

Der Freiheitsimpuls in Gesellschaft und Kirche der Neuzeit

Mit dem Zusammenbruch der totalitären Systeme des sozialistischen Ostens haben auch die freiheitlichen Ordnungsvorstellungen des Abendlands, wie sie in den westlichen Demokratien ihren Ausdruck gefunden haben, einen entscheidenden Rückschlag erlitten. In einer Reflexion auf die europäische Ideengeschichte nach der Wende bemerkt der Frankfurter Journalist Joachim Fest, daß die liberalen Gesellschaften so lange funktionieren, als sie selbst einen Gegner haben¹. Das gilt nach ihm vor allem deshalb, weil liberale Ordnungen keinen Lebenssinn vermitteln und den einzelnen Menschen auf das zurückwerfen, was er als individuelle Lebenserfüllung begreift. Folglich ist die sogenannte „Postmoderne“ dann nichts anderes als der Begriff jener Welt, „in der alles geht und nichts wirklich wichtig ist, in der erlaubt ist, was man will“.

Was aber wird aus dem Ideal einer liberalen Gesellschaft, wenn sie keinen Gegner mehr hat? Das Pathos der amerikanischen Verfassungsväter kehrte gleichsam in einem späten Nachhall wieder, als sich in den fünfziger und sechziger Jahren der Kalte Krieg auf dem Höhepunkt befand. Es ließ sofort nach, als im Verlauf der siebziger Jahre das sowjetische Reich seine welterobernde Energie einbüßte. Damit ergibt sich, daß wir uns nicht nur in einer Krise der sozialistischen Systeme befinden, sondern daß auch das Freiheitspathos, wie es sich im Prozeß der abendländischen Aufklärung entwickelt hat, seinerseits der Kritik verfällt. Im Hinblick auf die Entfaltung unserer Fragestellung sind zwei Beobachtungen hinzuzufügen:

1. *Geschichtlicher Ort des Freiheitsimpulses.* Der Freiheitsimpuls der abendländischen Aufklärung hat einen geschichtlichen Ort. Er kann nicht besprochen werden, ohne auf das Christentum als Ausgangs- und später als Gegenposition einzugehen. Denn einerseits entspringt das moderne Freiheitspathos wesentlich der abendländischen, vom Christentum geprägten Vorgeschichte. Andererseits setzt es sich von dem im Christentum selbst beheimateten Freiheitsimpuls ab. Diese dem neuzeitlichen Denken inhärente Ambivalenz hat für das Christentum selbst zwei unvermeidliche Konsequenzen: Da die Neuzeit auf ihre Weise das Christentum beerbt, wird dieses auch für alle Fehlentwicklungen der Moderne mit zur Verantwortung gezogen. Da aber die Neuzeit selbst bereits den Ansatz zu einem deutlichen Antagonismus zwischen Christentum und Gesellschaft in sich trägt, wird der Gegensatz zwischen beiden und somit die Kritik am Christentum durch die neuerlichen Entwicklungen weiterhin verschärft.

2. *Freiheit als gesellschaftliche Kraft.* Die Krise des Liberalismus als politischer Bewegung macht darauf aufmerksam, daß es nicht ausreicht, sich mit der Freiheit als Idee oder Begriff zu befassen, sondern daß die unter dem Einfluß des Freiheitsimpulses entstandenen gesellschaftlichen Bewegungen unbedingt in die Überlegung einzubeziehen sind. Der Freiheitsimpuls erschöpft sich nämlich nicht in seiner Wirkung auf das individuell-private Leben des Menschen, sondern muß in seiner Korrelation zu den gesellschaftlichen Wirkungsfeldern gesehen werden. Hier aber zeigen die eingangs gemachten Beobachtungen eine deutliche Krisensituation an, die wegen der engen Verbindung zwischen Christentum und abendländischer Kultur und Gesellschaft auch das Christentum infiziert. Denn das hier angesprochene Spannungsfeld von menschlicher Individualität und Gesellschaft hat seine Entsprechung, wo innerkirchlich-theologisch das Verhältnis zwischen einer „Religion als Privatsache“ und einer dagegengesetzten „politischen Theologie“ in den Blick kommt. Diese Spannung setzt sich dann ihrerseits nochmals fort im Facettenreichtum einer „Theologie der Befreiung“.

Auch wenn das weite Einflußfeld der abendländischen Freiheitsidee infolge der immer größeren Verflochtenheit der Weltregionen untereinander nicht völlig übergangen werden kann, steht im Hintergrund unserer Überlegungen die durch den Zusammenbruch der osteuropäischen Ideologien ausgelöste Krise, zumal von ihr her Stärken und Schwächen des Freiheitsimpulses ihr deutliches Relief erhalten.

Freiheit im neuzeitlichen Denken

Robert Spaemann spricht im Hinblick auf das neuzeitliche Freiheitsverständnis von drei konzentrischen Kreisen²:

1. Freiheit bezieht sich auf das äußere Verhältnis eines Lebewesens zu seiner Umwelt und meint die negative und positive Ermöglichung, „zu tun, was es will“.
2. Freiheit meint ein bestimmtes angeborenes oder erworbenes Verhältnis des Menschen zu sich selbst und zu seinem Handeln, wodurch dieses Handeln sich vom unwillkürlichen Verhalten unterscheidet: Freiheit als „Wollen-können“ in einem spezifischen Sinn.
3. Freiheit meint eine anthropologische Grundverfassung, auf Grund deren der Mensch selbst Ursprung seines So-und-nicht-anders-Wollens ist: Freiheit als Willensfreiheit, liberum arbitrium oder „transzendente Freiheit“.

Die drei von Spaemann beschriebenen Kreise führen zu einer immer intensiveren Konzentration auf den Menschen als Subjekt seiner radikalen Selbstbestimmung. Die Geschichte dieses Verständnisses ist einmal dadurch gekennzeichnet, daß es sich zusehends von seinen theologischen Prämissen abhebt, sodann aber auch, daß sie von einer unabgeschlossenen Diskussion des Verhältnisses zwischen Determination bzw. Determinanten und Freiheit bestimmt ist. Standen lange Zeit die christliche Schöpfungslehre sowie das philosophische Naturverständnis, übertragen auf den Menschen, Pate bei der Bestimmung seiner Freiheit, so wirkte sich

dieses Spannungsfeld in jüngerer Zeit vor allem dort aus, wo die Freiheit in ihrem Verhältnis sowohl zu den physiologischen wie zu den psychologischen Determinanten einer Außen- wie Innensteuerung bedacht wurde.

Insofern die Frage nach der Natur bzw. dem Wesen des Menschen sich auf das zeitlos allen Menschen Gemeinsame bezieht, die Geschichte aber – scholastisch gesprochen – in den Bereich des Veränderlichen und damit der Akzidentien gehört, bleiben die konkreten Prozesse der Freiheitsverwirklichung außer acht. Tatsächlich verwirklicht sich aber Freiheit, wo sie nicht einfachhin gegeben ist, stets im Gegenüber zu den Vorgegebenheiten menschlichen Lebens, zur Geschichte und Tradition, zu anderen Menschen und Menschengruppen oder auch zu freiheitshemmenden und freiheitsfördernden Faktoren des gesellschaftlichen wie naturbedingten Lebens. Die Endlichkeit des Menschen verbietet es ihm, sich selbst bei aller Betonung der Freiheit als Grundverfassung einfachhin frei zu fühlen bzw. gar als Freiheit zu bestimmen. Martin Heideggers Formel von der „Freiheit zum Tode“³ ist für diese Stimmungslage bezeichnend.

In diesen Zusammenhang gehört dann auch die Beobachtung, daß häufig die Rede ist von der „Freiheit von“ und der „Freiheit für“. So oder so bleibt die Freiheit aber hier Grundzug des Menschen als Individuum. Diese eher abstrakt-individualistisch zu nennende Sichtweise bleibt selbst da bestehen, wo sich in der Französischen Revolution „Freiheit“ mit „Gleichheit“ und „Brüderlichkeit“ reimt. Im Vordergrund der Freiheitsproblematik steht jedenfalls für lange Zeit die individuelle Freiheit, pointiert gesagt: „meine Freiheit“. Diese erscheint nur auf zwei Weisen begrenzt:

1. Der Mensch ist ein endliches Wesen, so daß schon seine Begrenzung in Anfang und Ende mit all ihren Implikaten die Grenze der menschlichen Freiheit darstellt. 2. Da der Mensch trotz seiner Individualität nicht als einzelner existiert, sondern zur menschlichen Gesellschaft gehört, ist eine grundsätzliche Begrenzung der individuellen Freiheit die Freiheit jedes anderen Individuums, mit dem das jeweilige Ego sich konfrontiert sieht, konkurriert, sich arrangiert oder von dem es auch in die Unfreiheit verstoßen werden kann.

Natur und Gesellschaft (als plurale Gestalt des Menschseins), Natur und Geschichte markieren somit auf je eigene Weise Räume, in denen Unfreiheit und Freiheit erfahren werden, in denen sich die Freiheit sowohl entfalten kann wie bewähren muß, in denen der Mensch aber auch Beschränkungen erfahren kann und muß. Die Bewährung der Freiheit betrifft sowohl die Prozesse, die als Befreiungsprozesse dargestellt und gefeiert werden, wie auch jene Prozesse, in denen das Wesen menschlicher Freiheit sich auf erkennbare Weise verwirklicht. Im Vordergrund stehen gesellschaftlich zweifellos die Befreiungsprozesse, die sich freilich, wo sie ihr Gegenüber überwinden, zumeist in dieser Überwindung erschöpfen. Wenn die philosophische, aber auch die theologische Freiheitsanalyse sich in der Regel nicht so sehr mit solchen Prozessen abgibt, sondern statt dessen ihr Augenmerk auf die

durchtragende, nicht an Zeit und Raum gebundene Freiheit richtet, geschieht das zu Recht. Denn das Freiheitstun des Menschen geht letztlich nicht in partiellen Aktionen auf. Menschliche Freiheit meint den Menschen als das an einer umfassenderen Freiheit partizipierende Wesen, das er zumindest der Intention nach ist. Diese grundlegende Seite des Freiheitsverständnisses dürfen wir schon deshalb nicht aus den Augen verlieren, weil sie im christlichen Freiheitsverständnis einen eigenen Ort hat.

Dennoch stoßen wir mit all diesen Überlegungen immer wieder in den Raum der Geschichte vor, auch wenn diese zunächst eher als die gemeinsame Geschichte von Menschen, als Raum der menschlichen Gesellschaft, als die Welt, in und an der sich Freiheit vollzieht, in den Blick kommt.

Zwischen Autonomie und Emanzipation

Fügen wir den Freiheitsimpuls in den Rahmen neuzeitlicher Geschichte mit seinen Facetten von Freiheitsgeschichten, so können wir das Grundverständnis von Freiheit auch in den Kategorien „Autonomie“ und „Emanzipation“ fassen. Mit Autonomie erhält die Freiheit einen deutlich politischen Akzent, mit Emanzipation zudem den Akzent der Selbstbefreiung. Übereinstimmend geht es in beiden Fällen um gesellschaftlich wirksame Vorgänge.

Autonomie, in unterschiedlicher Bedeutung als Selbstbestimmung, Selbstgesetzgebung, Eigengesetzlichkeit verstanden, tritt neuzeitlich zunächst dort auf, wo gegen die im Protestantismus geforderte Freiheit der Konfessionswahl polemisiert wird. Nach dem Westfälischen Frieden wird Autonomie einmal als Religions- und Gewissensfreiheit positiv verstanden, sodann aber auch – zumal in der Rechtswissenschaft – als die Freiheit des Menschen, nach seinen eigenen Gesetzen zu leben. Dieser Gedanke setzt sich philosophisch fort, wo die Rede ist von der Selbstgesetzgebung der Vernunft, sodann von institutionellen Eigengesetzlichkeiten wie denen der Wissenschaft, der Universität u. a.

Der Betonung vernünftiger Eigengesetzlichkeit wird dann mit dem Begriff *Emanzipation* jene kritische Note gegeben, die aus dem Ruf nach Autonomie heraus „die Selbstbefreiung oder Entlassung gesellschaftlicher Gruppen aus geistiger, rechtlicher, sozialer oder politischer Bevormundung, Benachteiligung oder als Unrecht empfundener Herrschaft“ fordert⁵. Hier gibt es dann die Forderungen des Liberalismus wie des Sozialismus, den Ruf nach Emanzipation der Juden, der Arbeiter und Bauern, der Frauen, der Kolonien, nach politischer wie ethnisch-kultureller Emanzipation, am Ende den Ruf nach Abbau der verschiedenen Privilegierungen und Diskriminierungen in einer demokratischen oder auch „emanzipierten Gesellschaft“. Emanzipation ist schließlich im neuzeitlichen Verständnis immer mehr zu einer geschichtsphilosophischen Grundkategorie geworden, die total und

kompromißlos Anwendung findet. So heißt es bei Karl Marx: „Alle Emanzipation ist Zurückführung der menschlichen Welt, der Verhältnisse auf den Menschen selbst.“⁶

Nun sind die Prozesse der Emanzipation selbst nicht frei von Widersprüchen. Damit scheint der Anspruch auf totale Emanzipation im Grunde bereits widerlegt. Dennoch bedeutet – wie Johann B. Metz bemerkt – der Versuch, die Widersprüche in einer Dialektik der Emanzipation aufzuheben, wie es vor allem im Umkreis der Frankfurter Schule geschehen ist, nichts anderes, als daß die totale Emanzipation gerettet werden soll; die Verwendung theologischer Terminologien dürfe darüber nicht hinwegtäuschen⁷. Wer in den Diskurs mit den Grundzügen heutiger Freiheitsgeschichten eintreten will, muß daher ihren totalitären Zug in Rechnung stellen. Das ist um so wichtiger, als inzwischen die destruktiven Züge eines grenzenlosen, durch keine Normativität gebremsten und daher zur Auflösung treibenden Liberalismus immer entschiedener in Erscheinung treten.

Momente der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte

Die bisherigen Überlegungen haben gezeigt, daß es nicht ausreicht, dem Freiheitsbegriff der Neuzeit rein ideengeschichtlich nachzugehen. Wichtiger als die Geschichte, die die Idee durchgemacht hat, ist die reale Wirkungsgeschichte, die der neuzeitliche Freiheitsimpuls ausgelöst hat, die Freiheit in ihrer konkreten Gestalt. Diese aber ist in einigen maßgeblichen Momenten ins Bewußtsein zu bringen.

1. *Liberté*. Nachdem bereits 1688 in England die „Bill of Rights“ und 1787 die Verfassung der Vereinigten Staaten beschlossen waren, in denen schon die Grundzüge eines gesellschaftspolitischen Liberalismus zum Ausdruck kamen, wurde in der Französischen Revolution *Liberté* zusammen mit *Égalité* und *Fraternité* zum Leitmotiv. Die Dritte Republik erklärte die Trias zur offiziellen Devise. *Liberté* als stärkstes der drei Motive meinte das natürliche Recht, alles zu tun, was keinem anderen schadet. In diesem Sinn wurde die Freiheit zur Grundlage der 1789 verabschiedeten „Déclaration des droits de l’homme et du citoyen“. Die individuellen Freiheitsrechte, zu denen nicht zuletzt die Gewissens- und Meinungsfreiheit gehörten, setzten sich fort in den politischen Freiheitsrechten einer immer stärkeren Bestimmung des Volkssouveräns, somit in der Entwicklung der freien Wahlverfahren und der Gewaltentrennung, schließlich in den ökonomischen Freiheitsrechten, dem Schutz des Privateigentums u. a. m.

Die Entwicklung der neuen Gesellschaftsordnung führte nicht zuletzt – und das nicht ohne Widerstände – zur Ablösung der alten Ständeordnung. Beruhte diese in der frühen Neuzeit noch wesentlich auf den drei Säulen Adel – Klerus – Bürgertum, so wurde diese nicht zuletzt dadurch außer Kraft gesetzt, daß das Bürgertum diese Gliederung aufhob und sich selbst zum Ganzen der Nation erklärte. Die Ent-

wicklung kam da zu Ende, wo sich die Arbeiterschaft zunächst zum Vierten Stand erklärte, dann aber die klassenlose Gesellschaft als das neue Ideal ausgerufen wurde.

Die Geschichte dieser Entwicklung ist schon deshalb der Erwähnung wert, weil in ihr auch der Antagonismus zum Christentum als Kirche bzw. als Institution deutlich wird. Anders gesagt: Der Widerspruch zum Christentum ereignete sich nicht allein im ideengeschichtlichen, sondern gerade auch im gesellschaftspolitischen Raum und Entwicklungsprozeß. Hier gehört das Verhältnis von Bürgertum und Christentum zu den immer noch nicht aufgearbeiteten Problemfeldern⁸.

2. *Menschenrechte*. Mit dem Gedanken der Freiheit eng verbunden war im zweiten Leitgedanken der Französischen Revolution die Gleichheit der Bürger. Diese fand ihre Konkretisierung in den allen Menschen gemeinsamen Grundrechten des Menschen, zunächst gruppiert um die Trias Leben – Freiheit – Eigentum. Was sich anfangs auf allgemeine, angeborene und darum unveräußerliche Rechte bezog, wurde im Lauf der Entwicklung einmal in politische Theorie, sodann in positives Recht umgesetzt und entfaltet. Der Schwerpunkt lag dabei auf den Freiheitsrechten des Individuum, zu denen die Meinungs- und Gewissensfreiheit genauso gehörte wie der Schutz des Intimbereichs, das Briefgeheimnis zum Beispiel, sodann der Zugang zu öffentlichen Ämtern, Rechte, denen freilich entsprechende Pflichten entsprachen⁹.

Was lange Jahrzehnte als individuelles Recht im Rahmen des eigenen Staates weiterentwickelt wurde, hat vor allem in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg sowohl den Rahmen des Individual- wie des Nationalrechts gesprengt und einen Fortschritt in Richtung auf das Völkerrecht durchgemacht. Im Sinn des Gleichheitsgrundsatzes für alle Menschen hat die Entwicklung nämlich dahin geführt, daß die Frage der Menschenrechte inzwischen auch im internationalen Verkehr der Völker untereinander geltend gemacht wird. Die internationale Verrechtlichung des Menschenrechtsschutzes wird zu Recht zu den großen Errungenschaften der jüngsten Menschenrechtsgeschichte gezählt. Hier aber mußte es dann zugleich zum Konflikt zwischen den eher sozialistisch zu nennenden und den liberal-individualistischen Positionen kommen.

3. *Feindbilder*. Die Freiheitsverwirklichung im Spannungsfeld von Freiheit und Gleichheit ist aber nicht ohne ihre Feindbilder zu denken. Im Ansatz der Französischen Revolution standen, wie gesagt, gesellschaftlich dem Dritten Stand, also dem Bürgertum, Adel und Klerus mit ihren Privilegien gegenüber. Insofern Privilegien immer rechtliche Vorteile besagen und als solche Ausdruck von Ungleichheitsverhältnissen bzw. Einschränkungen sind, wirken sie im Hinblick auf bestimmte Freiheitseinstellungen freiheitshemmend.

Mehr als die inzwischen ihrer Sonderrechte weithin beraubte Aristokratie gehört unter dieser Rücksicht die römische Kirche mit ihren Leitungsstrukturen und deren Bedeutung für die Meinungsbildung und die authentische Lehrverkündi-

gung zu den am stärksten bekämpften Feindbildern. Diese Gegnerschaft dürfte angesichts des Zusammenbruchs jener politischen Systeme, die in ihrem Totalitarismus den Entfaltungsfreiraum des einzelnen im Kollektiv von Partei, Volk und Staat aufgehen ließen, eher noch zunehmen. Der Vergleich des römischen Zentralismus mit den Politzentralen totalitärer Systeme deutet eindeutig darauf hin. Wie gesagt, bedarf der Freiheitseinsatz solange des Feindbilds, als sich die Verwirklichung von Freiheit im Freisein-von erschöpft.

Inzwischen hat sich allerdings in vielen Gesellschaftskreisen infolge der anhaltenden Religionskritik das Interesse an der Religion erschöpft. Das führt dahin, daß die Marxsche Formel Wirklichkeit wird: „Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik.“¹⁰ Damit kommt es heute über die Kirchenkritik hinaus zu neuen Feindbildern. Diese betreffen – neben der Kirche – so grundlegende Institutionen wie die Ehe, den Staat, das Parteienwesen. Feindbildzüge erhalten die Vertreter von Obrigkeiten – die „Da oben“ –, Regierungs- und Autoritätsträger, obwohl gleichzeitig der Ruf nach neuen Führungsgehaltnissen laut wird. Die „Da oben“ sind aber in der überwiegenden Mehrzahl zugleich immer noch Männer, so daß auch alles Maskuline und Männliche in vielen Weisen feministischer Befreiungsbewegungen zum Feindbild wird. Die Überwindung dieses Feindbilds wird dann bis zur Lächerlichkeit in die maskuline Sprache hinein verfolgt. Die Auflösung des Spannungsverhältnisses von Mann und Frau in neuen Lebensgemeinschaften auch homophiler Art ist ebenfalls nicht völlig von diesem Zusammenhang zu trennen.

Angesichts der Vielzahl von Feindbildern stellt sich die Frage, woran sich der Freiheitsimpuls eigentlich positiv orientiert. Anders gesagt: Was bleibt von ihm, wenn das jeweilige Feindbild überwunden ist? Tatsächlich könnte das dritte Leitmotiv Brüderlichkeit oder – wie man heute gegen den Männlichkeitswahn lieber sagt – Geschwisterlichkeit die eher formalen Momente der Freiheit und der Gleichheit inhaltlich füllen. Gerade dieses Motiv entstammt aber entscheidend dem religiösen Horizont. Man muß nur beachten, daß Geschwisterlichkeit zwischen allen Menschen die Rückbindung an den gemeinsamen Vater bzw. die gemeinsame Mutter einschließt. Diese Rückbindung aber verweist dann – gerade aufgrund der Gleichheit aller Menschen untereinander – in deren Bereich des Nichtmenschlichen bzw. Übermenschlichen, den Bereich der Transzendenz. Der Verlust bzw. die Zerstörung der religiösen Komponente führt aber dahin, daß die Geschwisterlichkeit zu einem anderen Ausdruck von Gleichheit verkommt, wie sie zwischen verwaisten Geschwistern übrigbleibt. Damit aber ist dem dritten Leitmotiv seine korrigierende Kraft genommen.

4. *Libertinismus*. In diesem Zusammenhang ist es interessant, daß der auch in die deutsche Sprache eingegangene Begriff Libertinismus gegen Ende des 16. Jahrhunderts in Frankreich nach dem Vorbild des Begriffs „athéisme“ gebildet wurde –

„libertinisme“ – und dann als „libertinage“ zum Ausdruck eines mangelnden Respekts gegenüber Kirche und Religion wurde. Ausgehend von einer engeren Bedeutung der Ablehnung von Ordnung und Vorschrift, zumal wenn diese religiöser Natur waren, bezeichnete der Begriff schließlich die verschiedensten Weisen der Ungebundenheit der Sitten, nicht zuletzt im erotisch-sexuellen Bereich¹¹.

Mit diesem Ausblick sind wir bei jenem Punkt angelangt, der bereits im Altertum als Zügellosigkeit und Ausschweifung charakterisiert wurde, in der jüngsten Zeit dafür nicht selten unter dem euphemistischen Begriff der „Selbstverwirklichung“ verborgen wird. Einer der Herausgeber der Frankfurter Allgemeinen Zeitung, Johann Georg Reißmüller, hat in einem Leitartikel seiner Zeitung litaneihaft die vielfältigen Formen sogenannter heutiger „Selbstverwirklichung“ zur Sprache gebracht, worüber – wie er sagt – die Maßgeblichen in ihren Reden in unserem Land nicht sprächen, Dinge, gegen die die Polizei wegen Überlastung nichts machen könne: die Schmierereien an Wänden und in Bahnen, die Unsicherheiten von Wohnungen und Spazierwegen, die Gewalttätigkeiten jugendlicher Banden, die Vielgestalt der Diebstähle und die Vielfalt des Vandalismus, die Mißachtung der Verkehrsregeln, die Arbeitsscheu und vieles andere mehr¹². Er faßt seine Beobachtungen zusammen:

„Wer solche Erfahrungen überdenkt und zusammenfügt, der wundert sich darüber, daß die Politiker immerzu von den mündigen Bürgern und von Lebensqualität reden. Der fragt sich, was sich Politiker wohl denken, wenn sie sagen, am wichtigsten sei es, die Freiheit des einzelnen zu vergrößern. Der bekommt eine genaue Vorstellung davon, was sich alles verwirklicht bei der Selbstverwirklichung, die Politiker als obersten Grundwert in unserem Staat preisen. Der fängt an zu überlegen, ob der Bevölkerung und dem Staat nicht Kurskorrekturen guttäten und an vielen Plätzen andere Politiker.“

Der Freiheitsimpuls in der Kirche von heute

Geht man davon aus, daß die Verwirklichung des Freiheitsimpulses wesentlich kulturell geprägt ist, und stellt man in Rechnung, daß das Christentum zu den prägenden Faktoren der abendländischen Kultur gehört, so muß es zwischen den Freiheitsauffassungen in Kirche und Gesellschaft vielfältige Berührungen und Entsprechungen geben. Das zeigt sich, wenn wir die Kirche strukturell mit den Gesellschaftsformen der verschiedenen Zeitepochen vergleichen. Dennoch haben die Inhaltlichkeit wie die gesellschaftliche Verwirklichungsgestalt des christlichen Freiheitsimpulses offensichtlich im Lauf der Entwicklung mehr dazu beigetragen, daß sich zwischen der Freiheit, wie sie im Christentum verstanden wird, und der Freiheit, wie sie in der neuzeitlichen Gesellschaft vertreten wird, ein eigentlicher Antagonismus herausgebildet hat. Man kommt heute nicht umhin, von einem eigentlichen Konflikt zwischen beiden Freiheitsvorstellungen zu sprechen.

Aus diesem Grund soll im folgenden nicht von der Vorgeschichte des christli-

chen Freiheitsverständnisses die Rede sein, sondern vor allem der Umgang der Kirche mit der Freiheit in der neuzeitlichen Lehramtsverkündigung und in der Praxis im Vordergrund stehen. Damit tritt das christliche Freiheitsverständnis zugleich unmittelbarer in die Nähe der heutigen Fragestellungen.

Christliche Freiheit im Widerstreit

Sind Christentum und Kirche für gewisse Gestalten des modernen Liberalismus Feindbilder¹³, so gehört umgekehrt der Liberalismus zu den lange Zeit in lehramtlichen Dokumenten kritisch genannten gesellschaftlichen Positionen. Wir erinnern zunächst an einige wichtige Dokumente der Lehramtsgeschichte seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts¹⁴:

Gregor XVI., Enzyklika „*Mirari vos arbitramur*“, vom 15. 8. 1832 (2730–2732): Zusammen mit dem Indifferentismus wird die Freiheit des Gewissens für jeden ebenso wie die „vollständige und ungezügelte Meinungsfreiheit“ abgelehnt. *Syllabus Pius' IX.*, vom 8. 12. 1864 (2901–2980, v. a. 2977–2980): Hier ist unter § X die Rede von „Irrtümern, die sich auf den heutigen Liberalismus beziehen“. Abgelehnt werden ausdrücklich die Kultfreiheit wie auch der Satz: „Der römische Bischof kann und soll sich mit dem Fortschritt, mit dem Liberalismus und mit der modernen Kultur versöhnen und anfreunden.“ Leo XIII., Enzyklika „*Libertas praestantissimum*“, vom 20. 6. 1888 (3245–3255), zuvor auch Enzyklika „*Immortale Dei*“, vom 1. 11. 1885 (v. a. 3173–3179: Freiheiten der Bürger): Diese Enzyklika ist die erste größere Abhandlung über das Freiheitsverständnis. Der Papst schreibt der Kirche die Anwaltschaft für die Freiheit, das „vorzüglichste Gut der Natur“, zu. Nach ihm ist die menschliche Freiheit verankert im Naturgesetz, das jedem einzelnen Menschen ins Herz geschrieben ist. Entsprechend leitet das positive Recht seinen Ursprung nicht von der menschlichen Konvention, sondern aus dem natürlichen Gesetz ab: „In der Gesellschaft der Menschen liegt also die Freiheit im wahren Sinn des Namens nicht darin, daß du tust, was beliebt, ... sondern darin, daß du vermittels der bürgerlichen Gesetze ungehinderter nach den Vorschriften des ewigen Gesetzes leben kannst.“ In diesen Rahmen werden sodann auch Gewissensfreiheit und Toleranz gestellt. Es heißt, „daß es keineswegs erlaubt ist, die Freiheit zu denken, zu schreiben, zu lehren und desgleichen unterschiedslose Religionsfreiheit zu fordern, zu verteidigen oder zu gewähren, so als ob dies alles Rechte seien, die die Natur dem Menschen verliehen habe. Denn wenn sie die Natur wirklich verliehen hätte, dann wäre es Recht, der Herrschaft Gottes Abbruch zu tun, und die menschliche Freiheit könnte durch kein Gesetz gezügelt werden.“ Es folgt lediglich, „daß diese Arten der Freiheit zwar geduldet werden können, wenn es gerechte Gründe gibt, jedoch unter der bestimmten Einschränkung, daß sie nicht in Willkür und Übermut ausarten“. Politischen Unfreiheitssystemen steht die Kirche ausdrücklich ablehnend gegenüber. Dann aber heißt es: „Von den verschiedenen Staatsformen verwirft die Kirche keine, sofern sie nur aus sich geeignet sind, für den Nutzen der Bürger zu sorgen.“ Das gilt auch für die demokratische Gestalt des Gemeinwesens. *Dekretum des Hl. Offiziums „Lamentabili“*, vom 3. 7. 1907 (3465): Zurückgewiesen wird der Satz: „Der heutige Katholizismus kann mit der wahren Wissenschaft nicht vereinbart werden, wenn er nicht in ein undogmatisches Christentum verwandelt wird, das heißt, in einen weiten und liberalen Protestantismus.“

Hier ist aber dann darauf aufmerksam zu machen, daß ein genaueres Studium der einschlägigen Lehramtsäußerungen sich nicht auf solche Texte beschränken darf, die ausdrücklich den Liberalismus erwähnen. Vielmehr müssen auch solche

Verlautbarungen beachtet werden, die in konkreten Feldern den Freiheitsraum abstecken oder auch eingrenzen. Dieser Art Texte sind es nämlich, die mehr als die Äußerungen in den Sozialenzykliken bzw. den Apostolischen Schreiben, die sich mit sozialen Fragen befassen und dabei auch den politischen und wirtschaftlichen Liberalismus behandeln, das Bild einer freiheitsfeindlichen, zumindest freiheitshemmenden Institution Kirche haben entstehen lassen. Wir nennen als zwei Konfliktfelder die Theologie und die Pädagogik:

Theologie: Die Freiheit der Theologie war zunächst herausgefordert, wo die exegetische Forschung in einer Mehrzahl von Responsa der Bibelkommission eingeschränkt wurde, die sich in der Folgezeit vielfach als unsachgerecht herausstellten (vgl. 3372 f. 3394–3400. 3505–3528. 3561–3593, auch die Wiederaufnahme von Fragen in der Zeit Pius' XII.). Die erste Serie von modernistischen Irrtümern, die im Dekret „Lamentabili“ vom 3. 7. 1907 (Nr. 3401–3408) zusammengestellt sind, trägt die Überschrift „Die Emanzipation der Exegese vom Lehramt der Kirche“. Benedikt XV. thematisiert in seiner Enzyklika „Ad beatissimi Apostolorum“ vom 1. 11. 1914 (3625 f.) erstmals den „Umfang der freien theologischen Diskussion“. Die Frage erscheint im Hinblick auf die biblische Forschung wieder in der Enzyklika „Divino afflante Spiritu“ Pius' XII. vom 30. 9. 1943 (v. a. 3831), für die systematische Theologie in der Enzyklika „Humani generis“ vom 12. 8. 1950 (v. a. 3881–3889. 3892–3899). – *Erziehung:* In seiner Enzyklika „Divini illius magistri“ vom 31. 12. 1929 (3685–3698) behandelt Pius XI. den Bereich der Erziehung als ein Feld, in dem sich die Rechte der Kirche wie der bürgerlichen Gesellschaft begegnen. Betont wird vor allem die Schutzfunktion, die der Staat im Hinblick auf die Rechte der Familie ausüben soll. Besondere Erwähnung finden die Sexualerziehung wie die einsetzende Koedukation; letztere wird als „trügerisch“ und „gefährlich“ angesehen.

Positivere Resonanz findet die Kirche im allgemeinen, wo sie sich in Sozial- und Gesellschaftsverlautbarungen zur Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung äußert und sich am Ende die Anliegen der internationalen Menschenrechtskonventionen zu eigen macht:

Wirtschaft: Die seit Leo XIII. in Regelmäßigkeit ergangenen Sozialrundschreiben können hier nicht im einzelnen genannt und besprochen werden. Es sei aber erwähnt, daß die Kirche mit Nachdruck gegen einen überwiegend individuumszentrierten Liberalismus die sozialen Komponenten im Verfügungs- und Besitzrecht sowie ganz allgemein das Sozialverhalten bestärkt hat. In diesem Zusammenhang ist sie auch für die freien Zusammenschlüsse der gesellschaftlich Schwächeren, der Arbeitnehmer, etwa die Gewerkschaften, eingetreten. – *Gesellschaftsordnung:* In der Auseinandersetzung mit den totalitären Ideologien und Regimen des Nationalsozialismus und Kommunismus kam es immer wieder zu Stellungnahmen zugunsten der Freiheitsrechte des einzelnen (vgl. z. B. Pius XI., Enzyklika „Divini Redemptoris“ vom 19. 3. 1937: 3771–3774), vor allem in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg auch zugunsten der internationalen Menschenrechte. Für die Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist einmal auf die Enzyklika „Mater et Magistra“ Johannes' XXIII. vom 15. 5. 1961 (3935–3953), sodann auf seine Enzyklika „Pacem in terris“ vom 11. 4. 1963 (3955–3997) hinzuweisen. – *Menschenrechte:* „Pacem in terris“ kann nach wie vor als katholische Magna Charta der Menschenrechte angesprochen werden, da sie im Anschluß an die Proklamation der „Charta der Menschenrechte“ durch die Vereinten Nationen den Fragekomplex erstmals aus kirchlich-lehramtlicher Sicht behandelt. Entsprechend böte sie einen Ansatz dafür, die Freiheitsproblematik in ihrer gesellschaftlichen Bedeutung aus kirchlicher Sicht vorzustellen. In diesen wie in den vorigen Zusammenhang gehört sodann auch die große Enzyklika Pauls VI. „Populorum progressio“ vom 26. 5. 1967 (4440–4469).

Christliche Freiheit im Zweiten Vatikanischen Konzil

Im Zweiten Vatikanischen Konzil ist die Freiheitskonzeption vor allem in zwei Dokumenten ausführlicher behandelt worden, in der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ und in der Erklärung „*Dignitatis humanae*“. Bekanntlich gehört diese Erklärung über die Religionsfreiheit zu den Dokumenten, die nicht zuletzt deshalb in kirchlichen Randkreisen angefeindet werden, weil sie den lehramtlichen Aussagen zu Beginn des 19. Jahrhunderts in konkreten Punkten eindeutig widersprechen und von einer zuvor nicht gekannten Differenziertheit geprägt sind. Die Beratungen im Umkreis des Zweiten Vatikanischen Konzils haben zur Erkenntnis geführt, daß es bei allen Mißachtungen der von Gott gesetzten Grenzen dennoch die erste Aufgabe der Kirche bleiben muß, den von Gott gesetzten Freiheitsraum positiv zu beschreiben und zu eröffnen und damit dem im Ursprung des Christentums selbst grundgelegten Freiheitsimpuls auf neue Weise Ausdruck zu verleihen. Das geschieht in der Regel im Blick auf die ursprüngliche Schöpfungsordnung, sodann im Hinblick auf den Erlösungstod Jesu Christi.

1. „*Gaudium et spes*“. Wo im Teil I die Würde der menschlichen Person zur Sprache gebracht wird, wird ein Abschnitt ausdrücklich der menschlichen Freiheit gewidmet (17). Zustimmend wird zur Kenntnis genommen, daß die Freiheit von den Zeitgenossen hochgeschätzt und leidenschaftlich erstrebt wird. Das bleibt gültig, auch wenn sie oft in verkehrter Weise vertreten wird und nur dort die wahre Freiheit ist, wo sie als Kennzeichen des göttlichen Bildes im Menschen erkannt wird. Die Freiheitsaussagen stehen zwischen den Beobachtungen zur Würde der Vernunft und des sittlichen Gewissens (15 f.) einerseits und zum größten Rätsel des menschlichen Lebens, dem Tod (18), andererseits. Die Freiheit bleibt auch Thema, wo von der Verbreitung des Glaubens die Rede ist (21), wo die Rede auf das menschliche Gemeinwohl kommt (23–32) und wo die „Autonomie der irdischen Dinge“ (36) und die wechselseitigen Einflüsse von Kirche und Welt (41–44) thematisiert werden. Die Freiheit kehrt wie ein roter Faden wieder, wo im Teil II die verschiedenen Welt- und Gesellschaftsbereiche zur Sprache kommen.

2. „*Dignitatis humanae*“¹⁵. Da das Dekret über die Religionsfreiheit das letztverabschiedete Konzilsdokument ist, kann man sagen, daß Freiheit auch das letzte Wort des Konzils war. Das Dekret ist im Grunde genommen ein kräftiges Plädoyer zugunsten des „Rechts der Person und der Gemeinschaften auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in religiösen Dingen“, wie es im Untertitel heißt. Diese Formulierung impliziert eine deutliche Beschränkung auf den bürgerlichen Freiheitsraum, die noch klarer in Erscheinung tritt, wenn als Probe auf das Exempel nach den Freiheitsräumen innerhalb der Kirche gefragt wird. Das ist im Konzil praktisch nicht geschehen. Es nimmt aber nicht wunder, daß die kirchliche Freiheitsverkündigung in der Folgezeit des Konzils immer stärker an der praktischen Freiheitsverwirklichung in der Kirche gemessen wird.

Bewährungsproben

Aus den verschiedenen Konfliktfeldern seien drei ausgesondert, auf denen sich der kirchliche Freiheitsimpuls heute mehr denn je bewähren müßte:

1. *Freiheit der Wissenschaft und Theologie.* Die Theologie stand bei der Gründung der Universitäten an der Spitze der Wissenschaften und damit auch in einem grundsätzlichen Diskurs mit allen anderen Wissenschaften. In dem Maß, als sich die Wissenschaften aus dem theologischen Einflußfeld lösten, geriet die Theologie selbst einmal immer mehr in das Spannungsfeld zwischen den autonomen, das heißt ihren eigenen Gesetzlichkeiten und Methoden verpflichteten Wissenschaften und der kirchlichen Autorität. Das Problem verschärfte sich sodann dadurch, daß wissenschaftliche Forschungsergebnisse sowohl aus dem naturwissenschaftlichen wie aus dem historischen Bereich, heute auch aus der Religionsgeschichte mit theologischen Grundlehren in der Exegese und Systematik in Einklang zu bringen waren. Von den lehramtlichen Einsprüchen in der ersten Jahrhunderthälfte war schon die Rede. Viele von ihnen sind, wie auch die am 31. Oktober 1992 beigelegte Galilei-Frage, nachträglich – zumeist stillschweigend – erledigt worden.

Dennoch gilt die Situation des theologischen Wissenschaftlers in der öffentlichen Meinung weithin als unfrei. Die Öffentlichkeit kann sich dabei einmal auf die vielfältigen Stellungnahmen von Theologen selbst berufen¹⁶, sodann auf die vieldiskutierten Maßregelungen von Theologen wie auch auf die für ein größeres Publikum wenig durchsichtigen Verfahrensweisen bei der Bestellung von Theologieprofessoren hinweisen¹⁷. Die Unfreiheitssituation wird zudem auch dadurch weiter unterstrichen, daß in weiten Teilen der Welt der Wunsch Roms bekannt ist, die theologische Ausbildung mehr und mehr aus dem Universitätsrahmen herauszunehmen. Der Widerstreit hat schließlich dadurch neuen Auftrieb bekommen, daß die von Johannes Paul II. bei seinem ersten Deutschlandbesuch in Köln und Altötting gemachten Aussagen zur Freiheit der Wissenschaften wie der Theologie¹⁸ durch spätere Dokumente¹⁹ wie vor allem durch die angedeuteten praktischen Erfahrungen im Umgang mit Konflikten in Frage gestellt werden.

2. *Befreiungstheologie.* Auch die lehramtliche Diskussion um die sogenannte „Theologie der Befreiung“ hat aufs ganze eher den öffentlichen Eindruck verstärkt, daß das kirchliche Freiheitsverständnis von dem neuzeitlichen Freiheitsimpuls eher abrückt, als daß es sich ihm korrigierend verbindet. Zu sehr und zu lange sind selbst die integersten Gestalten der Theologie, wo sie an der Seite der Armen und Unterdrückten auftraten, ins Zwielficht gerückt worden. Zu wenig hat die Kirche sich offiziell auf die Seite ihrer Martyrer gestellt. Es kommt hinzu, daß die lehramtliche Verarbeitung der lateinamerikanischen Impulse diese im Ablauf der großen Bischofsversammlungen seit Medellín 1968 immer stärker kanalisiert und verdünnt hat. Was der Orthodoxie Genüge zu leisten scheint, muß nicht unbedingt blutvoller sein, sondern kann sehr wohl am Ende unter Auszehrung leiden.

3. *Ethik der Freiheit.* Bernhard Häring hat sein zweites moraltheologisches Kompendium unter den Titel „Frei in Christus“ gestellt²⁰. Gerade diese Freiheit in der heutigen Zeit so zu vermitteln, daß Menschen aus der freien Begegnung mit Gott auch ihre konkreten Lebensentscheidungen als frei empfinden, gelingt der Kirche nur in sehr geringem Maß. Der Widerspruch von Freiheit und Rigorosität in der Lehre über die Methoden der Ausübung verantwortlicher Elternschaft, wie er in der Enzyklika „*Humanae vitae*“ vom 25. Juli 1968 zutage tritt, ist nur ein Beispiel. Die Frage selbst ist in der theoretischen Erörterung bis heute nicht wirklich geklärt. Der vorgeschlagene Weg erweist sich nicht nur in der Einzelpraxis häufig als unbrauchbar, sondern wird zudem in größeren Zusammenhängen wie etwa den demographischen Diskussionen offen als ungeeignet angesprochen. Die Schwierigkeiten mit der Abfassung von überzeugenden Moralkatechismen sind ihrerseits ein Indikator für die Aporetik im Bereich der moralischen Lehrverkündigung. Es kommt hinzu, daß angesichts des rapiden Tempos in den vielfältigen Entwicklungsprozessen die Stimme des christlichen Gewissens praktisch verstummt. Auf viele Fragen gibt es keine Antworten.

Übereinstimmend kommt es in den genannten drei Problemfeldern einmal weniger zur Kollision zwischen neuzeitlichem Denken und kirchlicher Lehre als zwischen neuzeitlichen Entdeckungen und technischem Fortschritt einerseits und der kirchlichen Lehrverkündigung im dogmatischen wie vor allem im moralischen Bereich andererseits. Sodann kommt die Frage nach dem Umgang mit der Wahrheit hinzu. Ist die Wahrheit ein Gut, über das autoritativ verfügt werden kann, so daß die Suche nach größerer Wahrheit und richtigerem Verhalten auch autoritär unterbrochen werden kann, oder muß es nicht gerade Aufgabe der Autoritätsträger sein, sich der je größeren Wahrheit argumentativ verpflichtet zu zeigen?

Unterentwickelt ist schließlich gerade im Zusammenhang mit dem Freiheitsimpuls sowohl in der Kirche wie in der Gesellschaft eine Ethik der Macht bzw. wirklicher Dienstbarkeit. Gerade weil sich in einer von der Sünde geprägten Welt mit der Einübung in Freiheit oft genug die Entwicklung eines neuen Herrschaftspathos verbindet, müßte es in der Kirche nach den Worten Jesu heißen: „Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener sein, und wer bei euch der Erste sein will, soll der Sklave aller sein. Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben, als Lösegeld für viele“ (Mk 10, 43–45). In der Demut der Dienstbereitschaft beginnt die Freiheit, die Jesus gemeint hat und die zu wahrer Geschwisterlichkeit führt. Sie allein wandelt auch eine reine Befreiung von in einen verantwortlichen Freiheitsimpuls-für.

Wo die Freiheit-von sich zur Freiheit-für wandelt, ist die Halbierung des Freiheitsimpulses aufgehoben und die Ambivalenz der Freiheit überwunden. Wahre und christliche Freiheit aber ist immer Freiheit-für. Als solche gehört sie bleibend zu den zentralen Verheißungen der christlichen Botschaft. Es macht aber das

Wesen der christlichen Freiheit aus, daß in ihr Wahrheit und Freiheit verbunden sind: „Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch befreien“ (Joh 8, 32).

Wahre menschliche Freiheit verwirklicht sich wesentlich im Bezug. Sie ist nicht nur als endliche Freiheit gebunden, sondern vor allem durch ihre Verbundenheit mit allen anderen Freiheitssubjekten, denen „meine Freiheit“ ihre Freiheit zuzugestehen hat. Genauer betrachtet, schafft erst das fremde Freiheitssubjekt meine eigene Freiheit und gewährt und gewährleistet mir meinen Freiheitsraum. Das ließe sich anthropologisch wie theologisch genauer begründen. Damit aber wäre wahre Freiheit in Verantwortung geübte Freiheit. Sie lebt in Rechten und Pflichten und bewährt sich im Spannungsfeld von Anspruch und Leistung, Geben und Nehmen.

Vielleicht müßte die Kirche in ihrer Freiheitsverkündigung bei aller Betonung von Freiheit und Bindung, Freiheit und Gerechtigkeit, Freiheit und selbstlos-solidarischer Liebe doch entschiedener aufzeigen, daß und wie Menschen in frei übernommener Verantwortung frei werden, in der Freiheit wachsen und somit nicht der Freiheit beraubt werden. Nur wo die Bedeutung der Freiheit-für erkannt wird, hat die Einladung zur wahren Freiheit, wie sie christlich in der Gestalt Jesu Christi aufgeleuchtet ist, die Chance, auch heute angenommen und gelebt zu werden.

ANMERKUNGEN

¹ In: FAZ Nr. 245, 21. 10. 1992.

² R. Spaemann, in: HWP II 1088–1098, Zit. 1088.

³ M. Heidegger, Sein und Zeit, § 53 (Tübingen 121972) 266.

⁴ R. Pohlmann, in: HWP I 702–707.

⁵ M. Greiffenhagen, ebd. II 448f.

⁶ K. Marx, Zur Judenfrage, in: Marx/Engels Gesamtausg., Abt. 1, Bd. 1/1 (Frankfurt 1927) 599.

⁷ J. B. Metz, Erlösung u. Emanzipation, in: Erlösung u. Emanzipation, hrsg. v. L. Scheffczyk (Freiburg 1973) 120–140, bes. 121–125.

⁸ Vgl. ansatzw. W. Müller, Bürgertum u. Christentum, in: Christl. Glaube in mod. Ges., Bd. 18 (Freiburg 1982) 5–58.

⁹ G. Birtsch, in: HWP VIII 241–251.

¹⁰ K. Marx, Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einl. 1844, in: Marx/Engels Gesamtausg., a. a. O. 607ff.

¹¹ F. Schalk, in: HWP V 274f.

¹² In: FAZ Nr. 74, 29. 3. 1993, 1.

¹³ Verw. sei auf die v. a. im Umkreis d. FDP bzw. ihrer Jugendorganisationen immer wieder auftauchenden kirchenkrit. Thesen.

¹⁴ Die Texte in d. neuen Ausg. d. Denzinger, hrsg. v. P. Hünermann (Freiburg 1991). Zit. werden die Nummern.

¹⁵ Zu diesem Dok.: H. Waldenfels, Die eine Wahrheit u. d. Freiheit des Glaubens, in: Saec 42 (1991) 184–198.

¹⁶ Vgl. die eindrucksvolle Liste in: N. Greinacher, Cui bono? Über Vergeblichkeit u. Nutzen öffentl. Erkl. v. Theologinnen u. Theologen, in: Hans Küng. Neue Horizonte d. Glaubens u. Denkens, hrsg. v. H. Häring, K.-J. Kuschel (München 1993) 129–160.

¹⁷ Eine Hilfe: H. Schmitz, Kath. Theologie u. Kirchl. Hochschulrecht (Arbeitsh. 100, Bonn 1992).

¹⁸ Theologie u. Kirche (Arbeitsh. 86, Bonn 1991).

¹⁹ Hier ist v. a. die Instr. d. Kongr. f. d. Glaubenslehre über d. kirchl. Berufung des Theologen zu nennen (Verlautb. d. Ap. Stuhls 98, Bonn 1990).

²⁰ Bd. 1–3 (Freiburg 1980 f.)