

seiner Buchanzeige: „Wie konnte es dazu kommen, daß protestantische Kirche, Theologie und einzelne Gemeinden in der Regel *nicht* auf der Seite der verfolgten Juden standen?“ Die Beiträge der verschiedenen Autoren (E. Bethge, M. Smid, K. Nowak, H. Freeden, J. H. Schjørring, F. W. Graf, J. C. Kaiser, H. U. Thamer, K. Meier) lassen jene Zeit und ihre Vorgeschichte lebendig werden, in der aus dem Land der Dichter und Denker das der Richter und Henker wurde; die Juden blieben ohne Solidarität und Beschirmung ihrer christlichen Mitmenschen, weil es da die zählebig-alten und scheinbar unüberwindbaren Antijudaismen gab und dazu Angst, Unsicherheit, Intrigen, Selbstbehauptungen, innerkirchliches Kompetenzgerangel, Sorgen um die „reine Lehre“, neue Verliebtheiten in Volkstum und Nation, Selbsterhaltungstrieb, offene und heimliche Sympathien mit den Nationalsozialisten und ihrem abstrusen Weltbild und ganz besonders jene Predigt von „Gesetz und Evangelium“, von „Altem und Neuem Bund“, von der „Kirche als dem Neuen Volk Gottes“, mit der die Volksfrömmigkeit im nazistischen Deutschland eh schon vertraut war.

Wäre also, wie Eberhard Bethge konstatiert, die „Judenfrage“ der Holocaust-Zeit im Grunde nichts anderes als die verkleidete „Christenfrage“? Ich glaube mehr und mehr, daß diese Erklärung nicht reicht. Eine „Christenfrage“ drängt weiter in die „Christusfrage“. Das antijudaistische So-Sein der Christen in Deutschland und darum ihr Abseitsbleiben und Wegsehen und Katzbuckeln und verlegenes Räuspern im Blick auf das namenlose Leiden ihrer jüdischen Geschwister war nur möglich, weil es in dieser Christenheit immer schon (und bis heute immer wieder) ein Denken, eine Volksfrömmigkeit, eine Verkündigung von einem „Christus absolutus et solus et universalis et dominans“ gibt, unter dessen Exklusivitätsansprüchen „Auschwitz“ vorprogrammiert ist. „Christus“ und das, was in der Geschichte einer „Ecclesia triumphans“ ideologisch aus dem Manne von Nazareth entstanden ist, sind *die* letzte Ursache für den Holocaust. Auf *diese* Einsicht laufen letztlich Darstellung und Argumentation dieses Buches hinaus.

Und wie weiter? Die Leser dieses Buches werden der genannten Einsicht standhalten und sich fragen müssen, ob wir christliche Theologie bzw. Christologie verantwortlich noch betreiben können, ohne ganz neu danach zu fragen, ob der „Holocaust“ nicht das entscheidende Signum Gottes sei, an dem Theologie über sich selbst zu befinden habe. Die rheinische Landessynode hat sich in ihrem Beschluß „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“ im Jahre 1980 zu dieser Notwendigkeit bekannt. Sie wurde und wird deshalb hart kritisiert. Mit dem hier angezeigten Buch wird denen, die zu dem genannten Beschluß und seinen Konsequenzen stehen, eine wichtige, kräftige Argumentationshilfe gegeben. Den Herausgebern und Autoren ist dafür sehr zu danken.

Köln

Paul Gerhard Aring

Walter Kasper, Wahrheit und Freiheit. Die „Erklärung über die Religionsfreiheit“ des II. Vatikanischen Konzils. Heidelberg (Carl Winter Universitätsverlag) 1988. (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, 1988/4). 41 S.

Die Declaratio de libertate religiosa des Vaticanum II gehört zu den umstrittensten und bemerkenswertesten Dokumenten des Konzils. In ihm konzentriert sich die Auseinandersetzung der Konzilsväter mit dem Projekt und dem Problem der Moderne in exemplarischer Weise. Daß die Erklärung zustande kam, ist sicher in erheblichem Umfang Kardinal Bea zuzuschreiben, dem seinerzeitigen Präfekten des Sekretariats für die Einheit der Christen. In der Konzilsdebatte zeigte sich schnell, daß dem Thema ein solches Gewicht zukam, daß es weder als Teil der Konstitution *De ecclesia* noch im Rahmen des Ökumenismus-Dekrets behandelt werden konnte. Der Anschluß des Katholizismus an den neuzeitlichen Menschenrechtsgedanken, sein Verhältnis zum religionsneutralen modernen Rechtsstaat und die Glaubwürdigkeit des katholischen Eintretens für die Kirchenfreiheit hingen in erheblichem Umfang davon ab, wie das Konzil

sich der Frage der Religionsfreiheit stellte. Es handelt sich um einen Text, der in jeder Untersuchung zum II. Vatikanischen Konzil eine herausragende Rolle spielen muß.

Die Konflikte und Krisen, die der Verabschiedung des Dokuments vorausgingen, bilden nicht das Hauptthema der vorliegenden Studie, die der damalige Tübinger katholische Dogmatiker und jetzige Bischof der Diözese Rottenburg-Stuttgart Walter Kasper vor der Heidelberger Akademie der Wissenschaften vorgetragen hat. Er wendet sich der *Declaratio de libertate religiosa* in systematischem Interesse zu. Zwei Fragestellungen überschneiden sich für ihn in diesem Dokument in exemplarischer Weise: die eine betrifft das Verhältnis von Kirche und moderner Gesellschaft, die andere das Verhältnis von Wahrheit und Freiheit. Der zweiten dieser Fragestellungen erkennt Kasper den Primat zu.

Er erläutert sie durch eine knappe historische Skizze, die sich auf die katholische Tradition beschränkt, weil – wie der Verfasser meint – „die protestantische Tradition nur in Nuancen der theologischen Begründungsstruktur von der katholischen Tradition verschieden ist, aber in der konkreten geschichtlichen Praxis mehr oder weniger parallel verläuft“ (S. 7). Das freilich ist eine zugleich kühne und wenig überzeugende These. Denn die Frage nach dem Verhältnis von Wahrheit und Freiheit spitzt sich noch immer darin zu, wie sich die Glaubenserkenntnis des einzelnen zur Autorität des kirchlichen Lehramts verhält. Daß Protestantismus und Katholizismus in dieser Frage über Jahrhunderte in den theologischen Begründungen wie in der kirchlichen Praxis unterschiedliche Wege gingen, kann kaum bestritten werden. Seit dem Übergang zum modernen paritätischen Staat gilt deshalb auch, daß die evangelischen Kirchen nicht nur (wie Kasper dies für den vorkonziliären Katholizismus durchaus einräumt) dann die Religionsfreiheit anerkennen, wenn sie sich selbst in einer Minoritätsposition befinden und deshalb auf diese Freiheit angewiesen sind.

Doch sieht man von der Problematik der Begründung ab, ist Kaspers Beschränkung auf die katholische Tradition pragmatisch natürlich durchaus vertretbar. In knappen Zügen schildert er, wie trotz des konstitutiven Zusammenhangs zwischen Wahrheit und Freiheit im Neuen Testament sich kirchliche Unduldsamkeit gegenüber abweichenden Glaubensüberzeugungen ausbilden konnte. Besonders bemüht er sich darum, die ablehnende Haltung des päpstlichen Lehramts gegenüber der neuzeitlichen Forderung nach Gewissens-, Meinungs- und Religionsfreiheit aus dem geschichtlichen Kontext verständlich zu machen. Die Anerkennung einer unveräußerlichen Menschenwürde seit der berühmten Weihnachtsansprache Pius XII. von 1942 erklärt er aus einer eigenständigen, von der neuzeitlichen Menschenrechtstradition unabhängigen theologischen Tradition von der Würde und den Rechten der menschlichen Person. Dafür kann er sich mit Gründen auf die spanischen Spätscholastiker – insbesondere Suarez und Vitoria – und die von ihnen inspirierten Stellungnahmen zur Kolonialpolitik gegenüber den lateinamerikanischen Völkern berufen. Dennoch mutet es eigentümlich wirklichkeitsfremd an, daß der Wandel in den päpstlichen Äußerungen zum Menschenrechtsgedanken während unseres Jahrhunderts so gar nicht mit dem Gewicht der neuzeitlichen Menschenrechtsentwicklung selbst in Zusammenhang gebracht wird.

In der Konzilsaula des II. Vaticanum setzte sich, wie Kasper eindrücklich zeigt, der Gedanke der Religionsfreiheit in dem Augenblick durch, in dem er als Verfassungsproblem definiert wurde. Die endgültige Überschrift der Erklärung unterstreicht dies. Sie heißt: *De iure personae et communitatum ad libertatem sociale et civilem in re religiosa*. Die vom Staat zu gewährleistende Religionsfreiheit ist das Thema. Kasper unterstreicht nachdrücklich, daß die Erklärung sich nicht auf die Meinungs- und Lehrfreiheit in der Kirche bezieht, und sieht geradezu ein Verdienst der Erklärung darin, daß sie zwischen der „moralischen und theologischen Ordnung einerseits und der juristischen und politischen Ordnung andererseits unterscheidet“ (S. 22). Das, so fügt er hinzu, sei die Form, in der sich die katholische Kirche die neuzeitliche Unterscheidung von Moralität und Legalität zu eigen mache. Als historische Interpretation der Konzilsklärung mag das korrekt sein; doch erstaunlich ist, daß der Systematiker Kasper nicht auf das ungelöste ekklesiologische Problem eingeht, welches die katholische Kirche sich damit einhandelt, daß sie ad extra eine Freiheit fordert, die sie ad intra als illegitim betrachtet.

Die Auseinandersetzungen in der katholischen Kirche, die zuletzt zusammenfassend in der „Kölner Erklärung“ vom Januar 1989 dargestellt worden sind, illustrieren dieses, von Kasper beiseitegeschobene Problem.

Die systematische Begründung der Religionsfreiheit hat nach Kaspers Darstellung zwei Seiten. Die ontologische Begründung liegt in der wechselseitigen Voraussetzung von Wahrheit und Freiheit; diese Begründung ist vom Konzil in einer Form durchgeführt worden, die das Interesse der Tradition an der objektiven Wahrheit mit dem neuzeitlichen Interesse an subjektiver Freiheit in zugleich kritischer und konstruktiver Weise vermittelt. Die theologische Begründung dagegen, die das Konzil gibt, vermag nach Kaspers Urteil nicht zu überzeugen. Sie verfährt deduktiv; die Stellung der von ihr verwandten biblischen Argumentation ist ungeklärt. Theologisch begründbar wäre die Religionsfreiheit nur in einer umfassenden Lehre von der christlichen Freiheit, die das Konzil aber nicht vorgelegt hat. Dies – so wird der protestantische Leser hinzufügen – geschah vielleicht auch deshalb nicht, weil eine umfassende Lehre von der christlichen Freiheit die Frage nach der Freiheit in der Kirche nicht aussparen kann.

Kaspers zusammenfassendes Urteil heißt, es sei dem Konzil gelungen, die Identität der Tradition gerade dadurch zu bewahren, daß es diese „auf eine neuzeitliche Tonart umgestimmt hat“ (S. 37). Angesichts dieses Urteils drängt sich freilich die Frage auf, ob sich wirklich darin die Vision erschöpfte, um deretwillen Johannes XXIII. das Konzil einberief.

Heidelberg

Wolfgang Huber

Notizen

Bernd Jaspert / Carl Heinz Ratschow / Paul Tillich, Ein Leben für die Religion. 85 S., Verlag Evangelischer Presseverband, Kassel 1987.

Heft 32¹ von DIDASKALIA, Schriftenreihe der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, Hg. Erhard Giesler und Johannes Beisheim.

Der schmale Band vereinigt zwei Vorträge, die aus Anlaß von Tillichs hundertstem Geburtstag im Jahre 1986 gehalten wurden. Jaspert stellt Tillichs Lebenswerk in der Einheit von Leben und Denken als einen Weg auf der Grenze dar, die Theologie und Philosophie, Kirche und Gesellschaft, Kunst und Wissenschaft, Glaube und Politik verbindet und trennt. Ratschow stellt das ‚Protestantische Prinzip‘ in Tillichs Sicht in die Mitte seiner Ausführungen, die dann auf Tillichs religiösen Atheismus verweisen, der jenseits des verlorenen gegenständlichen Gottes den ungegenständlichen Gott wahrnimmt, der Menschen unbedingt trifft. Für Jaspert steht Tillichs Wiederentdeckung der Religion in der säkularen Welt als Gegenrede zu Bonhoeffers Nicht-Religiöser Interpretation des Evangeliums im Mittelpunkt, während Ratschow nicht nur den atheistischen Theismus, sondern auch konkrete Religionskritik im Rahmen protestantischer Kritik bei Tillich anspricht. Beide Vorträge dokumentieren die Kompetenz ihrer Autoren und eignen sich vor allem als einführende Information zu Tillichs Lebenswerk.

Bonn

Hermann Dembowski

Eckehart Lorenz, Kirchliche Reaktionen auf die Arbeiterbewegung in Mannheim 1890–1933. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte der Evangelischen Landeskirche in Baden (= Sonderveröffentlichungen des Stadtarchivs Mannheim, Nr. 11). Jan Thorbecke Verlag, Sigmaringen 1987. 328 S.

Vor allem Bestände des Landeskirchlichen Archivs in Karlsruhe und Periodika, auch Zeitzeugen, bilden die Grundlage dieser Freiburger Theol. Dissertation von 1977, die