

„Deutschland-Konferenz der EG“ unter Bischof Johann Jakob Escher gegründet wurde, womit die EG als organisierte Religionsgemeinschaft in Deutschland entstand. 1866 gab es in Deutschland und der Schweiz 14 Prediger, 123 Predigtstätten, 3.015 Gemeindeglieder und 20 Sonntagsschulen mit 1.299 Kindern (140). Die Reaktion der evangelischen Landeskirchen und ihrer Pfarrer reichte von anfänglichem Zuspruch und gelegentlicher Einräumung von Kirche und Kanzel bis zur Diffamierung und zum Verbot, was mit Anzeigen, Polizeiaktionen, Verhaftungen und Landesverweisen verbunden sein konnte. Dennoch erschien seit 1863 der „Evangelische Botschafter“ der EG, der 1876 eine wöchentliche Auflage von 20.000 Exemplaren erreichte; 1877 wurde das Predigerseminar der EG in Reutlingen eröffnet; seit 1900 gab es, neben der 1879 verselbständigten Schweiz-Konferenz, statt der einen Deutschland-Konferenz bereits zwei Konferenzen für Norddeutschland und Süddeutschland, bevor 1932 eine Teilung der Norddeutschen in die Ostdeutsche und Westdeutsche Konferenz erfolgte. Auch Krankenhäuser, Altenheime, Jugend- und Freizeiteinrichtungen wurden errichtet.

Leider geht S. kaum auf die EG in der Zeit des Nationalsozialismus zwischen 1933 und 1945 ein. Hier muß man sich an den Teil „Die EG im Nachkriegsdeutschland 1945 bis 1961“ halten, in dem von der Entnazifizierung und in diesem Zusammenhang von der NS-Parteimitgliedschaft einzelner EG-Pastoren die Rede ist. Zum damaligen Direktor der Diakonissenanstalt Bethesda der EG in Wuppertal, NSDAP-Mitglied seit 1934, heißt es in diesem Zusammenhang: „Auch hier entsteht aus heutiger Sicht der Eindruck, daß selbst dort, wo die Identität des kirchlichen Werkes infragegestellt wurde und ein bekennnisthafter Widerstand am Platze gewesen wäre wie auch theologisch hätte begründet werden können, eine Politik des stillschweigenden Zurückweichens und Anpassens – auch um der Vorteile willen – betrieben wurde“ (206f.). Außerdem findet sich in diesem, der Nachkriegszeit gewidmeten Teil ein Exkurs („Exkurs 3“) über „Die Jugendarbeit der EG im Dritten Reich“ (265–274). Sehr viel erfährt der Leser hingegen über die EG im Westdeutschland der Nachkriegszeit, über die Beteiligung der EG an kirchlichen und freikirchlichen Hilfswerken und über die auch aus Zeitungsbeiträgen der letzten Jahre bekannte „Dollar-Veredelungsaktion“, über die Ju-

gendarbeit und den „evangelistischen Aufbruch“ (285) der fünfziger Jahre sowie – unter dem Titel „Identitätsfindung der Ostdeutschen Konferenz der EG im atheistischen Staat“ (294–325) – über die EG in der Sowjetischen Besatzungszone bzw. in der DDR. Hervorzuheben sind der wertvolle Dokumentenanhang und das eindrucksvolle Bildmaterial.

Die engagiert geschriebene und sehr informative Arbeit weist Mängel auf, die auf handwerklichem Feld und im allgemeingeschichtlichen Bereich liegen. Das beginnt mit den drei „Exkursen“, die, wie im Falle von „Exkurs 3“, die Gliederung stören. Die von S. angenommene Kontinuität zwischen der Entkirchlichung und Entchristlichung im Frankreich von 1792 und der Trennung von Staat und Kirche im Frankreich von 1905 (56, Anm. 96) bestand nicht. Eine „gezielte deutsche Besiedlungspolitik einzelner Kurfürsten“ (58) gab es nur in der Vermutung der Verfasserin, die als Beleg lediglich die hannoversch-britische Personalunion von 1714 anführt. Auch war der britische König in Nordamerika nicht „Kolonialherr“ (58, Anm. 107), nicht einmal in einer Kronkolonie wie Virginia und noch weniger in den Privatkolonien britischer Adelsfamilien wie Maryland oder Pennsylvania. Der zu 1734 genannte „deutsche Baron von Reck“ (61) wird nicht identifiziert und erscheint auch nicht im Personenregister. Zum Deutschen Bund gehörten 1850 nicht „28 Kleinstaaten, die relativ souverän blieben“ (113), sondern – nach dem Übergang von Hohenzollern-Hechingen und Hohenzollern-Sigmaringen an Preußen 1849 – 34 (33) monarchische Staaten und vier Freie Städte, darunter die beiden Großmächte Österreich und Preußen. S. verwechselt (114) die Verfassung des Deutschen Reiches (Paulskirchenverfassung) vom 28. März 1849 und die (oktrozierte) preußische Verfassung vom 5. Dezember 1848 (diese, nicht die Reichsverfassung, wurde „revidiert“ durch die preußische Verfassung vom 31. Januar 1850). Zwei Karl Marx-Zitate (118, Anm. 357) bleiben ohne Nachweis.

Köln

Harm Kluiting

*Fritsch, Friedemann: Communicatio idiomatum. Zur Bedeutung einer christologischen Bestimmung für das Denken Johann Georg Hamanns (= Theologische Bibliothek Töpelmann 89). Berlin/New York (Walter de Gruyter) 1999, 337 S., geb., ISBN 3-11-016238-5.*



Man muss die theologische Affinität Oswald Bayers zu Johann Georg Hamann nicht teilen, um die Dissertation seines Schülers Friedemann Fritsch (= F.) mit Gewinn und Genuss zu lesen. F. ist es gelungen, eine Grundfigur Hamannschen Denkens genetisch aus seinem Werk zu entwickeln und systematisch zu entfalten – und die Ergebnisse seiner Untersuchungen in einer klaren Sprache zu präsentieren. Er macht sich dabei die Re-Konstruktion, der Hamann seine eigene Entwicklung unterzieht, zunutze: Den Angelpunkt seiner Themenstellung gewinnt er aus dem berühmten Londoner Erlebnis Hamanns, das von diesem als umstürzende Lebenswende, als Hinwendung zu Gott als „Schriftsteller“ der Bibel wie des eigenen Lebens verstanden wird; entsprechend dient der erste Teil des Werkes der Erhebung der Zentralstellung der Kategorie der *communicatio idiomatum* in den nicht zur Veröffentlichung bestimmten Londoner Schriften Hamanns; allerdings wird dabei schon in der Grundlegung deutlich, dass nicht immer im strengen Sinne an die mit diesem Begriff traditionellerweise verbundene christologische Speziallehre gedacht ist, sondern oft schlicht an die Inkarnation insgesamt. Im zweiten Teil wird dann nach dieser quasi fundamentaltheologischen Grundlegung aufgewiesen, wie eben dieser christologische Gedanke immer wieder in Hamanns Theologie und Weltdeutung zum Tragen kommt.

Die christologische Dimension des Londoner Konversionserlebnisses macht F. an der Selbsterniedrigung Gottes fest, die sich in der Offenbarung in Gestalt der menschlichen Sprache analog zum Kreuzesgeschehen äußert und letztlich in beiden Ereignissen den Menschen auf Gott bezieht, indem Gott sich ganz in die Menschlichkeit hineinbegibt und gerade darin ganz sich selbst entspricht. Die Pointe dieses Gedankens bei Hamann ist nun aber, dass macht F.s eindringliche Deutung klar, dass eben dieses Ineinander von Akkommodation und Kondsistenz (s. hierzu 15) den Schlüssel zum Verständnis von Gottes Reden und Handeln überhaupt darstellt, und damit auch zum Verständnis von Geschichte und Schöpfung insgesamt. Indem sich in ihnen die inkarnatorische Grundstruktur der „Herunterlassung“ Gottes bekundet, werden sie als Bilder des Christusgeschehens lesbar, in denen Gott selbst in Erscheinung tritt. Und da die Erlösung Ziel und Erfüllung erst in der Annahme durch den Glauben, auf der „Schaubühne“ der Seele, findet, macht F.

deutlich, wie das bei Hamann oft so irritierende komplexe Ineinander von Gott, Kosmos und Individuum theologisch sinnvoll aufzuschlüsseln ist.

Welche Folgen diese inkarnatorische Zentrierung allen Denkens im Einzelnen hat, zeigt der zweite Teil der Arbeit, der in einem darstellerischen Kunstgriff Kapitel für Kapitel jeweils eine Schrift Hamanns für einen bestimmten Themenkomplex auswertet und die jeweilige Bedeutung der Idiomenkommunikation hierfür deutlich macht. F. unterscheidet im Zusammenhang von Hamanns Stellungnahmen zum Spinozastreit ein pantheistisches Moment: „Alles ist göttlich“ (was nicht ontologisch identifizierend gemeint ist, sondern als Wirkpräsenz Gottes in der Welt) und ein (ebenfalls relational, nicht identifizierend verstandenes) anthropozentrisches Moment: „alles ist menschlich“; den Ermöglichungsgrund für das paradoxe Nebeneinander dieser Sätze sieht Hamann nun im strengen Sinne in der Analogie zur *communicatio idiomatum*. Mit dieser doppelten Beschreibung aller Wirklichkeit wird dann in der Tat nicht allein das Feld von Theologie und Ethik christologisch lesbar, sondern auch die gesamte Natur wird zum „Text“, der im Blick auf Sünde und Erlösung entschlüsselt ist. Gleiches gilt, wie F. an Hamanns Deutung des Penelope-Mythos zeigt, auch für alle menschlichen Kulturprodukte, einschließlich der vorchristlichen, die durch ihren Hinweis auf Christus geradezu prophetische Qualität gewinnen. Und es ist nicht das geringste Verdienst von F., im Rahmen seiner Darstellung auch der berühmten Kritik Hamanns an Kant ihre systematische Verankerung zu geben, da Hamann sie wiederum mit einer Idiomenkommunikation, nämlich der zwischen Anschauung und Begriff im Medium der aller philosophischen Kritik vorausliegenden Sprache, begründet.

Die Darlegungen zu diesen und vielen anderen Themen (Wirklichkeit, Geschichtlichkeit, Rechtstheorie, Geschlechtlichkeit) bietet F. im Wechsel zwischen Hamann-Zitat und -Paraphrase einerseits und distanzierter Analyse – bis hin zur vorsichtigen kritischen theologischen Wertung – andererseits; dieses Verfahren, das die Argumentationen überprüfbar macht und zugleich die hinter ihnen stehende Mühe der Übersetzungsleistung erkennen lässt, steigert sich gelegentlich zur kommentierenden Einzellexegese. Neben den erwähnten und weiteren aktuellen Streitigkeiten kommen immer wieder auch theologiegeschichtliche Hintergrundinfor-



mationen – fernere zu Nikolaus von Kues, Giordano Bruno oder Luther, nähere zu Hamanns Königsberger Lehrer Martin Knutzen – zur Sprache. Wenn man sich hier als Kirchenhistoriker gelegentlich deutlichere Konkretion gewünscht hätte, genügt dies Verfahren doch ohne Zweifel, dem Bekenntnis zur exzeptionellen Stellung Hamanns in der Theologiegeschichte (6) Kontur und nötige Relativierung zu verleihen.

Der Anlage entsprechend, ist der Gewinn dieser glänzend disponierten Arbeit daher ein doppelter: Theologiegeschichtlich wird noch einmal nachdrücklich der Facettenreichtum des ausgehenden 18. Jh.s deutlich. Hier hat Hamann, auch wenn man das von ihm pointierte Gegenüber zu Kant für Selbstüberhöhung oder -überschätzung halten mag, eine originelle und – man denke an Herder (s. 174–181) – einflussreiche Stimme. Und angesichts der Deutlichkeit, mit der ein christologischer Kerngedanke in den Mittelpunkt seines Systems gerückt wird, kann und muss er Anreger und auch Gesprächspartner für die heutige Theologie bleiben. Er bleibt freilich auch ein Autor, dessen Oeuvre dem heutigen Leser nicht ohne weiteres zugänglich ist. Um ihn zu erschließen, braucht man klare und präzise Analysen. Eine solche hat F. vorgelegt.

Jena

Volker Leppin

*Altermatt, Urs: Katholizismus und Antisemitismus. Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen. Zur Kulturgeschichte der Schweiz 1918–1945, Frauenfeld, Stuttgart, Wien (Verlag Huber) 1999, 414 S., ISBN 3-7193-1160-0.*

Urs Altermatt (= A.), Zeithistoriker in Freiburg/Schweiz, der schon mit anderen gewichtigen Arbeiten zum Schweizer Katholizismus hervorgetreten ist, versucht, in dieser mentalitätsgeschichtlichen Studie „so etwas wie eine Anatomie des katholischen Antisemitismus“ zu bieten, orientiert am „Thema von Kontinuität und Diskontinuität zwischen christlicher Judenfeindschaft und modernem Antisemitismus“, dargetan „am Beispiel des Schweizer Katholizismus zwischen 1918 und 1945“ (24). Er kommt zu dem Ergebnis, dass sich im Schweizer Katholizismus aus seiner Tradition heraus eine ambivalente Stellung gegenüber dem modernen Antisemitismus ergeben habe. Einerseits habe man den rassistischen Antisemitismus aus dogmatischen Gründen (grund-

legende Bedeutung der Taufe, nicht der Rasse) abgelehnt, andererseits aber einen „erlaubten“ Antisemitismus (100ff.) vertreten, der trotz seiner sozial-kulturellen Argumentation aus einem bewussten oder unbewussten Fortwirken alter christlicher antijudaistischer „Stereotype“ erklärt werden müsse. Es habe also eine „partielle Kontinuität“ (50) zwischen christlichem Antijudaismus und neuzeitlichem Antisemitismus gegeben. Sie sei die Erklärung für das Schweigen des Katholizismus zu den Grauen des Hitlerterrors.

Sein Material findet A. vor allem in der katholischen Publizistik, geht aber zunächst von Eindrücken der eigenen Kindheit aus und erinnert sich der antijudaistischen Implikate der katholischen Karfreitagsgliturgie. In seiner anschließenden Analyse katholischer Riten erscheint das katholische Brauchtum als ein „Lernfeld der Judenfeindschaft“. Die liturgische Bezugnahme auf Bibeltexte tradiere antijudaistische „Stereotype“, so dass man von einer kirchlichen „Kontinuität des Ressentiments“ (93f.) sprechen müsse.

Als Leitformel der „Ambivalenz“ des katholischen Antisemitismus benennt A. die Unterscheidung zwischen verbotenen und „erlaubtem“ Antisemitismus, wie sie sich zum Beispiel in dem Konversationslexikon „Der Grosse Herder“ von 1911 (verlegt in Freiburg im Breisgau) finde: Ein biologistisch-rassistischer Antisemitismus sei „verboten“ gewesen, „erlaubt“ dagegen die Abwehr eines angeblichen schädlichen Einflusses jüdischer Kreise in Literatur, Presse, Kunst, Wirtschaft und Bankwesen. Als endogenes Element der katholischen Mentalität könne man (trotz fließender Übergänge) den rassistischen Antisemitismus nicht werten. Aber es gebe im „katholischen Milieu“ (148) reiche Belege für einen Antisemitismus kultur- und gesellschaftskritischer Art („antimodernistisches Syndrom“) (126). Ferner finde sich ein Einstimmen in eine verbreitete „fremdenfeindliche Ideologie“, namentlich in dem Kampf gegen die angebliche „Überfremdung“ der Schweiz durch Immigration von „Ostjuden“. Als weiteres antisemitisches „Paradigma“ nennt A. die katholische Furcht vor einer jüdischen Weltverschwörung. 1933–1945 habe zwar eine Mehrheit der Katholiken gegen Rassismus und Judenverfolgungen votiert, gleichzeitig aber die „restriktive Flüchtlingspolitik“ (231) der Behörden unterstützt. Nur eine Minderheit habe den rassistischen Antisemitismus und die Juden-