

der antiken Religionen“ (373). In allen seinen exegetischen Arbeiten dokumentiert Bultmann den notwendigen Zusammenhang zwischen historischer und religionsgeschichtlicher Forschung, die mit einer hermeneutischen und ausdrücklich theologischen Reflexion verbunden werden muss. Diese von Hammann klar entwickelte Einsicht kann für die gegenwärtige theologische Landschaft durchaus lehrreich sein.

Die Lektüre dieser Biographie legt es nahe, zwischen der Theologie des frühen Bultmann und seiner in den 1920er Jahren im Gespräch mit Martin Heidegger und anderen entwickelten existentialen Interpretation sicher keine geradlinige Entwicklung, aber auch keinen radikalen Bruch wahrzunehmen. Im vierten und mit gutem Grund längsten Kapitel „Theologische Existenz im Aufbruch (1921–1933)“ (127–253) beschreibt Hammann eindrucksvoll die Entfaltung der Theologie Bultmanns in Verbindung mit dessen wichtigen Lebensstationen dieser Jahre. Gemeinsamkeiten mit und Entfremdung von der frühen Dialektischen Theologie kommen ebenso ausführlich zur Sprache wie sein produktives Verhältnis zu Martin Heidegger und seine Auseinandersetzung mit Karl Barth, um nur zwei prominente Namen zu nennen. Ausführlich und sachgemäß wird Bultmann als Paulusinterpret gewürdigt, seine Position zum historischen Jesus diskutiert und seine Verhältnisbestimmung von Glauben und Verstehen erörtert.

Die schwierige Phase der Jahre 1933–1945 zeichnet Hammann in dem Kapitel mit der Überschrift „Zeit der Bewährung“ (255–350) nach. Hammann stellt Bultmann als zu den zeitgeschichtlichen Begebenheiten klar urteilend dar. Zu Beginn dieser Zeit seien es weniger die politischen Kategorien gewesen, die Bultmann zu mutigen öffentlichen Kommentaren drängten, es sei „vor allem sein an den biblischen Texten geschultes theologisches Urteilsvermögen“, das ihn „die politische Entwicklung an den Maßstäben des christlichen Glaubens, der Humanität und der Rechtsstaatlichkeit messen ließ“ (259). Solch klarer Blick ließ Bultmann, der schon in jungen Jahren seinen jüdischen Freund Leonhard Frank verlor, zum Antisemitismus klar Stellung beziehen, er protestierte im April 1933 gegen die „Diffamierung der Juden“ (276) und die Marburger Fakultät stellte in einem einstimmig beschlossenen Gutachten am 19. September 1933 „die Unvereinbarkeit des Arierparagraphen ‚mit dem Wesen der christlichen Kirche‘ fest“ (278). Bultmann verhartete aber nicht bei mutigen Worten. Er unterstützte jüdische Schüler und Freunde, wo ihm das möglich war, Hans Jonas sei als prominentes Beispiel genannt (283–285). Geradezu anrührend schil-

dert Hammann das Wiedersehen beider, als Jonas am 7. September 1945 unerwartet vor der Haustür Bultmanns stand (351f). Nicht von ungefähr leitet gerade diese Episode das sechste Kapitel mit der Überschrift „Zeit der Ernte (1945–ca. 1953)“ ein (351–419). – Diese tatsächlich fruchtbare Phase im Schaffen und Leben Bultmanns war aber auch geprägt von zum Teil unsäglichen Auseinandersetzungen. Die wichtigsten stellt Hammann im siebten Kapitel zusammen: „Alte und neue Auseinandersetzungen (ca. 1947–ca. 1970)“ (421–471). Der Streit um die Entmythologisierung (421–432) dokumentiert eindrücklich, wie wenig sich manche kirchliche Kreise um ein tatsächliches Verstehen von Bultmanns Theologie bemühten. Erst im Jahr 1972 sollte die Bischofskonferenz der VELKD in Person des hannoverschen Landesbischofs Eduard Lohse ihr Bedauern darüber ausdrücken (432).

Eine Auseinandersetzung ganz anderer Art war die Diskussion zum historischen Jesus (433–441). Insbesondere der von Bultmann vornehm geführte Streit mit seinem bedeutendsten Schüler, Ernst Käsemann, zeigt eine Facette des großen Gelehrten. In der Sache blieb er klar, die Argumente Käsemanns wog er ab und persönlich versuchte er, Brücken zu schlagen. Die in absehbarer Zeit zu erwartende Briefedition zwischen diesen beiden bedeutenden Neutestamentlern wird diese Debatte weiter erhellen.

Bultmann war ein außergewöhnlicher Theologe, mit dessen Denken wir uns gegenwärtig auseinandersetzen müssen. Das macht die von Hammann verfasste Biographie unmissverständlich klar.

Tübingen

Christof Landmesser

Tanja Hetzer: „Deutsche Stunde“. Volksgemeinschaft und Antisemitismus in der politischen Theologie bei Paul Althaus, München: Allitera Verlag 2009 (Beiträge zur Geschichtswissenschaft), 295 S., ISBN 978-3-86520-328-1.

Das vorliegende Buch ist die überarbeitete Fassung einer im Jahr 2007 von der Universität Sussex angenommenen Doktorarbeit. Erste Ideen für diese Arbeit sammelte Hetzer während ihrer Mitarbeit an der Studie „Bertelsmann im Dritten Reich“, die im Jahr 2002 publiziert wurde. Ihre Aufgabe war es, „das Verlagsprogramm auf seinen antisemitischen Gehalt hin zu überprüfen“ (260). Dabei machte die Historikerin Bekanntschaft mit Paul Althaus, dem theologischen Hauptautor des Verlags, von dem, wie in der Bertelsmannstudie berichtet wird, zwischen 1921 und 1945 insgesamt 59 Einzelpublikationen mit einer Gesamt-

aufgabe von etwa 190.000 Exemplaren verlegt wurden (vgl. ebd., S. 198f.). Dass H. den Erlanger Theologen zum Gegenstand ihrer ideengeschichtlichen Studie erhob, lag allerdings weniger an dessen publizistischem Erfolg. Historisch lohnenswert für eine Untersuchung des Verhältnisses von Protestantismus und Antisemitismus ist die Beschäftigung mit Althaus für sie vor allem deshalb, weil Althaus, hier folgt sie Robert P. Ericksons Interpretation aus dem Jahr 1985, als „Vermittler“ und „Theologie in der Mitte“ (9) den Mainstream der protestantischen Theologie seiner Generation repräsentiert. Anhand seines biografischen und intellektuellen Werdegangs glaubt sie daher, exemplarisch den Antisemitismus in der Mitte der protestantischen Theologie Deutschlands während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts aufzeigen zu können.

In methodischer Hinsicht votiert H. für eine „Verknüpfung von Politik-, Theologie- und Kirchengeschichte“ (11) und die Einbettung der literarischen Äußerungen von Althaus aus dessen wissenschaftlichen Werken, populären Schriften und Predigten in den völkischen und antisemitischen Kontext der damaligen Zeit. Die Beachtung des historisch-politischen Umfelds bei der Erforschung der Rezeption völkischen und antisemitischen Gedankenguts in der Theologie stellt ein methodisches Grundanliegen dieser Studie dar. Wohl aus diesem Grund qualifiziert H. die völkisch grundierte Theologie von Althaus als „politische Theologie“, ohne dies näher zu erläutern. Entsprechend kritisch werden von ihr neuere theologische- und kirchengeschichtliche Arbeiten zu diesem Themenfeld bewertet, die auf diese Kontextualisierung verzichten und den Eindruck eines isolierten theologischen Diskurses erwecken. Konsequenterweise ist daher auch ihre Ablehnung der noch oft anzutreffenden Unterscheidung zwischen religiösem Antijudaismus und rassenideologischem Antisemitismus. Angesichts des Zusammenwirkens von religiösen und rassistischen Motiven in den Rechtfertigungsmustern der modernen Judenfeindschaft spricht sie nur von Antisemitismus. Sie versteht den Terminus in Anknüpfung an die Definition von Wolfgang Benz aus dem Jahr 2004 als allgemeinen „Sammelbegriff für negative Stereotype über Juden, für Ressentiments und Handlungen, die gegen einzelne Juden als Juden oder gegen das Judentum insgesamt ... gerichtet sind“ (10).

Ihre Untersuchung des völkisch-antisemitischen Gehalts der Althaus'schen Theologie setzt mit der Einrichtung eines Zehnerausschusses zur Entnazifizierung der Erlanger Universität Ende Mai 1945 ein, dem Althaus anfangs vorsah, bis er aufgrund von Schriften wie „Die deutsche Stunde der Kirche“ (1933)

oder „Führertum und Obrigkeit“ (1936) selbst unter Anklage stand. Nach diesem interessanten Einstieg, der sich inhaltlich auf eine kurze Beschreibung der Vorgänge bis zur Entlassung im Februar 1947 im Rahmen der durch die Militärregierung in Gang gesetzten zweiten Entnazifizierungswelle begrenzt, lässt H. eine lange, chronologisch gegliederte „Rückblende“ (20) von der Studienzeit in Tübingen und Göttingen (1906–1911) bis zum Ende der 1930er Jahre folgen. Im Anschluss daran beschreibt sie in einem instruktiven Überblick die mit dem Forum ‚Evangelische Theologie im Dritten Reich‘ auf dem Nürnberger Kirchentag von 1979 einsetzende, zumeist zögerliche und mit einem apologetischen Reflex geführte Auseinandersetzung der Erlanger Fakultät mit ihrem antisemitischen Erbe, dessen zentrales Dokument das von Althaus und Werner Elert im Auftrag der Fakultät erstellte Theologische Gutachten zum Arierparagrafen vom 25. September 1933 ist. Mit einer kritischen Nachzeichnung der innerkirchlichen Schuldebatte nach dem Kriegsende, die sie bei Althaus anhand seiner Nachkriegspredigten illustriert, und einer abschließenden Zusammenfassung, die sie mit der am 16. Mai 1948 erteilten Wiedereinstellung von Althaus als Theologieprofessor beginnen lässt, schließt H. ihre Studie ab. Dem Anhang hat sie eine im Nachlass des Universitätsarchivs befindliche Nachschrift einer Rede von Althaus zur Enthüllung des Erlanger Kriegerdenkmals vom 1. Juli 1930 beigegeben. Diesem bisher unbekanntem Dokument fügte sie noch die bereits an anderer Stelle edierten Texte des Erlanger Gutachtens zum Arierparagrafen und des von Althaus mitunterzeichneten Ansbacher Ratsschlages zur Barmer Theologischen Erklärung vom 11. Juni 1934 an.

Wer anhand dieser kreativen und kritischen Konzeption der Studie entsprechende inhaltliche Ergebnisse erwartet, wird leider enttäuscht. H.s Beschreibung des völkischen und antisemitischen Gehalts im theologischen Denken von Althaus kommt zum großen Teil über bereits bekannte Sachverhalte nicht hinaus. Ihre Darlegungen zum Ersten Weltkrieg fallen sogar hinter den inzwischen erreichten Kenntnisstand zurück. Der 1915 in der AELKZ publizierte Aufsatz „Der Krieg und unser Gottesglaube“, den sie im Kontext der Althaus'schen Kriegstheologie ausführlich bespricht (58–62), stammt von seinem Vater. Die neu gefundenen Quellen aus der Zeit des Ersten Weltkriegs, die gerade hinsichtlich der frühen theologischen Positionierung innerhalb des völkischen Ideologiekomplexes von Bedeutung sind, wurden von ihr trotz ihrer Erwähnung (19) nicht wirklich zur Kenntnis genommen. So gewinnt die Althaus'sche

Positionierung erst mit der Besprechung der Quellen aus der Weimarer Zeit Konturen. Dabei nimmt der von ihm im September 1919 in der NKZ veröffentlichte Aufsatz „Pazifismus und Christentum“ den Rang eines Schlüsseltextes ein. Mit der in diesem Text vollzogenen Erhebung der völkischen Gemeinschaft zur Schöpfungsordnung, gepaart mit einem biologischen Geschichtsverständnis, das den von Gott verordneten Wettkampf und Krieg zwischen den Volkstümmern postuliert, schossen nach H. „völkisch-nationale Gesichtspunkt[e] in die theologische Reflexion ein, die später Grundlage für das ‚Erlanger Gutachten zum Arierparagrafen‘ und für den ‚Ansbacher Ratschlag‘ wurden“ (91). Man muss bei der Lektüre einige Geduld aufbringen, bis sie im neunten und zehnten Kapitel ihrer Arbeit endlich den Antisemitismus bei Althaus im Zusammenhang seiner Stellung zur „Judenfrage“ und des antisemitischen Gehalts seiner Schöpfungstheologie ins Visier nimmt. Dieser Abschnitt des Buches ragt inhaltlich heraus, weil H. hier bei ihrem eigentlichen Thema ist. Ausführlich behandelt sie den in der bisherigen Forschung kaum beachteten Vortrag „Die Frage des Evangeliums an das moderne Judentum“, den Althaus auf der vierten Nürnberger „Studientagung über die Judenfrage“ am 1. März 1929 vortrug. H. deckt eindrücklich den Überlegenheitsgestus auf, mit dem der Erlanger Theologe Dialogangebote jüdischer Religionsphilosophen wie Martin Buber oder Franz Rosenzweig an die christliche Theologie zurückwies. Er glaubte tatsächlich, das Alte Testament und die jüdische Tradition besser zu kennen als die geistige Elite des Judentums seiner Zeit. Diese Selbstüberschätzung speiste sich unter anderem aus der im Protestantismus unverdrossen rezipierten Verwerfungstheorie, die dem Judentum selbst den Besitz seiner heiligen Schrift absprach: ‚Seit es sich gegen Christus entschied, hat es auch seine heilige Schrift in ihrer Tiefe verloren.‘ (139) Die für ihn einzig mögliche Hinwendung zu den Juden über die Mission kollidierte mit ihrer politischen Ausgrenzung, die Althaus in seinen ethischen Schriften legitimierte. So forderte er in den „Leitsätzen zur Ethik“ (1928) das Judentum auf, ‚sich offen zu seinem jüdischen Volkstum und Schicksal‘ zu bekennen und die ‚Schranke ... des hierin wirksamen völkischen Lebensgesetzes‘ (155) anzuerkennen. Dass diese völkische Schranke auch durch Mission und Taufe nicht überwunden werden konnte, verdeutlicht H. unter anderem in der Analyse des von Althaus miterstellten Gutachtens zum Arierparagrafen (174–177). Im Schlussabschnitt bestätigt sie anhand der Nachkriegspredigten die wegweisenden Ausführungen zum Umgang mit der Schuldfrage

bei Althaus durch den Erlanger Kirchenhistoriker Berndt Hamn aus dem Jahr 1990. Althaus nahm die Christen und ihre Kirchen ‚aus der Sphäre der Täter- und Mittäterschaft‘ heraus und charakterisierte ihre Schuld nur ‚als passive Unterlassung‘ (227). Mit Verweis auf das ‚verhängnisvoll-schicksalhafte Geschichtswirken Gottes‘ spielte Althaus Verhängnis gegen Schuld aus.

Ob er tatsächlich die völkisch-antisemitische Mitte der protestantischen Theologie in der Ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts repräsentiert, wird die weitere Forschung zu erweisen haben. H.s Studie ist trotz der von mir geäußerten Kritik ein wichtiger Beitrag und engagierter Anstoß, diese Arbeit im interdisziplinären Austausch fortzusetzen.

Heilsbronn

Roland Liebenberg

*David Neuhold: Franz Kardinal König – Religion und Freiheit.* Ein theologisches und politisches Profil, Freiburg / Stuttgart: Academic Press / Kohlhammer 2008 (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 8), 376 S., ISBN 978-3-17-020327-3

Nicht häufig wird einem Rezensenten so viel Arbeit abgenommen wie im verhandelten Buch, indem sein Autor reflektiert und selbstkritisch immer wieder auf Grundlagen und Grenzen des eigenen Bemühens verweist. Damit wird David Neuhold in exemplarischer Weise dem Genre des Werkes gerecht, bei dem es sich um die Druckversion einer theologischen Dissertation handelt. So deklariert der Autor schon eingangs, was die Arbeit nicht sein will: eine abgerundete historisch-kritische Biographie zu Franz König. Sie kann dies schon deshalb nicht sein, weil der Hauptbestand an Quellen im Wiener Diözesanarchiv bis heute nicht zugänglich ist. Demgegenüber versucht N. gleichsam den „ideengeschichtlichen Teil“ einer König-Biographie zu erarbeiten, indem er ein „Profil“ des österreichischen Kirchenmannes für zwei wesentliche Felder entwirft: das seiner „Theologie“ bzw. jenes seiner Rolle für „Politik“ und Gesellschaft der Zweiten Republik. Diese beiden Schienen der Interpretation gliedert auch das Buch in zwei relativ getrennte Hauptteile (II und III), die von methodischen Überlegungen und biographischen Grundinformationen (Teil I) sowie einem zusammenfassenden Resümee (Teil IV) gerahmt werden. Einige wenige Quellenbeispiele im Anhang, deren Auswahlkriterien sich dem Leser nicht unmittelbar erschließen, ergänzen die Ausführungen.

N. hat für sein Vorhaben in eher geringem Maße Korrespondenz und filmisches Material,