Glaubens. So hat z. B. John Henry Newman (in seiner „Apologia pro vita sua“) dem liberalistischen Prinzip seiner Zeit das dogmatische Prinzip entgegengestellt.⁸ Auf der Basis dieser Konstellation entwickelte die katholische Theologie der Neuzeit den Begriff des Dogmas im Sinne einer „permanenten Kampfansage an die schrankenlose Autonomie der menschlichen Vernunft“. So steht auch die vom Ersten Vatikanum definierte Unfehlbarkeitstheorie in Entsprechung zur neuzeitlichen Vergewisserungsproblematik. Die theologische Methode der „Anknüpfung im Widerspruch“ (im Widerspruch zum neuzeitlichen Prinzip der Freiheit) erwies sich nach Kasper als überaus wirksam. Sie bot ein „mächtiges Widerlager“ gegenüber den totalisierenden Ansprüchen der neuzeitlichen Vernunft.

Mit der „Erklärung über die Religionsfreiheit“ („*Dignitatis humanae*“) hat das Zweite Vatikanum - unter voller Wahrung der Lehrkontinuität - jedoch einen „bedeutsamen Paradigmenwechsel“ vollzogen. Es hat das Recht der menschlichen Person auf freie Selbstbestimmung mit Nachdruck zur Geltung gebracht. Dabei darf freilich nicht übersehen werden, dass das Konzil die „Grund- und Kernidee“ der Freiheit ins Ganze der Tradition integriert hat. Die Konzilsväter haben dargelegt, dass die Freiheit nicht in der Emanzipation von der Wahrheit ihre Erfüllung finden kann, sondern allein durch die Erkenntnis und Anerkennung jener Wahrheit, die letztlich Gott selbst ist und die die Kirche bezeugt. Die göttliche Wahrheit verpflichtet den

⁸ Zum Verhältnis von Glaube und Vernunft bei Newman vgl. Günter Biemer: Die Wahrheit wird stärker sein. Das Leben Kardinal Newmans. Frankfurt a. M. 2000. (Internationale Cardinal-Newman-Studien; 17). 399-425; auch J. Kreiml: Theologie als Offenbarungswissenschaft. John Henry Newmans Vorlesungen über die Universität. In: KIBI 83 (2003). 15-17.

Menschen im Gewissen. „Wahrheit setzt Freiheit voraus, Freiheit kommt in der Wahrheit zur Erfüllung“.⁹

Damit reagierte die Kirche auf die neue geschichtliche Situation des 20. Jahrhunderts, in der nicht mehr der Liberalismus, sondern der Totalitarismus die entscheidende Herausforderung darstellte. In seinen Reflexionen über das christliche Verständnis der Freiheit weist Kasper mit Nachdruck darauf hin, dass Christsein auf einer freien Glaubensentscheidung beruht. Wenn die Kirche seit dem Zweiten Vatikanum die freiheitliche pluralistische Gesellschaftsordnung bejaht, dann kann die unitarische Ordnung des Mittelalters „nicht mehr als Ideal gelten“. Ihr gegenüber hat die Neuzeit „ursprünglich christliche Impulse in neuer Weise zur Geltung gebracht“.¹⁰ In seiner Analyse der Säkularisierungsthese bemerkt Kasper mit Recht, dass gegenwärtig die Erkenntnis zu wachsen scheint, dass ein Absehen von der religiösen Dimension des Menschen eine „lebensgefährliche“ Amputation bedeuten würde und dass eine rein säkulare Ordnung „auf Dauer nicht bestehen“ könnte.¹¹ Kasper gibt zu bedenken, dass die säkular gewordene freiheitliche Gesellschaft - trotz aller großen Leistungen - von ihrer Wurzel her bedroht ist. Ein rein emanzipatorisches Freiheitsverständnis würde am Ende im Bodenlosen des Nihilismus versinken.¹² Denn eine Letztbegründung und einen letzten Sinn kann sich die säkulare Gesellschaft

⁹ Kasper, *Theologie und Kirche* (Anm. 1), 220. - Arnold Angenendt (Vom Segen des Christentums. Wider Herbert Schnädelbachs Rede von den „Todsünden“. In: *Christ in der Gegenwart* Nr. 26 / 2000. 213 f) weist darauf hin, dass schon Thomas von Aquin „gegen die freiheitswidrige Verwirklichung des göttlichen Heilsauftrags, gegen kirchlichen Integralismus und theologischen Absolutismus“ Stellung bezogen hat. Auch das christliche Mittelalter habe einen Toleranzbegriff besessen: Dass eine auf der absoluten Geltung von Glaubenswahrheiten beruhende Welt „aus sich selbst heraus die Einschränkung des Absolutheitsanspruchs begründet“, sei „an sich etwas Ungeheuerliches“. - Vgl. auch Hans Maier: *Die Überwindung der Welt. Auf dem Christentum liegt kein Fluch. Eine Antwort auf Herbert Schnädelbachs Polemik*. In: *DIE ZEIT* Nr. 27/ 2000. 43.

¹⁰ Kasper, *Theologie und Kirche* (Anm. 1), 225. - Vgl. auch W. Kasper: *Natur - Gnade - Kultur. Zur Bedeutung der modernen Säkularisierung* (1990). In: ders.: *Theologie und Kirche* (Anm. 1), 195-212; ders.: *Die Kirche angesichts der Herausforderungen der Postmoderne* (1997). In: ders.: *Theologie und Kirche* (Anm. 1), 249-264; Joseph Kardinal Ratzinger: *Kirche, Ökumene und Politik. Versuche zur Ekklesiologie*. Einsiedeln 1987; ders.: *Wendezeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt*. Einsiedeln 2. Aufl. 1992; Gerhard Boß: *Wir Christen und die pluralistische Demokratie. Vom Absolutheitsanspruch des Glaubens und der Religionsfreiheit*. In: *AnzSS* 109 (2000). 291-294 und Wolfgang Seibel / Gunther Wenz (Hg.): *Was schulden die Christen der Welt? Weitergabe des Glaubens und Weltverantwortung*. Regensburg 1998.

¹¹ In diesem Zusammenhang sei auf die instruktiven Analysen Franz-Xaver Kaufmanns (*Wie überlebt das Christentum?* Freiburg 2000) verwiesen. - Vgl. dazu auch ders. / Johann Baptist Metz: *Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum*. Freiburg 1987. - Das Phänomen der Säkularisierung diskutiert auch Heinz Zahrnt (*Mutmaßungen über Gott. Die theologische Summe meines Lebens*. München 1994. 31 ff). - Einen prägnanten Überblick über die Epoche der Aufklärung und der Moderne gibt Wolfgang Beinert (*Das Christentum. Atem der Freiheit*. Freiburg 2000. 154-173). Vgl. dazu auch Müller, *Philosophische Grundfragen* (Anm. 1), 225 ff und Wolfgang Klausnitzer: *Glaube und Wissen. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer*. Regensburg 1999. 156 ff. - Einen Einblick in die denkerische Grundhaltung der Religionskritik gibt Hans Albert (*Glaube und Wissen. Bedingungen der Möglichkeit der Religionskritik*. In: ders.: *Kritischer Rationalismus. Vier Kapitel zur Kritik illusionären Denkens*. Tübingen 2000. 138-145).

¹² Vgl. auch J. Kreiml: *Friedrich Nietzsche und das Problem des Nihilismus. Zur Nietzsche-Interpretation Martin Heideggers*. In: *Literatur in Bayern* Nr. 61/ 2000. 68-73 und ders.: *Gibt es einen absoluten Bezugspunkt des Denkens?* In: *KIBI* 80 (2000). 28 f.

nicht aus eigenem Vermögen geben. Eine partielle - durch ein radikales emanzipatorisches Freiheitsverständnis verursachte - Erosion der unsere freiheitliche Ordnung tragenden Werte und Ziele ist heute unübersehbar. Um ihres eigenen Überlebens willen ist die moderne Gesellschaft auf von ihr unabhängige Instanzen angewiesen, die für den Sinn der Freiheit einstehen und zum Einsatz für die Freiheit aller ermutigen. Insofern gehört die Religion heute zu den Überlebensbedingungen unserer freiheitlichen Kultur.

Im Sinne Kaspers verweist auch Thomas Nipperdey auf die „Kosten“ der Modernisierung (etwa Heimat-, Geborgenheits- und Traditionsverluste) und das „Unbehagen“ an der modernen Kultur: Die Welt ist technischer, wissenschaftlicher, rationaler geworden, „entzauberter“ auch: rechenhafter und bürokratischer, kälter und abstrakter. In der Moderne hat die religiöse Weltinterpretation ihre Kraft weitgehend verloren, und die sie beerbenden Wissenschaften bieten „keinen Ausblick aufs Ganze und keinen auf den Sinn“. Freilich gibt es in dieser Situation - so die These Nipperdeys - kein Zurück zu einer „vermeintlich unproblematischen“ Tradition. Der „springende Punkt“ dieser Epoche besteht vielmehr darin, dass die Krisengefühle gegenüber der Moderne ganz entschieden auf dem Boden der Modernität bleiben.¹³

Die christliche Botschaft vermittelt - so Kardinal Kasper - der in sich selbst unbestimmten Freiheit des Menschen eine letzte positive Bestimmung, indem sie diese in Gottes unbedingtem freien Ja begründet und so menschliche Freiheit als Freiheit für Gott und für den Nächsten versteht. Der der menschlichen Freiheit adäquate Inhalt kann letztlich nur in der Anerkennung der absoluten, vollkommenen Freiheit Gottes und in der Anerkennung der unbedingten Freiheit des anderen Menschen bestehen. Dadurch, dass die christliche Botschaft den Sinn der Freiheit als Liebe bestimmt, gibt sie der menschlichen Vernunft gleichsam eine prophetische Inspiration, indem sie falsche, die Freiheit okkupierende Verabsolutierungen, d. h. Vergötzungen, aufdeckt. Die christliche Freiheit kann in der Gesellschaft eine große appellative und motivierende Kraft entfalten.

Abschließend stellt Walter Kasper noch einmal fest, dass die neuzeitliche Säkularisation und der damit gegebene Relevanzverlust des Christentums als wesentliche Folge der abendländischen Kirchenspaltung anzusehen ist. Eine in sich zerstrittene Christenheit konnte nicht länger die geistige Einheitsklammer Europas bilden. Die neuzeitlichen Freiheitsprozesse sind - so die These des Kardinals - „Fragmente und Samenkörner“ (logoi spermatikoi) jener Wahrheit, die in ihrer Fülle in Jesus Christus erschienen ist. Ins Ganze der christlichen Tradition integriert und transformiert, könnten sie - so Kaspers Hoffnung - einen von der christlichen Freiheit geprägten künftigen Humanismus begründen.

(veröffentlicht in: Klerusblatt 84 [2004], 203-205)

¹³ Vgl. Th. Nipperdey: Wie das Bürgertum die Moderne fand. Stuttgart 1998. 70 f; auch Odo Marquard: Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Betrachtungen über Modernität und Menschlichkeit. In: ders.: Philosophie des Stattdessen. Studien. Stuttgart 2000. 66-78.