

lässt. (Auch sämtliche sieben Beiträge des ersten Hauptteils sind auf dieselbe Weise mit Doppeltiteln hochgerüstet). Man mag ja an dem künstlich gewählten Stabreim das „pragmatisch“ und preußisch“ gelten lassen. Aber war man in Koblenz jemals „protestantisch“? Die Gemeinde von 1803 nannte sich von Anfang an „Evangelische Gemeinde“, und noch heute bezeichnen sich die vier Stadtgemeinden als „evangelisch“, und ihre Gemeindeglieder sind „Evangelische“. Dasselbe gilt für den Kirchenkreis und die Landeskirche. Sie haben sich zu keiner Zeit als „protestantisch“ bezeichnet. Warum sollte das jetzt anders sein? Einen „Protestantenverein“ hat es in Koblenz nie gegeben, und i.J.1897 musste man sich in Koblenz gegen eben diesen – polemisch gebrauchten – Begriff „protestantisch“ ausdrücklich zur Wehr setzen (vgl. 440). Wenn der vorliegende Sammelband die Gemeinde „zum Nachdenken über die Bedeutung ihres historischen Erbes für die eigene Identität anregen soll“ (Vorwort, S. XII), was man den Herausgebern wünscht, kann der Dreiklang nur heißen „Pragmatisch, preußisch, evangelisch.“ Das ergäbe erst, das ergibt die richtige, passende und treffende Klimax, – aus gutem Grund.

Mainz

Gustav Adolf Benrath

Beckmann, Klaus: *Die fremde Wurzel. Altes Testament und Judentum in der evangelischen Theologie des 19. Jh.s* (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 85), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht), 2002, 400 S., geb., ISBN 3-525-55193-2.

Klaus Beckmann (= B.) hat seine von Wolfram Kinzig betreute Dissertation über den Umgang evangelischer Theologie des bürgerlichen Zeitalters mit AT und Judentum zu dem Zeitpunkt vorgelegt, da an der Bonner Universität der Sonderforschungsbereich „Judentum – Christentum. Konstituierung und Differenzierung in Antike und Gegenwart“ eingerichtet wurde. B.s vorrangig dogmengeschichtliche Untersuchung versteht sich jedoch nicht primär vor diesem Hintergrund einer Revision evangelischer Theologie einedenk der Shoa, sondern sieht sich, wiewohl „der heutige Diskussionsrahmen nicht gänzlich ausgeblendet werden“ (29) könne, als „Versuch einer Selbstverständigung christlicher Theologie“ (ebd.) über den Umgang mit ihren alttestamentlichen und jüdischen (und zwar zeitgenössisch jüdischen) Wurzeln (vgl. die Auflistung relevanter Fragehinsichten bezüglich AT und Judentum: 28). Dies solle verhindern,

dass an die Theologie der ersten Hälfte des 19. Jh.s „ahistorisch“ (28) Maßstäbe angelegt werden, die erst in der Diskussion nach 1945 gewonnen wurden. In seiner Einleitung (13–30) betont B. daher, dass es darum gehe, „aus dem inneren Gefälle der ausgewählten theologischen Konzeptionen heraus“ (27) zu argumentieren. Für den Hauptteil der Untersuchung (31–311) ausgewählt sind dann Theologen, die in Person und Werk Berührungen mit der zeitgenössischen Emanzipation der Juden aufweisen, nämlich Schleiermacher (in einem eigenen Teil: 31–135) und die auf ihn folgenden Nitzsch (138–164), Neander (164–197), Strauß (197–239), Hengstenberg (239–270) und v. Hofmann (270–311), also mit einer Ausnahme bewusst keine Fachalttestamentler, da bei solchen „ein einschlägiges Interesse“ (25) für AT und Judentum ohnehin vorausgesetzt werden könne.

Die mit diesen, ausdrücklich der historisch-kritischen Methode verpflichteten, Voraussetzungen unternommenen Einzelanalysen führen zu Ergebnissen, die unbeschadet ihres historischen Eigenwertes m.E. auch eine theologische Linie bilden und so über den Tag hinaus weisende Bedeutung für eine christliche Israeltheologie besitzen, wie die Zusammenfassung unter systematischen Aspekten (als Schlussteil: 312–337) und, last not least, der gegenwartsbezogene Ausblick (338–349) zeigen. Die Linie dieser Ergebnisse sei hier anhand von vier Knotenpunkten nachgezogen:

(1) Grundlegend ist die Einsicht, dass *das Verhältnis zu AT und Judentum ein eigenständiges Thema christlicher Theologie* ist, m. a. W. dass für das Christentum das Judentum eine Bezugsgröße eigener Art ist und nicht mit den übrigen nichtchristlichen Religionen vergleichbar. Genau hier setzt B.s kritische Analyse der Religionstheorie F. Schleiermachers an, denn dieser positioniere das Christentum in „Äquidistanz“ (94) zu Judentum und paganer Religion: Die Verabsolutierung der positiven Gestalt der Religion (in den „Reden“: 48f.) hebe ebenso wie das Postulat der unableitbaren Urbildlichkeit des Erlösers (in der „Glaubenslehre“: 65) jede sachhaltige Verbindung des Christentums mit dem Judentum auf (94), und das gesteigerte Interesse des alten Schleiermacher an AT und Judentum als Vorstufe des Christentums in philologischer-historischer (81ff.) wie in politischer Hinsicht (132) sei nur einer zunehmenden „Verkirchlichung“ (131, ähnlich 91) seiner Theologie nach der Restauration zu verdanken.

(2) Demgegenüber wird C.I. Nitzschs Konzept einer „testamentischen“ (142),

also altes und neues Testament umfassenden Religion hervorgehoben, da hier Judentum und Christentum in der „geschichtliche[n] Kontinuität“ (148) derselben „Erzähltradition“ (ebd.) zusammengeschlossen seien (die dann freilich im ganzen wieder ungeschichtlich als Ausdruck ewiger Wahrheiten im Sinne paganer Philosophie verstanden sei: ebd. mit Anm. 69). Nietzsche steht so im Unterschied zu Schleiermacher (153) für die Einsicht in den *untrennbaren Zusammenhang des NT mit dem AT*, in dem sich die besondere Beziehung des Christentums zum Judentum ausdrückt. – Auf dieser Linie wird auch die theologische Entwicklung des Konvertiten J.A.W. Neander gesehen, der anfangs das Christentum mit dem Platonismus konnotiert (170), bald aber die jüdenchristliche Gnosis als Bindeglied zwischen Judentum und Christentum verstehen gelehrt habe (178), so dass B. bei Neander (mit dessen Zeitgenossen Kling als Gewährsmann: 196 Anm. 310) „einen expliziten Bruch mit seinem eigenen platonisierenden Ausgang“ (194) beobachten kann. – Am grundsätzlichsten aber findet B. den unaufgebbaren Geschichtszusammenhang von AT und NT in D.F. Strauß' „Leben Jesu“ von 1835 ausgesagt, da die „streng historische Betrachtung“ (237) das NT „radikal“ (208) im Zusammenhang mit dem AT zu verstehen zwingt. Jedoch habe ein damit konfligierendes spekulatives Interesse an der Einheit von Gott und Mensch im Geist (202f.; 237) Strauß im Laufe seiner Entwicklung zu einer synkretistischen Privatreligion (227) geführt, so dass er etwa die von ihm öffentlich bejate (223) politische Emanzipation der Juden nur im Zuge einer „Racenvermischung“ (227 mit Straußzeit) durch „planmäßiges connubium“ (226), also als Assimilation, zu denken vermag.

(3) Die Diskrepanz zwischen dem Theologen Strauß und dem Politiker Strauß führt auf die *Bedeutung des zeitgenössischen Judentums für das Christentum*, worin sich die Linie eines theologisch konstitutiven Geschichtszusammenhangs von Christentum und Judentum über die biblische Zeit hinaus in die Kirchengeschichte hinein fortsetzt. Für dieses Problem wird exemplarisch der Alttestamentler E.W. Hengstenberg behandelt, der zwar die Einheit von AT und NT festhält (245f.), aber nur so, dass beide unmittelbar „Buch der Kirche“ (268) seien, so dass die biblische Prophetie und der christliche Staat Preußen unmittelbar (ohne den neulutherischen Umweg über ein ordnungstheologisches „Buch der Natur“, vgl. 249 – und daher keinesfalls bloß restaurativ:

246f.) aufeinander bezogen werden – mit der Folge, dass ein zeitgenössisches Judentum in diesem Konzept nicht oder nur als eschatologisch bekehrtes Israel vorkommt (262). Diese Bekehrung wird dann aber, wie B. bemerkt, als Ergebnis der kirchlichen Judenmission, nicht Folge der erhofften Parusie Christi verstanden (264).

(4) Damit aber fällt neben der Gegenwarts- auch eine *produktive Zukunftsbedeutung des Judentums für das Christentum* aus, die doch die Spitze der Linie eines konstitutiven Geschichtszusammenhangs beider Religionen bilden müsste. Diese Spitze nicht abzubrechen, bildet nach B. jedenfalls grundsätzlich den Vorzug von J.C.K. v. Hofmanns Konzept einer „distinkten“ (309) Heilsgeschichte als der „besonderen Ereigniskontinuität“ (308) des Zusammenhangs von Judentum und Christentum. J. v. Hofmann könne so, auch wenn er die jüdische Ablehnung Jesu als Messias entgegen der paulinischen Rede von Verstockung als schuldhaft verstehe (296.311), die christliche Judenmission problematisieren (303) und also dem zeitgenössischen Judentum eine christlich-theologische und in seinem politischen Engagement wohl auch gesellschaftliche Bedeutung zuschreiben (306). Dies schlage sich dann v.a. in der Eschatologie nieder, wo der alttestamentliche Verheißungsüberschuss sich als „kirchenkritische[s]“ Potenzial (303) auswirke.

B.s Analysen laufen somit auf die *These eines theologisch konstitutiven, unverwechselbaren und unvergleichlichen Geschichtszusammenhangs des Christentums mit dem Judentum von der atl. Zeit über die Gegenwart bis zum Eschaton* hinaus. Theologiegeschichtlich sei dieser Zusammenhang von der Generation nach Schleiermacher entdeckt worden, der selbst eine dialektische Bedeutung für diese Entdeckung habe (330, „Gesamtergebnis“). Jener Zusammenhang drückt sich in der Einsicht in die Einheit von AT und NT im biblischen Kanon aus, die freilich, wie das Negativbeispiel Strauß' und Hengstenbergs zeigte, auch dem nachbiblischen Judentum eine produktive theologische Bedeutung beizumessen muss; und diese benennt B. in seinem Schlussteil immer wieder als eine vom Judentum ausgehende Kritik am kirchlichen „status quo“ (325.328.336 u. ö.).

Wie ist diese These einzuschätzen? Es scheint, dass damit die „fordauernde konstitutive Bedeutung“ des Judentums für die Kirche (325) ihrer Stoßrichtung nach als vorwiegend kritische akzentuiert wird; dass das Judentum zum Stachel im Fleisch des Christentums wird, der jede vermeint-

liche Beruhigung christlicher Kirchlichkeit bei ihr selbst heilsam aufrüttelt. So ist wohl auch die zunächst nicht ganz klare methodische Prämisse zu verstehen, dass christliche Theologie „[e]rst nach einer solchen Selbstbesinnung“ (29) den Dialog „mit jüdischen Partnern“ (ebd.) führen könne, zugleich aber „bereits in der Phase der internen christlich-theologischen Selbstklärung die Koexistenz des jüdischen Partners stets mitzubedenken“ (ebd.) habe.

In einem derartigen Verständnis des Judentums als eines eschatologischen Korrektivs zum Christentum berührt sich B.s These mit den Ergebnissen des gegenwärtigen christlich-jüdischen Dialogs (z. B. der 1996 ergänzten rheinischen Kirchenordnung). Mitunter scheint es auch, dass B.s These vom Geschichtszusammenhang des Christentums mit dem Judentum auf die Einzelanalysen zurückwirkt, wenn z. B. v. Hofmanns Konzept von Heilsgeschichte als ausgesonderter Ereigniszusammenhang, eben als die im AT begründete Erzähltradition, aufgefasst wird: Hier bleibt unberücksichtigt, dass Heilsgeschichte dem argumentativen „inneren Gefälle“ der Konzeption v. Hofmanns nach keine Aussonderung von Fakten, sondern ein bestimmtes, eschatologisch qualifiziertes Verständnis von Geschichte als ganzer ist, wie G. Weth dies schon 1931 gezeigt hat. Eine noch stärkere Befolgung des Ansatzes bei einer „theologischen Selbstklärung“ hätte auch die scheinbare Doppelgesichtigkeit von theologischer Würdigung des Judentums und zugleich seiner politisch-sozialen Abqualifizierung bei Strauß und Hengstenberg beseitigen können, denn Strauß hat bei seiner, von B. gelobten, radikal geschichtlichen Mythenkritik ebensowenig ein im o.g. Sinne theologisches Geschichtskonzept vor Augen wie Hengstenberg bei seiner linearen Verrechnung von biblischer Prophetie und preußischer Geschichte. Auch das zweite Moment von B.s These neben dem Geschichtskonzept, nämlich die besondere Bedeutung des Judentums für das Christentum – im Unterschied zu den paganen Religionen – wird man besonders bei Neander (1961) anders einschätzen können, als B. dies tut; auch wird Schleiermachers Rede vom „kindlich[en]“ (37) Charakter des Judentums gewiss vorschnell verbunden mit dessen Abwertung als „politisch-nomistisch“ (39) bestimmt.

Im ganzen bleibt der Eindruck, dass B.s werkimmanente Analysen mehr Potenzial haben, als die in Annäherung an den Diskussionsstand des christlich-jüdischen Dialogs formulierte Zusammenfassung er-

kennen lässt. In ihr kommt die nicht korrektive, sondern konstruktive Bedeutung des Judentums für die christliche Theologie zu kurz, obwohl die Analysen hierfür Material geboten hätten: So kann B. beim späten Schleiermacher und bei Neander zeigen, dass schon die Wahrnehmung des Judentums als Vorbereitung des Christentums, auch wenn sie aus heutiger Sicht in der Nähe des Substitutionsmodells liegt, im zeitgenössischen Diskurs einen theologischen Erkenntnisgewinn bedeutet. Solche Einsicht bleibt Revisionen christlicher Theologie verschlossen, die sich mit dem Nachweis theologischer Antijudaismen bei den verschiedensten Autoren begnügen, wie es auch gegenwärtig immer wieder geschieht. Demgegenüber bringt B.s Untersuchung gerade durch ihren betont historischen Ansatz auch einen bedeutenden Erkenntnisgewinn in den Prinzipienfragen des christlich-jüdischen Dialogs. Dieser Zusammenhang bietet womöglich auch eine Gelegenheit, die richtigen und wichtigen methodischen Grundentscheidungen B.s – Argumentation aus dem argumentativen „inneren Gefälle“ heraus anstatt aufgrund von Kriterien des theologischen Antijudaismus; Ausdehnung der Quellenbasis über Fachalttestamentler hinaus –, die jetzt eher thetisch dargeboten werden, eingehender zu begründen. In jedem Fall hat B. mit seinen umsichtigen und gediegenen Analysen sowohl der Dogmengeschichte als auch dem christlich-jüdischen Dialog einen großen Dienst erwiesen.

Bonn

Henning Theißen

*Samerski, Stefan (Hrsg.): Wilhelm II. und die Religion. Facetten einer Persönlichkeit und ihres Umfelds (=Forschungen zur brandenburgischen und preußischen Geschichte, NF, Beiheft 5), Berlin (Duncker & Humblot) 2001, 320 S., Abbildungen, brosch., ISBN 3-428-10406-4.*

Nach wie vor steht die historische Forschung zu Wilhelm II. unter dem Bann der Kriegsschuldfrage und der machtpolitischen Bedeutung der Wirksamkeit des letzten Deutschen Kaisers. Dies belegt eindringlich der im Herbst 2001 erschienene zweite Band der monumental angelegten Biographie John C.G. Röhl's. Wieder wird die mentalitätsgeschichtliche Fragestellung nach den Interpretationen des Kaisers in den verschiedenen Milieus der segmentierten wilhelminischen Gesellschaft zurückgestellt. Dies ist um so erklärungsbedürftiger, als sich die deutsche Gesellschaft von 1888, dem Regierungsan-