

Die Autorität der Freiheit

Katholische Ortsbestimmungen im Verhältnis von christlichem und neuzeitlichem Freiheitsverständnis



Georg Essen¹

Die Rede von der „christlichen Freiheit“ geht uns so leicht über die Lippen, dass uns die mit ihr verbundenen theologischen und philosophischen Probleme kaum noch bewusst sind.² Denn zunächst und vor allem anderen gilt, dass „Freiheit“ ein anthropologischer Grundbegriff ist, der sich auf spezifische Erfahrungen eines jeden Menschen im Umgang mit sich selbst und anderen bezieht. Darauf beruhen die Universalität, die wir dem Freiheitsbegriff unterstellen, sowie die Unbedingtheit, die wir der Geltungskraft der Menschenrechte zubilligen. Demgegenüber erscheint die adjektivische Hinzufügung des „christlichen“ zum Begriff der Freiheit als Einschränkung auf das religiös Partikulare. Ein weiteres kommt hinzu: Hegel hatte ja nicht ganz unrecht mit seiner Bemerkung, dass erst den Griechen das Bewusstsein der Freiheit aufging. Jedenfalls finden wir im philosophischen und politischen Diskurs im hellenistischen Kulturraum ausdifferenzierte Vorstellungen von politischer, ethischer und psychologischer Freiheit. In diesem Referenzhorizont bildeten sich jene Grundbegriffe heraus, die unser Freiheitsverständnis bis heute prägen und aus un-

¹ Georg Essen ist Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum.

² Der hier vorliegende Text geht auf einen Vortrag zurück, den ich im Oktober 2012 in der Katholischen Akademie in Bayern, München, gehalten habe. Er wurde für die Drucklegung nur geringfügig überarbeitet.

Der Obertitel meines Beitrages ist einem ökumenischen Sammelwerk zum Zweiten Vatikanum entnommen. Es handelt sich um einen Ausspruch Karl Barths, der zu diesem Titel treffend vermerkte, er sei „ein fast genial zu nennender Einfall: genauso muss das Problem bezeichnet, verstanden und in Angriff genommen werden“. Vgl. *Johann Christoph Hampe* (Hg.): *Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput*, 1–3, München 1967. Das Barth-Zitat findet sich bei *Trutz Rendtorff*: *Theologie in der Moderne. Über Religion im Prozess der Aufklärung* (Troeltsch-Studien 5), Gütersloh 1991, 146–166, hier: 146.

seren Debatten über Handlungs- und Wahlfreiheit, über Zurechenbarkeit und Determinismus nicht wegzudenken sind. Was fügt demgegenüber das christliche Verständnis von Freiheit den Selbstverständigungsdebatten um die Freiheit hinzu? Zu bedenken ist darüber hinaus auch ein weiterer Aspekt! Wer, noch dazu als katholischer Theologe, den Begriff christlicher Freiheit in die Debatte einführt, wird mit der verhängnisvollen Geschichte einer Entzweigung von neuzeitlichem und christlichem Freiheitsverständnis konfrontiert. Hat sich angesichts einer katholischerseits auch selbstverschuldeten Entfremdung vom Freiheitsdenken der Neuzeit der Anspruch nicht gründlich blamiert, etwas Eigenes beitragen zu können zum Verständnis der Freiheit? Die kirchlicherseits zu verantwortende Selbstentfremdung von den Geschicken des modernen Freiheitsbewusstseins und die damit einhergehende kognitive Ghettosituation bleiben jedenfalls nicht folgenlos für die öffentliche Präsenz eines christlichen Freiheitsverständnisses. Auffallend ist ja schon, dass in dem famosen „Handwerk der Freiheit“ von Peter Bieri die religiöse Sinnedimension der menschlichen Freiheit erst gar nicht thematisiert wird. Dieselbe Leerstelle springt beim Lesen des neuen Buches von *Axel Honneth, Das Recht der Freiheit*, ins Auge.³ Die christliche Freiheit ist nicht einmal mehr, so scheint es, ein *desideratum*.

Vor dem Hintergrund der hier genannten Problemkonstellationen entfalten sich meine Überlegungen zum Begriff christlicher Freiheit in drei Anläufen. In einem ersten Abschnitt werde ich in Grundzügen auf die bereits angedeutete Entfremdung von christlichem, genauer: katholischem und neuzeitlichem Freiheitsverständnis eingehen. Ein zweiter Teil ist den verborgenen, teils gar verschütteten Traditionslinien katholischen Freiheitsdenkens in der Neuzeit gewidmet. In diesem Abschnitt werde ich denn auch versuchen, dem Begriff christlicher Freiheit Konturen zu verleihen. Ein drittes und letztes Kapitel geht auf die gegenwärtige Krise der katholischen Kirche ein und versucht, das Verständnis der katholischen Kirche im Horizont des neuzeitlichen Freiheitsdenkens zu entfalten.

1. ... „eine wahre Ungeheuerlichkeit“. Katholische Kirche und neuzeitliches Freiheitsbewusstsein

Das Verhältnis des Katholizismus zum Freiheitsverständnis der Moderne ist bereits von Anfang an, und zwar mit der ersten öffentlichen Stellung-

³ Vgl. *Peter Bieri*: Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens, München 2001; *Axel Honneth*: Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit, Frankfurt a. M. 2001.

nahme des Heiligen Stuhls zur Französischen Revolution, eine Geschichte fortschreitender Entzweiung. Dabei entzündet sich die erste Stellungnahme Roms zu den dramatischen politisch-revolutionären Umwälzungen ausgerechnet an der Französischen Menschenrechtserklärung von 1789. Das Breve „Quod Aliquantum“ von Papst Pius VI. von 1791 gilt als die erste öffentliche Antwort des Heiligen Stuhls auf die Französische Revolution.⁴ In der päpstlichen Ablehnung der Menschenrechtserklärung findet sich nicht nur der Satz, die revolutionären Freiheitsrechte stünden, eben weil die menschliche Freiheit den Geboten Gottes unterworfen sei, im „Widerspruch zum Recht des Schöpfers“. Im Breve des Papstes findet sich schließlich auch das Wort von der „wahr[e]n Ungeheuerlichkeit“, Meinungs-, Presse- und – vor allem – Religionsfreiheit zu fordern.

Das Breve von 1791 bildet den Auftakt jener Entzweiung von katholischer Kirche und Moderne, die schließlich am Ende des 19. Jahrhunderts auf die Modernismuskrise zulaufen sollte.⁵ Seither haben Päpste immer wieder aufs Neue die Prinzipien des modernen Verfassungsstaates und die liberalen Errungenschaften der Moderne verurteilt. Höhepunkte dieser Entwicklung waren ohne Zweifel die Enzyklika „Quanta Cura“ aus dem Jahre 1864, der wiederum der berüchtigte „Syllabus Errorum“ beigefügt war, und die Einführung des sogenannten Antimodernisteneids von 1810. Die Stoßrichtung dieser kirchlichen Dokumente kommt darin überein, das Streben der Neuzeit nach Emanzipation und Selbstbestimmung zurückzuweisen. Ihr Grundprinzip, die subjekthafte Freiheit, wurde als Subjektivismus, Individualismus und Liberalismus scharf verurteilt und ihr Vernunftanspruch als Rationalismus kritisiert.

Nach einer ersten Abmilderung der antimodernistischen Frontstellung gegen liberale Grundrechte durch Papst Pius XII. in seiner berühmten Toleranzansprache von 1953, vollzog sich der eigentliche Durchbruch im Verhältnis der Kirche zur Moderne durch Papst Johannes XXIII., und zwar in seiner Enzyklika „Pacem in terris“ von 1963, wo lehramtlich erstmals allgemeine und unveräußerliche Menschenrechte formuliert wurden. Damit war die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae“ von 1965 vorbereitet. Erst in den Erklärungen zur Gewissens- und Religionsfreiheit hat die Kirche das Recht der Wahrheit an das Recht der Person zurückgebunden und damit vom alten

⁴ Vgl. *Pius VI.*: Breve „Quod Aliquantum“, 10.3.1791; *Arthur F. Utz/Birgitta v. Galen* (Hg.): Die Katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart, III (Originaltexte mit Übersetzung), Aachen 1976, 2652–2729 (= cap. XXVI).

⁵ Vgl. *Claus Arnold*: Kleine Geschichte des Modernismus, Freiburg 2007.

Grundsatz Abschied genommen, dass der Irrtum eigentlich gar keine gesellschaftliche Existenzberechtigung besitze.⁶

Gewiss lassen sich die Prozesse der fortschreitenden Entzweiung von katholischer Kirche und Moderne historisch wie sozialpsychologisch weit hin erklären. Einerseits war die katholische Kirche tief in die Feudalstrukturen des Ancien Régime verstrickt und interpretierte folglich den Umsturz in Frankreich unmittelbar als drohenden Verlust ihrer gesellschaftlich-politischen Selbstverortung. In dieser Lesart provozierte die revolutionäre Durchsetzung moderner Freiheitsrechte den Streit um die *libertas ecclesiae*, der als Konflikt um die Freiheit der Kirche vom Staat geführt wurde. Damit aber wurde das eigentliche religionspolitische Thema der Moderne – die geistige Auseinandersetzung um die Anerkennung von Toleranz und Religionsfreiheit – dramatisch überlagert und führte auf Seiten der katholischen Kirche zu den genannten Blockaden, sich überhaupt auf die Errungenschaften der neuen Freiheit einzulassen. Andererseits gebärdete sich die Aufklärung, insbesondere die französische, antiklerikal, laizistisch und atheistisch. Diese Geisteshaltung eskalierte in der Französischen Revolution, die nun tatsächlich, wie der gewiss unverdächtige Historiker Jürgen Osterhammel formuliert, zu einem „Generalangriff auf die Religion“ wurde. Verstrickt in die, mit Osterhammel gesprochen, „französische Sonderentwicklung“ blieb der katholischen Kirche tragischerweise verborgen, dass die Amerikanische Revolution, die ja nur einige Jahre zuvor stattgefunden hatte, keineswegs durch Kirchenfeindlichkeit und staatlich verordneten Atheismus gekennzeichnet war.⁷ Hier wäre zu lernen gewesen, dass der Durchbruch des modernen Freiheitsbewusstseins nicht notwendigerweise eine revolutionäre Wendung gegen „Religion an sich“ nach sich ziehen musste. Auch blieb dem gegenreformatorisch und damit konfessionalistisch verengten Blick der katholischen Kirche auf Deutschland weithin verborgen, dass hier die Aufklärung über weite Strecken hinweg ausgesprochen religionsaffin war. So waren in der ersten Phase der Rezeption der Philosophie Kants katholische Theologen an führender Stelle beteiligt.⁸ Im Umfeld des katholischen Theologen Johann Michael Sailer etablierte sich gar eine eigene katholische Aufklärungstradition, die sich in differenzierter Weise an den verschiedenen Diskurskonstellationen des Deutschen

⁶ Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde: Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt (Schriften zu Staat – Gesellschaft – Kirche, 3), Freiburg u. a. 1990.

⁷ Jürgen Osterhammel: Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, München 4. durchges. Aufl. 2010, 1244; vgl. 1239–1278.

⁸ Vgl. Norbert Fischer (Hg.): Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte 8), Freiburg u. a. 2005.

Idealismus beteiligte.⁹ Gleichwohl! Neuaufbrüche wie diese gerieten allesamt in den antimodernistischen Strudel einer fortschreitenden Entzweiung von neuzeitlichem Freiheitsbewusstsein und Katholizismus. Vermittlungstheologische, modernitätsaffine Ansätze katholischer Theologie – Namen wie Georg Hermes, Johann Sebastian Drey, Johann Evangelist Kuhn, Franz Anton Staudenmaier oder Anton Günther sollten wenigstens genannt werden – wurden zum Opfer lehramtlicher Indizierung und Verurteilung.

Die Tragik der römisch-katholischen Kirche, so kann das Fazit nur lauten, bestand darin, sich der Aufgabe weithin entzogen zu haben, die Herausforderungen der Moderne in einem Prozess geistig-konstruktiver Auseinandersetzung anzunehmen. Befangen in einer restaurativen Mentalität, die sich gegen die neuzeitliche Freiheitsgeschichte defensiv-apologetisch verschlossen hat, war die Kirche nicht in der Lage, die selbstverschuldete Fremdheit einer weltlos gewordenen Kirche zu überwinden. Die Marginalisierung, wenn nicht gar Unterdrückung explizit moderner Theologen und die hartnäckige Weigerung, der wissenschaftlichen Theologie die zur ihrem Geschäft nötige akademische Freiheit zuzugestehen, führten außerdem dazu, dass die katholische Kirche bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts hinein keine genuin neuzeitlich theologischen Traditionen hat ausbilden können, um die Krisenerfahrungen der Moderne bewältigen zu können.¹⁰ Somit stellt sich die Frage, ob die katholische Kirche, im Gestus formaler Opposition verharrend, nicht sich und der Neuzeit selbst etwas schuldig geblieben ist. Das Evangelium der Freiheit wurde ortlos im epochalen Ringen der Moderne um die Gestaltung freiheitlicher Verhältnisse. Indem sich die katholische Kirche weithin in eine antimoderne Gegenwelt zurückgezogen hat und sich die politischen und gesellschaftlichen, wissenschaftlichen und kulturellen Entwicklungen im Großen und Ganzen außerhalb der katholischen Kirche vollzogen haben, fand eine verhängnisvolle Entfremdung der Kirche von der wirklichen Geschichte statt. Jedenfalls hat sie, so das Urteil von Hermann Krings, „die Artikulierung und Entfaltung der neuzeitlichen Freiheitsidee [...] weitgehend dem Raum außerhalb der Kirche überlassen“ und sich somit einer Mitverantwortung für den faktischen Verlauf der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte entzogen. Daher scheint es „nicht ausgemacht zu sein, ob – cum grano salis – die Welt die Kirche, oder die Kirche die Welt abgewiesen hat“.¹¹

⁹ Vgl. *Georg Schwaiger/Paul Mai* (Hg.): *Johann Michael Sailer und seine Zeit* (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 16), Regensburg 1982.

¹⁰ Zu dieser These vgl. *Peter Eicher*: *Neuzeitliche Theologien*, A. Die katholische Theologie, *NHthG2* 4 (1991), 7–47.

¹¹ *Hermann Krings*: *Der Preis der Freiheit; ders.: System und Freiheit*. Gesammelte Aufsätze (Reihe Praktische Philosophie, 12), Freiburg u. a. 1980, 209–230, hier: 214. 218.

2. Christliche Freiheit: Eine katholische Spurensuche

Die Periode relativer Geschlossenheit „um 1800“ ist durch einschneidende Transformationen gekennzeichnet, die sich auf nahezu allen Feldern der Kultur, Philosophie, Politik und Ökonomie vollzogen. Als Formations-epoche der Moderne dürfte sie in der Tat das historische Bewusstsein einschneidender prägen als die Epochenschwelle im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Kulturell, philosophisch und politisch verdichtet sich in dieser geistesgeschichtlich einzigartigen Konstellation auf epochale Weise das neuzeitliche Freiheitsbewusstsein. Dabei müssen wir den philosophischen Freiheitsdiskurs, der in den Vernunftkritiken Kants und den hochdifferenzierten Systementwürfen des Deutschen Idealismus geführt wird, als theoretische Verarbeitung jener praktischen Freiheitserfahrungen deuten, die in dieser Sattelzeit der Neuzeit gemacht wurden.¹² Allerdings verdeckt der fokussierte Blick auf die Moderne allzu leicht den neuzeitlichen Weg der Freiheit vor „1800“, oder er lässt die Entwicklung des Freiheitsgedankens bis Kant lediglich als Vorgeschichte erscheinen. Eine solche Interpretationsperspektive unterschätzt indes den Beitrag des Freiheitsdenkens im Übergang vom Spätmittelalter zum Humanismus und zur Reformation für das neuzeitliche Freiheitsbewusstsein und ignoriert überdies epochale Freiheitsdiskurse, die in der frühen Neuzeit stattfanden.

Ich meine das – freiheitstheoretisch gesehen – epochale Ereignis, dass Martin Luther mit einer Entschlossenheit, die tragischerweise zur Kirchenspaltung führen sollte, das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens in den Mittelpunkt aller theologischen und praktischen Glaubensvollzüge des Christenmenschen stellte.¹³ Dessen Freiheit besteht, so Luthers Grundeinsicht,¹⁴ darin, im Glauben von der Last befreit zu sein, sein Heil durch Werke sichern zu müssen. Er

¹² Vgl. *Georg Essen/Christian Danz* (Hg.): Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit – Atheismusstreit – Theismusstreit, Darmstadt 2012.

¹³ „Erst mit Luther“, heißt es bei Hegel, „begann die Freiheit des Geistes [...]“. Und erst bei Luther sei das „Prinzip der christlichen Freiheit erst aufgestellt und zum Bewusstsein, zum wahrhaften Bewusstsein gebracht worden. Es ist damit ein Ort in das Innerste des Menschen gesetzt worden, auf den es allein ankommt, in dem er nur bei sich und bei Gott ist; und bei Gott ist er nur als er selbst, im Gewissen soll er zu Hause sein bei sich“. Das sich hier artikulierende Pathos sollte die Wirkungsgeschichte in der Moderne weithin bestimmen! *G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III* (Werke 20), Frankfurt a. M. 1986, 50. 52; vgl. ebd., 49–57.

¹⁴ Vgl. *Martin Luther: Von der Freiheit eines Christenmenschen*. Studienausgabe, Stuttgart 2011.

darf frei sein von der Angst um sich selbst und frei von der Knechtschaft unter Gesetzen. Luther begreift, mit anderen Worten, Freiheit nicht primär und zu allererst vom kategorischen Imperativ des sittlich gebundenen Willens, sondern vom kategorischen Indikativ der Gnade her.¹⁵ In allem aber gilt für Luther, dass Freiheit allein durch das Evangelium möglich ist, eben weil der Mensch unfähig ist, sich kraft eigener Entscheidung in das gerecht machende Verhältnis zu Gott zu versetzen. Noch die Zustimmung zur Gnade und das Mitwirken an ihr ist Geschehen der Gnade selbst. Wenn der Begriff „christliche Freiheit“ einen Sinn macht, dann ist er hier zu suchen! Christliche Freiheit ist die „durch Gottes geschichtliche Selbstbestimmung für die Menschen zuvorkommend bestimmte und aus ihr Kraft des Geistes sich selbst bestimmende menschlich-geschöpfliche Freiheit, konstituiert also durch die Gegenwart seiner unbedingt bejahenden Liebe, die zugleich Verheißung ihrer Treue, Vergebung der Sünde und Befreiung aus der Sündenmacht ist“.¹⁶

Nun führt allerdings Luthers Einsicht in die Selbstverschlossenheit des Sünders zu Konsequenzen, die nicht nur den Widerspruch des Konzils von Trient herausforderten, sondern zuvor bereits den Einspruch des Erasmus von Rotterdam. Im Horizont des Humanismus beheimatet, deckt dieser ein Verständnis der Freiheit auf, dem das Gottesverhältnis des Menschen in dem Sinne überantwortet wird, dass Freiheit Freiheit gegenüber Gott ist. Genau dies aber hat, wie wir sehen werden, Luther im Disput mit Erasmus, der diese Auffassung entschlossen verteidigte, bestritten.¹⁷

Doch zuvor ist es zum besseren Verständnis sinnvoll, die Position des Erasmus in ihrem größeren geistesgeschichtlichen und theologischen Kontext zu platzieren. In der Geschichte des Freiheitsdenkens betrat – allen voran Duns Scotus und, radikaler noch, Wilhelm von Ockham – der Nominalismus Neuland, der im Bezugsrahmen der spekulativen Gotteslehre die

¹⁵ Vgl. *Eberhard Jüngel*: Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit (Theologische Erörterungen IV), Tübingen 2000.

¹⁶ *Thomas Pröpper*: Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik; *ders.*: Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg u. a. 2001, 5–22, hier: 21. Zur Rechtfertigungslehre aus lutherischer Tradition vgl. *Eberhard Jüngel*: Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen 1998.

¹⁷ Vgl. *Erasmus v. Rotterdam*: De libero arbitrio. Diatribè sive collatio. Gespräch oder Unterredung über den freien Willen. Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen v. *Winfried Lesowsky*; *ders.*: Ausgewählte Schriften 4, hg. v. *Werner Welzig*, Darmstadt 1969, 1–195; *Martin Luther*: De servo arbitrio, hg. v. *Hans-Ulrich Delius* u. a.; *ders.*: Studienausgabe 3, hg. v. *Hans-Ulrich Delius*, Berlin 1983, 177–356.

den ganzen Kosmos umfassende und bestimmende Ordnung streng auf die Freiheit Gottes selbst zurückführt.¹⁸ Der Primat der göttlichen Freiheit gegenüber der kosmischen Ordnung besagt, dass die göttliche Freiheit die Ordnung, die sie bindet (*potentia ordinata*), selbst setzt (*potentia absoluta*). Die auf die Neuzeit vorausweisende Dimension liegt darin, dass hier ein Wille nicht lediglich als Wahlmöglichkeit innerhalb einer vorgegebenen Ordnung, sondern als der Ursprung der Ordnung gedacht wird. Damit ist, zumindest der Sache nach, Freiheit als Autonomie bestimmbar geworden: ihre Realisierung vollzieht sich nach einer Ordnung, die in eben diesem Handeln selbst generiert wird. Dieses Verständnis der Freiheit Gottes sollte nicht ohne Folgen bleiben für das Verstehen der menschlichen Freiheit. Der Wille ist nunmehr nicht mehr, wie noch bei Thomas von Aquin, als natürliches Strebevermögen begriffen, das durch die Vernunft das ihm vorgegebene Ziel erkennt, sondern als die Fähigkeit ursprünglicher Selbstbestimmung, die sich nicht nur durch eine Entscheidung über die Wahl der Mittel auszeichnet, sondern auch das letzte Ziel des Handelns frei wählt.

Mit Luthers Interpretation der Rechtfertigung des Sünders als eines Geschehens „allein aus Gnade“ wird der Mensch als ein an seiner eigenen Rechtfertigung aktiv Beteiligter ausgeschlossen. Zwar leugnet Luthers These vom *servum arbitrium* keineswegs die sittliche Verantwortung des Menschen und desgleichen nicht seine Entscheidungsfreiheit in der Sphäre des Weltlichen. Aber die Einsicht in die Ohnmacht des Willens im Blick auf das Heil verdrängt den Menschen aus seiner Subjektstellung im Gegenüber zu Gott. Jedenfalls findet die Ursprünglichkeit der Freiheit keine Beachtung. Das reformatorische *sola gratia* findet seine freiheitstheoretische Spitzenaussage in der Bestreitung des freien Willens!

Der Glutkern des Disputes zwischen Luther und Erasmus besteht in der Frage nach der Möglichkeit der Freiheit des menschlichen Willens in ihrer Bezogenheit auf Gott im Sinne des Unvertretbar-eigenen der Zustimmung. Während Luther dazu neigt, der menschlichen Freiheit diese Möglichkeit abzuspochen und damit allerdings das Moment der formalen Freiheit zu unterschlagen, hat Erasmus den Begriff des *liberum arbitrium* theologisch gewürdigt und zwar als die Kraft des menschlichen Willens,

¹⁸ Vgl. *Hermann Krings: Woher kommt die Moderne? Zur Vorgeschichte der neuzeitlichen Freiheitsidee bei Wilhelm von Ockham*, ZphF 41(1987), 3–15; vgl. ferner *Magnus Striet: Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie (ratio fidei 14)*, Regensburg 2003, 126–146; *Klaus Bannach: Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham. Problemgeschichtliche Voraussetzungen und Bedeutung*, Wiesbaden 1975; *Jürgen Goldstein: Nominalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham*, München 1998, 145–293.

sich dem, was zum Heil führt, zuwenden oder sich davon abwenden zu können. Auf dieser Linie bewegt sich auch das Konzil von Trient, wenn es angesichts der Verderbtheit der menschlichen Natur durch Sünde gleichwohl daran festhält, dass in den sündigen Menschen „der freie Wille (*liberum arbitrium*) keineswegs ausgelöscht worden“ sei (DH 1521). Für die katholische Kirche ist mithin das *liberum arbitrium* eine theologisch relevante Größe, weil durch seine Anerkennung „dem Menschen ja nicht nur das Wählenkönnen innerhalb der von der Sünde begrenzten Möglichkeiten oder innerhalb des von der Gnade [...] eröffneten Horizonts zugestanden“, sondern auch sein Sich-verhalten-Können zur Gnade gesichert wird. Das aber heißt: „Gerade aufgrund der Ursprünglichkeit seiner wählenden Freiheit bringt der Mensch durchaus ‚sein Eigenes‘ in das Gnaden- und Heilsgeschehen ein – kommt doch erst in des Menschen Zustimmung die Gnade Gottes zu ihrem Ziel: eben in dem Ja, das allein der Mensch selber sprechen und auch Gott ihm nicht abnehmen kann.“¹⁹

Dass hier die Unhintergebarkeit der menschlichen Freiheit im Rechtfertigungsgeschehen theologisch gewürdigt und festgehalten wird, hat mit Selbstrechtfertigung oder Werkgerechtigkeit nichts zu tun. Diese Aussage steht nicht im Widerspruch zu der Einsicht, dass Gottes freie Gnade durch nichts verdient, sondern stets nur *sola fide* empfangen werden kann. Sie steht auch nicht im Widerspruch zu der Bestimmung, dass die Freiheit aus der Macht der Sünde allererst befreit und in die Möglichkeit des Glaubens hinein freigesetzt werden muss. Es ist wahr, dass sich die Freiheit des Menschen vorgängig zu allem, was sie von sich aus tun kann, dem kategorischen Indikativ der ungeschuldeten Gnade Gottes verdankt. Was zur Geltung gebracht werden muss, ist allein die Einsicht, dass es Gott selbst ist, der die menschliche Freiheit beteiligt und beansprucht, wenn er sie in der Zuwendung seiner Liebe zu sich befreit.²⁰ Es ist, mit anderen Worten, der abgründige Gedanke, das Verhältnis von Gott und Mensch als das Kommerzium zwischen der freilassenden Freiheit Gottes und der freigelassenen Freiheit des Menschen zu bestimmen und zwar näherhin als Differenz-Einheit verschiedener, je ursprünglicher Freiheiten, auf den es hier ankommt!

Vor diesem Hintergrund ergeben sich zumindest aus katholischer Sicht Schwierigkeiten bei der Interpretation zentraler, näherhin freiheitstheore-

¹⁹ Thomas Pröpper: Theologische Anthropologie 2, Freiburg u. a. 2011, 1075.

²⁰ Das Konzil von Trient verurteilt im Rechtfertigungsdekret die Meinung, „der von Gott bewegte und erweckte freie Wille wirke durch seine Zustimmung zu der Erweckung und dem Ruf Gottes nichts dazu mit, sich auf den Empfang der Rechtfertigungsgnade zuzurüsten und vorzubereiten, und er könne nicht widersprechen, wenn er wollte, sondern tue wie etwas Lebloses überhaupt nichts und verhalte sich rein passiv“ (DH 1554).

tisch relevanter Passagen in der gemeinsamen Erklärung des Lutherischen Weltbundes und der katholischen Kirche zur Rechtfertigungslehre vom 31. Oktober 1999. Es ist hier meines Erachtens nicht zu erkennen, dass die gerade herausgehobene Zwischenbestimmung des formell Eigenen menschlicher Freiheit als unhintergebares Vollzugsmoment im Rechtfertigungsgeschehen hinreichend geklärt werden konnte. Einerseits wird von den „Katholiken“ gesagt, dass deren Verständnis, „dass der Mensch bei der Vorbereitung auf die Rechtfertigung und deren Annahme durch seine Zustimmung zu Gottes rechtfertigendem Handeln ‚mitwirke‘“, ein Akt „personaler Zustimmung“ sei. Wenn nun aber im selben Atemzug herausgestellt wird, dass diese menschliche Zustimmung „selbst eine Wirkung der Gnade und kein Tun des Menschen aus eigenen Kräften“ sei, dann ist, so meine ich, der Aspekt des formell Eigenen menschlicher Freiheit theologisch unterbestimmt. Das gleiche dürfte für die Auffassung der „Lutheraner“ über das *mere passive* gelten, durch das zwar ein „volles personales Beteiligtsein im Glauben“ nicht verneint werde. Es sei aber gleichwohl vom Wort Gottes selbst „gewirkt“. Das in der Wiedergabe beider Positionen verwendete semantische Feld „Wirkung“ bzw. „gewirkt“ führt zu einer freiheitstheoretisch unpräzisen Beschreibung des Freiheitsvollzugs, den es doch wohl ohne das Moment der Selbstursprünglichkeit nicht gibt. Zwar müssen wir – unbeschadet ihrer Unableitbarkeit – von dieser Selbstursprünglichkeit menschlicher Freiheit sagen, dass sie durch das zuvorkommende Gnadenwirken Gottes ermöglicht und getragen wird. Das hier verwendete „gewirkt“ unterstellt jedoch ein Kausalverhältnis, das die formale Unbedingtheit, die wir der menschlichen Freiheit zusprechen, unterläuft. Aus der Warte katholischer Theologie gesprochen kommt hier die formal unbedingte Freiheit und also das unvertretbar eigene Zustimmen respektive Einstimmen des Menschen als anthropologischer Kern der

²¹ Vgl. die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche vom 31. Oktober 1999. Siehe: www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_ge.html (Zugriff 7.10.2012; GE).

Die gleichen Vorbehalte richten sich gegen die phänomenologischen Annäherungen von *Eberhard Jüngel*. Auch hier überzeugen meines Erachtens die freiheitstheoretischen Implikationen nicht, mit denen er das *mere passive* als „Ausschluss des Tätigseins des Menschen“ bei der Rechtfertigung zu beschreiben versucht. Was beispielsweise soll eine „höchst lebendige, spontane und kreative Untätigkeit“ sein, wenn nicht bestimmt und begrifflich ausgewiesen wird, worin das unvertretbar Eigene dieser Vollzüge besteht, das zwar „untätig“, aber gleichwohl „spontan“ und „kreativ“ sein soll? Vgl. *Jüngel*, *Evangelium*, 155 A. 77.

Rechtfertigungslehre gnadentheologisch nicht zu ihrem Recht.²¹

Der abgründige Gedanke, von dem gerade die Rede war, hat in einer ganz bestimmten Fassung, nämlich als Frage nach dem Verhältnis von Gottes wirksamer Gnade und der menschlichen Freiheit, zu heftigen Konflikten und dramatischen Auseinandersetzungen innerhalb der katholischen Theologie geführt. Ich spiele auf das Ereignis des sogenannten Gnadenstreites an, der wohl zu Recht als die „größte dogmatische Kontroverse“ der Geschichte der katholischen Theologie in der Neuzeit gelten darf (Hubert Jedin). Es ist hier nicht der Ort, in gebührender Weise auf den historischen Verlauf des Gnadenstreites näher einzugehen, der mit Auseinandersetzungen zwischen Dominikanern und Jesuiten 1582 seinen Ausgang nahm. Der auf Seiten der Dominikaner federführende Bañez, ein Thomist, ergriff Partei für die Gnadenwirksamkeit Gottes. Sein Kontrahent auf jesuitischer Seite wiederum, Molina, entfaltete sein Gnadensystem vom Begriff der menschlichen Freiheit her. Im Gnadenstreit wird um die Denkbarekeit des katholischen Korrektivs des Tridentinums gegenüber dem reformatorischen *mere passive* gerungen. Auch steht die theologische Bedeutung des *liberum arbitrium* im Mittelpunkt und zwar als Frage nach der „soteriologischen Alternativmächtigkeit“ der menschlichen Freiheit: „die angesichts des einladenden Gnadenrufs immer noch zu Ja und Nein offene menschliche Freiheit, die, wenn sie der Gnade Gottes zustimmt, ihr doch so zustimmt, dass sie sich auch widersetzen könnte, sofern sie denn vielmehr dies wollte“²². Was im Getümmel des Streites und der gegenseitigen Verketzerungen nahezu unterging und was, grundlegender noch, im Rahmen der seinerzeit verfügbaren aristotelisch-metaphysischen Denkform auch nicht angemessen expliziert werden konnte,²³ war die Einsicht Molinas, dass die Frage nach der Möglichkeit einer menschlichen Freiheit auch gegenüber Gott eine theologisch legitime und notwendig zu stellende Frage ist. Molina beharrte jedenfalls auf der (auch für Gott) unhintergehbaren Unbedingtheit der Freiheit im Glaubensakt. Damit ist Luis de Molina wohl

²² Michael Greiner: Gottes wirksame Gnade und menschliche Freiheit. Wiederaufnahme eines verdrängten Schlüsselproblems. *Pröpper*, Anthropologie 2, 1351–1436, hier: 1352. Zur Position des Molina vgl. jetzt auch *Ken Perszyk* (Hg.): *Molinism. The Contemporary Debate*, Oxford 2011.

²³ Zur These, dass das Freiheitsdenken der Neuzeit zur Ausarbeitung einer theologischen Denkform verhilft, die der aristotelisch-metaphysischen Denkform überlegen ist, um das Verhältnis von Gnade und Freiheit angemessen zu explizieren, vgl. *Greiner*, Gnade, 1401–1436. Zum Ansatz einer Gnadenlehre als Theologie der Freiheit, die ihre philosophischen Voraussetzungen mit den Denkvorgaben des neuzeitlichen Freiheitsverständnisses vermittelt, vgl. *Pröpper*, Anthropologie 2, 1158–1520.

der erste katholische Theologe, der das neuzeitliche Bewusstsein von der formell unbedingten Freiheit innertheologisch zur Geltung gebracht hat. Kraft des formell freien Willens des Menschen sind die humanen Akte des Glaubens freie Handlungen!

Seit geraumer Zeit schon gilt, einst vom ehemaligen Ratsvorsitzenden der EKD, Bischof Huber, wortgewaltig inauguriert, die Redeweise von der „Kirche der Freiheit“ als theologische Selbstbeschreibung der Kirchen der Reformation und als deren Ortsbestimmung in der Moderne.²⁴ Es ist geradezu tragisch, dass die römisch-katholische Kirche sich als Folge des Modernitätsschocks „um 1800“ aus den Selbstverständigungsdiskursen des neuzeitlichen Freiheitsdenkens nahezu vollständig zurückgezogen hat. Sie scheint darüber offenbar vergessen oder verdrängt zu haben, dass es in der Neuzeit einen katholischen Freiheitsdiskurs sui generis gibt, den es als veritable Ressource zu erinnern und zu vergegenwärtigen gilt. Das theologisch motivierte Insistieren auf der Unbedingtheit der Freiheit im Gnadenstreit als das unvertretbar Eigene im Gegenüber zu Gott hätte ja durchaus die Möglichkeit eröffnet, sich konstruktiv auf den modernen Autonomiegedanken als Begriff individueller Selbstbestimmung einzulassen. Und mit einer Rückbesinnung auf die im Nominalismus greifbare Zurückführung von Ordnung auf Freiheit wäre die Chance gegeben, sich an dem modernen Ringen um ein angemessenes Verständnis von Rechtsordnungen und Institutionentheorien zu beteiligen.

In der bis in die jüngste Zeit allzu häufig inkriminierten Traditionslinie von Duns Scotus über den Nominalismus zum Humanismus und in der weithin vergessenen Traditionslinie vom Konzil von Trient zum Gnadenstreit liegt das theologische Potential beschlossen, auf das die katholische Kirche sich zu besinnen hat, um Kirche der Freiheit zu sein. Sie versucht ja beides zusammenzuhalten: Einerseits die geradezu fundamentale anthropologische Bedeutung der Rechtfertigungslehre und mit ihr die humane Relevanz der unerschöpflich zuvorkommenden Gnade Gottes, dessen absolute Guttheißung allein der menschlichen Freiheit Sinn verleihen kann. Die freimachende Gnade Gottes intendiert aber andererseits zugleich das unbedingte Sein-Sollen der menschlichen Freiheit. Gott ist Schöpfer einer Freiheit, die er in ihre eigene Autonomie hinein freilässt. Gott achtet die

²⁴ Vgl. Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, hg. vom *Kirchenamt der EKD*. Siehe: www.kirche-im-aufbruch.ekd.de/downloads/kirche-der-freiheit.pdf. Vgl. *Bischof Dr. Wolfgang Huber*: Evangelisch im 21. Jahrhundert. Eröffnungsvortrag für den Zukunftskongress der EKD, Wittenberg, 25. Januar 2007. Siehe: www.kirche-im-aufbruch.ekd.de/downloads/Hauptvortrag_Huber.pdf (Zugriff am 09.10.2012; G.E.).

menschliche Freiheit, die er für sich gewinnen will. Sie ist ja nicht nur der Grund für die Ansprechbarkeit des Menschen für Gott, sondern auch die Instanz der Antwortfähigkeit des Menschen im Gegenüber zu Gott.

Die römisch-katholische Kirche als Kirche der Freiheit: Ein so naheliegender Gedanke, wenn anders doch das Verhältnis Gottes zum Menschen nur als Freiheitsgeschehen adäquat gedacht werden kann. Naheliegend deshalb, weil dieser Grundgedanke doch nicht folgenlos bleiben kann für eine Kirche, die nichts anderes sein will als das Sakrament für die „innigste Vereinigung“ des Menschen mit Gott, wie es in der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums heißt (Lumen Gentium 1,1). Verlangt nicht in der Tat die Wahrheit des christlichen Glaubens eine Auslegung in Kategorien der Freiheit, wenn anders doch der zur Offenbarung freie Gott sich in der Geschichte als Liebe dem Menschen zugewandt hat? Zugleich aber ist dies, wie es scheint, ein ganz und gar abwegiger Gedanke.

3. *Die Autorität der Freiheit. Überlegungen zu einer Ekklesiologie im Horizont neuzeitlicher Freiheitsgeschichte*

Die gegenwärtige Krise der katholischen Kirche dürfte unter anderem auch ein Indiz dafür sein, dass sie die Prozesse der Moderne nicht bereits hinreichend verarbeitet hat. Das dürfte wesentlich mit der noch unzureichenden Bewältigung der neuzeitlichen Freiheitsthematik durch die katholische Theologie insgesamt zu tun haben.²⁵ So verfügen wir, aus dogmatischer Perspektive gesprochen, noch stets nicht über hinreichend valide theologische Rechtstheorien und Institutionenlehren, um das gesellschaftliche Gefüge der Kirche in einer Weise zu beschreiben, dass es als wirklichkeitserfülltes Zeichen der bleibenden Gegenwart Gottes und ineins damit eine Sozialgestalt unserer Zeit sein kann. Wie anders sollen wir denn erkennen können, dass in der Kirche zeichenhaft erkennbar wird, „dass der Geist Gottes, an dem wir durch Jesus Christus Anteil haben, der Welt nicht fremd bleibt, sondern in der Welt am Werk ist“²⁶?

Von welcher Welt aber ist in diesem Kontext zu sprechen? Der dramatische Wandel, dem religiöse Lebenswelten und deren Semantiken seit

²⁵ Vgl. beispielsweise *Johann Baptist Metz*: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1977, bes. 77–86, 120–135; *ders.*: Kirchliche Autorität im Anspruch der Freiheitsgeschichte; *ders.*, *Jürgen Moltmann*, *Willi Oelmüller*: Kirche im Prozess der Aufklärung. Aspekte einer neuen „politischen Theologie“ (Gesellschaft und Theologie 1), München 1970, 53–90.

²⁶ *Walter Kasper*: Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I (WKGS 11), Freiburg u. a. 2008, 437.

dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts unterworfen sind, bleibt, wie wir inzwischen wissen, nicht ohne Folgen für die Frage nach der Sozialgestalt der Kirche. Beziehungsweise, um es mit den Worten von Ernst Troeltsch zu formulieren, bleibt sie nicht folgenlos für die Frage nach der „soziologischen Selbstgestaltung der christlichen Idee“ als Kirche.²⁷ Die Tatsache, auf die Troeltsch bereits Anfang des 20. Jahrhunderts aufmerksam machte, dass nämlich „die Selbstverständlichkeiten der modernen Lebensanschauung [...] mit denen der Kirche nicht mehr zusammen[fallen]“, hat Auswirkungen auf die Formen kirchlicher Identitätsbildung und prägt das Bewusstsein individueller Kirchenzugehörigkeit. Die spezifischen Modernitätserfahrungen, die wir gemeinhin unter den Begriff der Autonomisierung subsumieren, prägen das religiöse Bewusstsein auch in der Weise, dass sie die Bindung des Gewissens an Wahrheit ebenso bestimmen wie die Bindung des Individuums an Institutionen: „Der Zwang ist nicht mehr eine Bewahrung des Ganzen vor Einzelstörungen, sondern eine Vergewaltigung der wirklichen Lebensströmungen.“²⁸

Es lohnt, bei diesem Hinweis zu verweilen, um einen wenigstens kurzen Blick auf das dornige Problem der Autonomie zu werfen, das hier im Hintergrund steht. Die Vernunftkritiken Kants gelten zu Recht als die bis heute normative Selbstausslegung der Moderne,²⁹ sofern und weil in ihnen das neuzeitliche Freiheitsbewusstsein seine maßgebliche erkenntnistheoretische Grundlegung erfährt. Die Vernunftkritiken Kants zielen auf die Freisetzung einer autonomen, auf reine praktische Vernunft gegründeten Moral und erzwangen somit die Differenz von Glaube und Ethik. Dieser Schritt führte zu einer autonomen Begründung der Moral, deren Geltungssinn fortan nicht mehr religiös bestimmt, sondern freiheitstheoretisch, das aber heißt: autonom, fundiert wird. Unter Autonomie verstehen wir die Selbstbindung des vernünftigen Willens an das Sittengesetz, das die Frei-

²⁷ Ernst Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 3. Neudr. der Ausg. Tübingen 1922 (GW 1), Aalen 1977, 967.

²⁸ Ebd., 981.

²⁹ Vgl. Jürgen Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt a. M. 1988, 26–33; Herbert Schnädelbach: Kant – Der Philosoph der Moderne; ders.: Philosophie in der modernen Kultur (Vorträge und Abhandlungen 3), Frankfurt a. M. 2000, 28–42. Zu den nachstehenden Ausführungen zum Begriff der Autonomie vgl. vor allem Hermann Krings: System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze (Reihe: Praktische Philosophie 12), Freiburg u. a. 1980; Thomas Pröpper: Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozialthetischer Verpflichtung; ders.: Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg u. a. 2001, 57–71; ders.: Theologische Anthropologie 1, Freiburg u. a. 2011, 488–655 passim.

³⁰ Vgl. Hermann Krings antwortet Eberhard Simons: Freiheit als Chance. Kirche und Theologie unter dem Anspruch der Neuzeit, Düsseldorf 1972, 41; vgl. ebd., 24 f.

heit als ihren unbedingten Bestimmungsgrund gelten lässt.³⁰ Das allerdings bleibt nicht folgenlos für das Verständnis von Kirche und Glaube, sofern und weil der Autonomiebegriff auf grundsätzliche Weise das Verhältnis von Freiheit und Bindung bestimmt und folglich auch die Verhältnisse von Freiheit und Wahrheit, Freiheit und Macht sowie Freiheit und Institution.

Das als Autonomie bestimmte Verhältnis von Freiheit und Bindung hat – *erstens* – Folgen für den Begriff des Glaubens. Für den Glauben an Gott gilt, dass dieser Akt frei anerkannt und vom Menschen vernünftig verantwortet werden können muss. Es führt, um den hier artikulierten Autonomieanspruch vor möglichen Missverständnissen zu schützen, nicht weiter, an dieser Stelle Theonomie und Autonomie gegeneinander ausspielen zu wollen oder gar zu unterstellen, hier würde die Autonomie an die Stelle Gottes treten. „Autonomie heißt nämlich nicht, dass inhaltlich etwas anderes höhergestellt wird als Gott, sondern dass der Glaubensakt aufs höchste ernst genommen wird: Niemand und nichts kann dem Menschen die Verantwortung dafür abnehmen.“³¹ Denn Autonomie ist die Form, in der die Freiheit Gott bejaht; sie ist die Weise, wie sich die Annahme von Heil vollzieht. Allerdings berührt das Verhalten des Menschen Gott gegenüber keineswegs allein die Dimension der Wahl- oder Entscheidungsfreiheit. Es betrifft vielmehr das Wesen des Menschen in dem Sinne, wie Kierkegaard von Selbstwahl gesprochen hat und die auf jene Form sittlich gebundener Selbstbestimmung zielt, die seit Kant die Autonomie des Willens heißt. Soll, mit anderen Worten, der Glaube in seiner spezifisch menschlichen Dignität als möglich gedacht werden, ist Freiheit als sein unbedingter Grund anzusetzen.

Dass Institution und Autonomie korrelative Begriffe sind, hat – *zweitens* – Folgen für die Begründung und Legitimation von Macht.³² Modernem Freiheitsbewusstsein entspricht, dass nicht der Anspruch der Freiheit, wohl aber der Anspruch der Macht der Legitimation bedarf. Das Institut der Macht kann seinen Sinn allein darin haben, dass es die Bedingungen von Freiheit schafft und sichert, um das äußere Bestehen von individueller und politischer Freiheit zu ermöglichen. Also ist die Freiheit der Grund der Macht, und die Freiheit das zur Macht ursprünglich Ermächtigende. Denn die Freiheit ist der Ordnung vorgeordnet und jedwede Ordnung ist durch einen Akt der Freiheit zu begreifen. Folglich entstammen legitime Ordnungen einem Akt der Freiheit und sind eine durch Freiheit und in Freiheit gesetzte Ordnung. Allein die Herkunft der Macht aus der Freiheit schafft Frei-

³¹ Krings, Simon, 41 f.

³² Zum Folgenden vgl. Hermann Krings: Freiheit und Macht, PhJ 97 (1990), 1–14.

heitsordnungen.

Der so gefasste Begriff der Autonomie plausibilisiert abermals die Bemerkung Troeltschs, dass der Zwang äußerlicher Gewissensherrschaft in der Moderne nicht mehr als eine Bewahrung des Ganzen vor Einzelstörungen wahrgenommen wird, sondern als eine Vergewaltigung der wirklichen Lebensströmungen. Die Fokussierungen meiner Ausführungen zur Autonomieproblematik auf das Verhältnis von Freiheit und Bindung dokumentieren zugleich die kognitiven Dissonanzen, denen der kirchliche Autoritätsanspruch in der Moderne ausgesetzt ist. In Frage steht, ob die korrelative Bindung von Institution und Macht an Autonomie zusammenbestehen kann mit dem theologischen Selbstverständnis der katholischen Kirche. Gibt es, mit anderen Worten, eine genuin theologische Begründung dafür, dass die innere Ordnung der Kirche eine Ordnung der Freiheit zu sein hat? Und gibt es desgleichen genuin theologische Begründungsfiguren, um den für das katholische Amtsverständnis grundlegenden Begriff der *potestas*, der auf die mit einem Amt verbundene Rechtsgewalt zielt, freiheitstheoretisch zu reformulieren?

Immerhin verstehen wir unter der *potestas ecclesiastica*, der Kirchengewalt, „die von Jesus Christus den Aposteln übertragene und von diesen ihren Nachfolgern übermittelte Bevollmächtigung zur Verwirklichung der Sendung der Kirche“. ³³ Wenn folglich das Zweite Vatikanum die apostolische Vollmacht als Teilhabe an der Vollmacht Christi begreift (Lumen Gentium 19), ist die Ermächtigung zu dieser Amtsgewalt in der liebenden Freiheit Gottes beschlossen, der um der freilassenden Anerkennung menschlicher Freiheit willen Mensch wurde in Jesus Christus. Das wiederum bedeutet, dass die genuin neuzeitliche Frage nach dem „Woher“ der Macht ekklesiologisch in formaler Hinsicht nicht anders zu beantworten ist als bereits aufgezeigt. Die Antwort auf die theologische Frage nach der Letztbegründung der Kirchengewalt ist eine dialektische: Der Grund der Kirchengewalt ist die Freiheit Gottes. Die Freiheit Gottes ist das ursprünglich Ermächtigende der apostolischen Vollmacht. Anders gewendet: Die Freiheit der Liebe Gottes, wie sie in der Gestalt Jesu für uns Menschen und zu unserem Heil offenbar worden ist, ist der bleibende, dem kirchlichen Handeln schlechthin entzogene Grund aller Mächte und Gewalten, die es in dieser Kirche gibt.

Aus diesen Überlegungen lässt sich ein praktisches Grundgesetz erheben, dessen Befolgung über die Glaubwürdigkeit allen kirchlichen, auch institutionell vermittelnden Handelns entscheidet: Wie nämlich Gott selbst in der offenbarenden Zuwendung seiner Liebe die Menschen achtet und

³³ Winfried Aymans: Kirchengewalt: LThK³ 6 (1997), 10f, hier: 10.

anerkennt, wird sich jede Glaubensvermittlung der Kirche daran messen lassen müssen, ihrem Inhalt ebenfalls dadurch zu entsprechen, dass sie die Freiheit achtet und fördert, die sie für ihre Wahrheit gewinnen will. Dass der Inhalt des christlichen Glaubens und die Form seiner Mitteilung einander entsprechen, besagt ja nicht nur, dass die Teilhabe der Kirchengewalt an der Vollmacht Christi die Signatur der Freiheit trägt, sondern dass diese Freiheit selbst auch das Gericht über jede ihrem Inhalt nicht gemäße Gestalt ihrer Bezeugung ist.

Doch statt der Herkunft kirchlicher Macht aus freier göttlicher Ermächtigung zu trauen, lernen wir stattdessen viel über die Versuchungen einer angstbesetzten Verzweigung, der Wahrheit des christlichen Glaubens keine Überzeugungskraft oder aber der eigenen Überzeugung keine Wahrheit zuzutrauen. Was können wir, mit anderen Worten, lernen, wenn wir das offenbarungstheologische Grundaxiom, dass nämlich die Form der Vermittlung ihrem Inhalt entspricht, auf die Gestalt der Kirche applizieren? Doch wohl, unter anderem, die Einsicht, dass die Wahrheit die Freiheit derjenigen Menschen, die sie für sich gewinnen will, achtet und anerkennt. Wer dieses Axiom nicht beherzigt und also nicht der Autorität der Freiheit, sondern dem Wort der Autorität den Vorrang gibt, wird es schwer haben, sich in einer vom Freiheitsbewusstsein geprägten Welt Gehör zu schaffen.

Den Subtext dieser hitzigen Debatten bilden noch stets Überlegungen, die Ernst Troeltsch seinerzeit vorgetragen hatte. „Die Selbstverständlichkeiten der modernen Lebensanschauung“, so Troeltsch, „fallen mit denen der Kirche nicht mehr zusammen“. ³⁴ Denn die Bindung des individuellen Gewissens an Wahrheit ist in der Moderne spezifisch freiheitlichen Bedingungen unterstellt, die ihrerseits auch die Bindung subjekthafter Freiheit an Institutionen bestimmen. Diese historisch greifbare Entwicklung bleibt nicht ohne Folgen auf die kirchlichen Lebensvollzüge und lässt die Frage nach der Freiheit in der Kirche zu einem unabwendbaren Thema werden. Unabwendbar ist diese Frage, weil die Wirklichkeit des modernen Freiheitsbewusstseins zu spezifischen Reaktionsfiguren führt, wenn von der Gehorsampflicht gegenüber dem kirchlichen Amt die Rede ist. Der bereits eingangs zitierte Axel Honneth hat, wenn auch in einem anderen Kontext, von der „ungeheure[n] Sogwirkung des Autonomiegedankens“ gesprochen. Die Idee der individuellen Selbstbestimmung in seiner Verknüpfung mit auf Freiheit beruhenden gesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen ist ihm zufolge der normative Bezugspunkt des humanen Selbst- und Weltverständ-

³⁴ *Troeltsch*, Soziallehren, 981.

³⁵ *Honneth*, Recht, 36; vgl. ebd., 40. „Unter all den ethischen Werten, die in der modernen Gesellschaft zur Herrschaft gelangt sind und seither um Vormachtstellung konkurrie-

nisses in der Moderne.³⁵

Dass, in Anlehnung an Troeltsch formuliert, die kirchliche Kultur nicht mehr als Zwangskultur realisierbar ist, ist zunächst – und vorgängig zu normativen Thesen und theologischen Forderungen – eine deskriptive Aussage, eine Beschreibung jener Selbstverständlichkeit, mit der der katholische Christenmensch in der Moderne beheimatet ist. „In saeculo vivunt“, „sie leben in der Welt“, heißt es über die Laien in der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums. Ihnen sei der „weltliche Charakter ganz besonders zu eigen“. Mit den „einzelnen Verpflichtungen und Tätigkeiten in der Welt“ sei das Dasein der Laien „gleichsam verwoben“ (Lumen Gentium 31, 2). Die Tatsache, dass die Welt der Moderne der primäre Referenzhorizont katholischer Christenmenschen ist, begründet den rechtssoziologischen Befund, dass die Kultur der Transparenz, die die plurale Öffentlichkeit einfordert, sowie die liberale Rechtskultur, wie sie freiheitlich demokratischen Rechtsordnungen eigentümlich ist, das Freiheitsbewusstsein von Menschen in einem Maße prägt, dass sie es nicht sozusagen abstreifen und hinter sich lassen können, wenn sie den Binnenraum der Kirche betreten. Sie erwarten, dass ihnen in der Kirche dieselben Freiheitsrechte gewährt werden, die sie auch sonst in Anspruch nehmen: Gewissensfreiheit, Meinungsfreiheit, Toleranz, Partizipationsrechte, das selbstbestimmte Recht autonomer Lebensführung ...

Die kognitiven Dissonanzen, die sich in der Ortsbestimmung zeigen, Kirche in der Welt von heute zu sein, dürften kaum zu überschätzen sein. Zugleich aber kann sich die katholische Kirche selbst diesem Zuwachs an Freiheitsbewusstsein nicht entziehen. Wenn sie in der Erklärung zur Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanums das Recht der Wahrheit an das Recht der Person zurückbindet, dann bleibt die hier ausgesprochene Neubestimmung im Verhältnis von Wahrheit und Freiheit nicht ohne Auswirkungen auf die kirchliche Lebenspraxis. Der Verwirklichung der Freiheit nach außen in die Sphäre der weltlichen Rechtsordnung hinein korrespondiert die Verwirklichung der Freiheit nach innen in die kirchliche Lebenspraxis hinein. Der Satz ist vor Missverständnissen zu schützen! Das Wesen der Kirche wie ihre Sendung beruhen darauf, dass bestimmte Glaubensinhalte als wahr angenommen und festgehalten werden. Diesen Inhalten gegenüber kann es, sieht man vom Recht ab, sich von der Kirche zu trennen, keine

ren, war nur ein einziger dazu angetan, deren institutionelle Ordnung auch tatsächlich zu prägen: die Freiheit im Sinne der Autonomie des einzelnen.“ Ebd., 35.

³⁶ *Ernst-Wolfgang Böckenförde*: Die Bedeutung der Konzilerklärung über die Religionsfreiheit. Überlegungen 20 Jahre danach; *ders.*: Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt (Schriften zu Staat – Gesellschaft – Kirche 3), Freiburg u. a. 1990, 59–70, hier: 68–70.

Religionsfreiheit geben.³⁶ Aber wenn es im Evangelium von der Glaubenswahrheit heißt, dass sie den Menschen frei macht (Joh 8,31f), dann folgt daraus, dass der Akt der Zustimmung zu ihr ein Akt der Freiheit sein muss. Und desgleichen sind das Bleiben in der Wahrheit, die Treue zu ihr und der Gehorsam ihr gegenüber Freiheitsvollzüge. All dies folgt aus der ebenso ethisch wie theologisch relevanten Einsicht, dass die Wahrheit die Freiheit anerkennen muss, die sie für sich gewinnen will.

Erstaunlich genug ist die „rechtstheoretische Reflexion und die praktische Verwirklichung der Korrelation von Wahrheit, Freiheit und Gemeinschaft“ eine noch unbewältigte theologische Aufgabe.³⁷ Erst eine Ekklesiologie, die sich auf das neuzeitliche Freiheitsdenken ernsthaft einlässt, findet zu einer Denkform, die die innere Ordnung der Kirche als Ordnung der Freiheit begreift. Was aber hängt kirchlich wie menschlich gesehen an dieser Forderung und was folgt aus ihr?

Dass die Ordnung der Kirche eine Ordnung der Freiheit ist, ist zum einen eine Frage der Glaubwürdigkeit ihres Handelns wie ihrer Sozialgestalt. Sie betrifft „Strukturen der Beteiligung“, sofern und weil in allen Feldern des kirchlichen Lebens „die Beteiligung der Gläubigen ein Prüfstein für die Glaubwürdigkeit der Freiheitsbotschaft des Evangeliums“ ist. Diese Glaubwürdigkeit betrifft aber zugleich die in der Kirche herrschende Rechtskultur, sofern und weil sich die Anerkennung von Würde und Freiheit eines jedes Menschen daran zeigt, dass „Konflikte fair und mit gegenseitigem Respekt ausgetragen werden“.³⁸

Dass die Ordnung der Kirche eine Ordnung der Freiheit ist, ist zum anderen und vordringlicher noch eine Frage der Wahrheitsfähigkeit der Kirche. Das Wesen der Kirche besteht darin, das Sakrament der „innigsten Vereinigung“ des Menschen mit Gott zu sein. Ihre Sendung aber besteht darin, die Freiheitsbotschaft des Evangeliums zu verkünden. Wenn wir die „innigste Vereinigung“ von Gott und Mensch als Geschehen der Freiheit begreifen müssen, dann gehört es zum Wesen der Kirche wie zu ihrer Sendung, Kirche der Freiheit zu sein.

³⁷ So *Walter Kasper*: Freiheit VI. Kirche und Freiheit: StL7 2 (1986), 713–717, hier: 716.

³⁸ Vgl. Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch. Memorandum von Theologieprofessoren und -professorinnen zur Krise der katholischen Kirche, 4. Februar 2011. Siehe: www.memorandum-freiheit.de (Zugriff am 7.10.12; G.E.).