

S. 135, 138). Ganz sind die historischen Studien in Tübingen am Ende des 18. Jhdts. keineswegs vernachlässigt worden (S. 64). Gerade der Stiftsephorus und Orientalist Schnurrer vertrat mit einigem Einfluß die neologische Exegese. Völlig einseitig ist Müller die Darstellung der Kantrezeption in Tübingen geraten (S. 159), die der philosophische Wurzelboden für Hegel und Schelling geworden ist. In Tübingen gab es nämlich neben der konservativen Kantdeutung durch Storr und Flatt auch noch eine radikale durch die jüngeren Repetenten des Stifts (z. B. Diez). Der Rückgriff auf pietistische Traditionen (Oetinger) läßt sich zwar für Schelling belegen, aber bis heute nicht für Hegel. (Vgl. dazu M. Brecht und Jörg Sandberger, Hegels Begegnung mit der Theologie im Tübinger Stift. Hegelstudien Bd. V 1970, S. 47–81). Müller stützt sich für seine Thesen stark auf Robert Schneider, Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen (Würzburg 1938). Diese Herleitung der idealistischen Philosophie aus dem schwäbischen Pietismus ist aber mindestens zum Teil fragwürdig. Da muß Oetingers Vitalismus herhalten oder der nicht sonderlich gut belegte Cocceianismus Bengels oder eine angebliche Reichs-Gottes-Theologie Bengels (die eigentlich erst seine Schüler haben!). Da darf Bengel an der Zentralschau partizipieren (S. 245), was ihm an sich völlig fern lag. Hier ist vieles allenfalls Hypothese. Wo man nicht dokumentieren kann, beruft man sich allemal auf die volkstümliche Frömmigkeit und die frommen Eltern. Selbst die bestehenden Beziehungen von Idealismus und württembergischem Pietismus bei Schelling werden hier strapaziert, um mehr als *eines* der Elemente seines Denkens handelt es sich dabei doch wohl nicht.

M. E. hätte Müller besser und genug daran getan, die geistige Herkunft von Strauß aus dem Belegbaren herzuleiten. Strauß hat Böhme und Schelling gelesen, seine Gedichte verraten auch den Geist der Erweckungsbewegung. Damit kann man ihn verstehen. Müllers Erklärung ist zu total, als daß die Nuancen noch zu ihrem Recht kämen. Man sollte in Strauß nicht die ganze *Philosophia sacra* hineinlesen oder das Ganzheitsdenken. Es ist gewagt, die Bedeutung des „Begriffs“ bei Hegel aus der Zentralschau herzuleiten, ohne es zu belegen.

Müller hat auch bei dieser Untersuchung eine glückliche Hand gehabt im Aufspüren neuer Quellen für Strauß. Zum Teil sind sie schon anderweitig veröffentlicht worden, aber hier nocheinmal als Anhang beigegeben. Kleine Ergänzungen aus dem Stiftsarchiv Tübingen wären noch möglich gewesen. Nicht überprüft scheinen die Dekanatsarchive von Besigheim und Ludwigsburg zu sein, obwohl in Besigheim eine weitere Fassung der Doktorarbeit zu erwarten ist (vgl. S. 50 Anm. 1). Schließlich ist noch die etwas eigenwillig angelegte Bibliographie zur Apokatastasis-Frage im Anhang zu erwähnen, die dem Interessierten hilfreich sein mag.

Tübingen

Martin Brecht

Günter Wolf: Rudolf Kögels Kirchenpolitik und sein Einfluß auf den Kulturkampf. Bonn (Druck der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität) 1968. 515 S.

Der „Kulturkampf“ ist nicht mehr – wie noch in den ersten drei Jahrzehnten dieses Jahrhunderts – die Domäne katholischer Historiker. Mit dem zunehmenden historischen Abstand und dem gleichzeitig zunehmenden allgemeinen Interesse an der Innen- und Kulturpolitik der Bismarckzeit sind die Schranken einer einseitig konfessionell ausgerichteten Kulturkampfforschung längst niedergerissen (zur Forschungslage vgl. zuletzt Heinrich Bornkamms Nachwort zum Neudruck seiner Studie „Die Staatsidee im Kulturkampf“, Darmstadt 1969). Gleichwohl hält sich jene aus der älteren Forschungsära stammende Sicht der Dinge immer noch durch, nach der sich die großen kirchenpolitischen Auseinandersetzungen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und speziell der im neugegründeten Bismarckreich, vor allem in Preußen von 1872–1886 geführte Kulturkampf als Kampf zwischen dem modernen Staat und dem kirchlichen und politischen Katholizismus darstellen. Daß dies nur a parte potiori richtig ist, daß der Kulturkampf auch den Protestantismus erfaßt und die evangelische Kirche in ihm nicht nur eine passive Rolle gespielt hat, sofern sie von der Anwendung der paritätischen Kulturkampfgesetzgebung getroffen

wurde, sondern eine durchaus aktive und kämpferische Rolle, mit der sie auf den Verlauf des Kulturkampfes erheblichen Einfluß ausgeübt hat, dies wird leicht übersehen. Schuld daran trägt nicht nur die mindere Gewichtigkeit der Ereignisse auf protestantischer Seite, sondern vor allem der noch immer unzureichende Stand der Kulturkampfforschung. Gründlicher erforscht sind bisher nur die Vorgeschichte und die Anfänge des Kulturkampfes, sodann seine stets als Glanzstück Bismarckscher Politik beurteilte Beendigung. Kaum erforscht ist dagegen die mittlere Phase des Kampfes, die Zeit zwischen der Verabschiedung der letzten großen Kulturkampfgesetze (Sommer 1875) und dem Rücktritt des preußischen Kultusministers Falk (Sommer 1879), die Zeit also, an deren Ende sich die Wende des Kulturkampfes anbahnt. Soweit man nun im Blick auf die evangelische Kirche von einem Kulturkampf reden kann, fällt er vollständig in diese Zeit hinein. Die überragende Gestalt dieser Jahre im Kampf gegen die Kulturkampfpolitik Bismarcks und seines liberalen Ministers Falk ist der Hofprediger Rudolf Kögel (1829–1896) gewesen. Kögel ist hinter den Kulissen gelungen, was das Zentrum auf der politischen Bühne nicht erreicht hat, nämlich Falk zum Rücktritt zu bringen und damit Bismarck seiner stärksten Stütze im Kulturkampf zu berauben. „Kögel ist Falcks Verhängnis geworden“ hat schon Erich Foerster fest gestellt (Adalbert Falk, 1927, 93). Wolf (= W.) unternimmt es in seiner Bonner Dissertation, gestützt auf den in der großen Kögelbiographie Gottfried Kögels (Rudolf Kögel I–III, 1899–1904) nur teilweise ausgewerteten Nachlaß und auf anderweitiges Archivmaterial (u. a. aus dem Deutschen Zentral-Archiv Merseburg), im einzelnen dem nachzugehen, wie „der Kampf, der gegen Rom geführt wurde, an dem Widerstand Wittenbergs scheiterte“ (5) und wie es Kögel gelang, „die evangelische Kirche aus dem Schußfeld des paritätisch geführten Kulturkampfes herauszuführen, das Eindringen des Liberalismus in den Raum der evangelischen Kirche abzuwehren und die Anwendung Bismarck-Falkscher Gesetzgebung auf die evangelische Kirche zu vereiteln“ (5). Durch neu aufgefundene Quellen meint W. zu der These berechtigt zu sein, daß die Kirchenpolitik Kögels der entscheidende Faktor gewesen ist für den Abbruch des Kulturkampfes.

W.s Darstellung steht vor der Schwierigkeit, daß Kögel das Feld des Kampfes erst spät betritt. Das macht eine doppelte Hinführung nötig. Zunächst werden (I) „Die Grundlagen der theologischen und kirchenpolitischen Anschauungen Kögels“ behandelt, für die die Namen seiner Lehrer Tholuck, Julius Müller und Friedrich Julius Stahl stehen, sachlich also Erweckung, Union und preußischer Konservatismus, sowie (II) „Kögel's Hofpredigerzeit von 1863–1871“. Dann wird in einem Kapitel, in dem über weite Strecken von Kögel nichts zu berichten ist, (III) „Der Beginn des Kulturkampfes“ dargestellt. Diese Kapitelüberschrift ist etwas ungenau, denn der darunter behandelte Zeitraum reicht von 1872–1876, umschließt also die ganze Phase der Kulturkampfgesetzgebung – man merkt, daß sich der Kulturkampf etwas nach Kögel richten muß. Die „erste kirchenpolitische Aktion“ Kögels (133), eine Intervention beim König gegen das Zivilstandsgesetz, fällt in das Jahr 1874, also noch in diese Phase. Aber die entscheidenden Aktionen datieren erst ab 1877. Sie kommen in den drei Kapiteln (IV) „Der Höhepunkt des Kulturkampfes“, (V) „Die Wende des Kulturkampfes“ und (VI) „Das Ende des Kulturkampfes“ zur Darstellung, wobei das zuletzt genannte Kapitel durch die Hinzufügung „für die evangelische Kirche“ dem Tatbestand Rechnung trägt, daß für die katholische Kirche der Kulturkampf vorläufig noch nicht beendet ist. Die drei Kapitel (IV–VI) umgreifen die Jahre 1877–1879. Die kirchenpolitischen Geschehnisse dieser Jahre sind der Gegenstand, mit dem sich W.s Darstellung im wesentlichen befaßt.

Die Jahre 1877–1879 waren für die evangelische Kirche Preußens eine bewegte Zeit. Erinnert sei an den Fall Hoßbach, an die Bewegung, die der Synodalantrag Kochhann betreffend Abschaffung des Apostolikums auslöste, an den sich daran anschließenden Rücktritt des Oberkirchenratspräsidenten Herrmann, an die Anfänge der Stöcker-Bewegung, an die umstrittene Berufung der Hofprediger Kögel und Baur in den Oberkirchenrat. In diesen Jahren hat Rudolf Kögel die kirchenpolitische Partei der Positiven Union (gegr. 1876) zu Siegen geführt, er hat ihr entscheidende Schlüsselstellungen im Kirchenregiment und, zusammen mit den Konfessio-

nellen, die Majorität auf den durch das liberale Verfassungswerk eben erst geschaffenen Synoden erobert. Kögel hat in dieser Zeit den alten Kaiser völlig für seine kirchenpolitischen Pläne gewonnen und den seinen Summeepiskopat sehr ernst nehmenden Monarchen zum Bruch mit dem liberalen Kultusminister veranlaßt, was unmittelbar dessen Rücktritt zur Folge hatte. Kögel hat, kurz gesagt, mit seinen Freunden die Macht des Liberalismus in der evangelischen Kirche gebrochen. Das sind, ganz abgesehen von der Wirkung auf den Verlauf des Kulturkampfes, für die Geschichte der evangelischen Kirche bedeutsame und folgenreiche Vorgänge. W. versteht sie mit guter Darstellungsgabe und klarem Blick für die Sachproblematik zu schildern, nicht ohne gelegentliche Längen und Wiederholungen, aber doch nie so, daß der Leser gelangweilt wird. Diese bei kirchengeschichtlichen Untersuchungen nicht gerade häufige Flüssigkeit der Darstellung möchte der Rez. ausdrücklich gelobt haben, ehe er daran geht, sein Unbehagen zu äußern über die Art, wie hier die Quellen benutzt werden, wie sie in Einzelstücke zerhackt den Beweisgängen des Verf. eingefügt, teilweise auch gewaltsam zurechtgebogen werden. Als historische Untersuchung ist dieses Buch mit Vorsicht zu benutzen. Über weite Strecken ist es ein Kögel-Roman, den W. geschrieben hat.

Das gilt schon für die Verwendung des interessanten Quellenfundes, den W. im Kögel-Nachlaß gemacht und den er dankenswerterweise im Anhang in Fotokopie und Abschrift publiziert hat: ein Briefwechsel zwischen Kögel und dem Bismarckrivalen Edwin von Manteuffel. Die Briefe datieren, abgesehen von dem letzten, ins Jahr 1882 gehörigen, aus der Zeit des kronprinzlichen Interregnums nach dem Nobilingattentat (2. 6. – 5. 12. 1878). Aus dieser Zeit sind zwei Briefe Kögels an Manteuffel und zwei Briefe Manteuffels an Kögel vorhanden, dem zweiten Brief Manteuffels vom 15. 8. 1878 haben Abschriften zweier Briefe Manteuffels an Wilhelm I. beigegeben, die ebenfalls von W. publiziert sind. W., in dessen Darstellung diese Briefe eine Art Schlüsselstellung einnehmen, hält es allerdings nicht für notwendig, diese Bestandsaufnahme vorzunehmen, sondern bleibt bei pauschalen Andeutungen über die „bislang völlig unbekannte und unveröffentlichte Heimkorrespondenz“ (259) und suggeriert dem Leser die Annahme, es handle sich um ein ausgebreitetes Material. „Durchweg tragen alle Briefe Kögels an Manteuffel den Vermerk ‚secret und discret‘ und den Zusatz ‚Bitte um hochgeneigte Vernichtung dieses qu. Schreibens‘“ (259) bekommt man zu hören. Schlägt man im Anhang nach, so stellt man fest, daß es sich um zwei Briefe Kögels handelt und der Vermerk ‚secret und discret‘ allein im ersten, der genannte Zusatz nur im zweiten Brief steht! Ähnlich die sogleich folgende Angabe, daß Kögel „sämtliche von Manteuffel eingehenden Geheimnachrichten“ seinem Schwager Schultze weitersandte, wobei es sich wiederum nur um zwei Briefe Manteuffels handelt. Aus dem Brief Manteuffels an Kögel vom 15. 8. 1878 geht übrigens hervor, daß sich beide nach dem Nobilingattentat, also seit zweieinhalb Monaten, nicht gesprochen haben. Das hindert W. nicht, von einer „Zeit höchster Aktivität Kögels“ zu reden (259), in der er sich laufend zu „Geheimbesprechungen“ mit Manteuffel getroffen haben soll. Die aus der Kögelbiographie (III, 108) bekannte Tatsache, daß Manteuffel von sich aus das Bündnis mit Kögel gesucht hatte, wird dem Leser gänzlich vorenthalten. Nach W.s Darstellung ist es Kögel gewesen, der einen „Kontaktmann“ suchte und dem es gelang, in Manteuffel „das gewünschte Sprachrohr zu finden“ (257).

Ist man an diesem quellenmäßig sofort nachprüfbaren Passus mißtrauisch geworden, so stößt man bei weiterem Nachprüfen ständig auf brüchigen Boden. W. sucht den Einfluß zu erfassen, den Kögel auf Wilhelm I. ausgeübt hat, zu dem er als sein persönlicher Seelsorger direkten Zugang hatte. Aber über die Gespräche Kögels mit Wilhelm I. ist kein Protokoll geführt und sind keine Aufzeichnungen angelegt worden, und so muß das dürre Gerippe des Datenkalenders der Audienzen mit Mutmaßungen und Hypothesen über den Inhalt der Gespräche umkleidet werden. Über die Audienz, die Wilhelm I. bei Wiederantritt seiner Regierung am 7. 12. 1878 den Hofpredigern gegeben hat, liest man, es sei „unschwer zu erraten, in welchen tristen und trostlosen Farben Kögel die durch Adalbert Falk verschuldete Lage dem König dargestellt hat. Daß die Hofpredigerkollegen Kögels Vortrag und Darstel-

lungsweise nach Kräften unterstützt haben, versteht sich von selbst“ (269). Nun haben wir allerdings den detaillierten Augenzeugenbericht Stöckers über diese Audienz, den man doch heranziehen sollte, ehe man ans „Erraten“ geht (von Oertzen, Adolf Stoecker I, 1910, 176 f.). Man merkt dann freilich, wie weit ab vom Ziel W.s Mutmaßungen liegen können. Nach Stöckers Bericht hat der alte Hofprediger von Hengstenberg das Wort geführt, Kögel hat nur „einige Trostworte“ gesprochen und Stöcker hat schließlich versucht, dem König den Eindruck einer trostlosen Lage zu nehmen! Mit welcher Skepsis wird man daraufhin den vielen Vermutungen, die sich durch die ganze Arbeit hindurchziehen, begegnen müssen: „Wenngleich keine Belege vorhanden sind, bleibt . . . doch zu vermuten“ (113), „kann doch kein Zweifel daran sein, daß er (Kögel) dieselbe Ansicht auch seinem Monarchen vorgetragen hat“ (189), „darf man wohl mit Recht annehmen, daß . . . Kögel hier mit seinem Rat gedient hat“ (231), „bleibt zu vermuten, . . . daß Kögel nicht nur ein seelsorgerliches Gespräch geführt hat, sondern . . .“ (256), „bleibt als einzige Auskunft die Vermutung, daß es sich um eine . . . Aktion Kögels gehandelt haben muß“ (298), „wiewohl kein einziger Beweis für die Aktionen und Interventionen Kögels . . . vorliegt, habe ich doch nicht den geringsten Zweifel an einer Mitwirkung Kögels“ (336). Vgl. zu dieser nur kleinen Auswahl noch S. 113. 135. 141. 149. 163. 178. 186. 195. 206. 230. 240. 259. 285. 293 u. ö.

Nun geht es an, wenn Vermutungen als solche kenntlich gemacht sind. Großenteils sind sie es aber nicht. W. gibt (265) präzise an, was Kögel auf einer Audienz am 14. 7. 1878 dem König gesagt hat, obwohl über den Inhalt des Gesprächs nirgendwo in den Quellen etwas bezeugt ist. Ähnlich die genaue Angabe, was der König am Vorabend seiner Rückkehr nach Berlin aus dem Mund seines Flügeladjutanten gehört hat (262). So schreibt man einen Roman! Vollends romanhaft wird es, wenn aus Vermutungen Tatsachenbehauptungen abgeleitet werden, die selbst wiederum Grundlage zu weiteren Vermutungen abgeben. Ein solcher Fall ist z. B. die von W. entdeckte „eigentliche Geburtsstunde der Stöcker-Bewegung“ (240). W. zieht Stöckers eigenen Berichten eine Briefstelle der Frau Kögel vom April 1878 vor, folgert daraus, was überhaupt nicht drinsteht, nämlich daß sich Kögel und Stöcker genau über die christlich-sozialen Unternehmungen abgesprochen hätten und sich Stöcker dabei ganz den Ideen Kögels verschrieben hätte. Das „Geheimnis der Stöcker-Bewegung“ (239) wird dadurch entschleierte: „die Anfänge der Stöcker-Agitationen (sind) letztlich nicht um der Gewinnung der Arbeitermassen . . . geführt worden . . . Der Sturm auf die Sozialdemokratie sollte in Wirklichkeit die Eroberung des Oberkirchenrats bedeuten“ (239 f.). W. folgert dann weiter, daß Kögel „um des geplanten Zieles willen“ die Stöckerschen Aktionen beim König vertreten haben muß, und sieht im Audienzenkalender nach, wann das gewesen sein kann. Schlußfolgerung: „Da aber Kögel in dem Zeitraum zwischen dem 14. 12. 1877 bis zum 2. 1. 1878 nur am 17. 12. 1878 zur Audienz beschieden worden ist, so kann das entscheidende Gespräch, das die eigentliche Geburtsstunde der Stöcker-Bewegung darstellt, nur an diesem Tage stattgefunden haben“ (240).

Dies ist nur ein besonders eklatantes Beispiel für die geistreiche, aber himmelhoch über den Quellen schwebende Darstellungsart, mit der W. alle kirchenpolitischen Ereignisse der Jahre 1877–1879 aus Aktionen Kögels herleiten will. Anderes, wie die seltsame Verwendung eines Briefes Kögels an Manteuffel als „versteckte Dienstanweisung“ für den Kultusminister (327. 333), braucht hier nicht noch aufgeführt zu werden. Leider hat W. den historischen Wert seiner Arbeit durch dieses zügellose Konstruieren stark gemindert. Daß sie in den auf Synodalprotokollen basierenden Partien einen zuverlässigeren Eindruck macht, ist demgegenüber ein schwacher Trost.

Nicht sehr angenehm berührt auch die Art, in der sich W. die „Aufhellung der wirklichen Rücktrittsgründe“ Falks zuschreibt. Daß es die Streitigkeiten mit dem Oberkirchenrat und den ihm nahestehenden Geistlichen waren, welche den Bruch mit dem König herbeiführten, ist bekanntlich von Bismarck als entscheidend für den Rücktritt Falks ausgegeben worden. W., der Bismarcks Meinung gegenüber den von Falk in seinem Rücktrittsgesuch genannten Gründen als die allein richtige nach-

weisen will, stellt die merkwürdige Behauptung auf, „daß in allen bisherigen historischen Darstellungen und Einzeluntersuchungen . . . das treffende Urteil Bismarcks als ungläubwürdig und tendenziös angezweifelt und zurückgewiesen worden ist“ (313). Irgendeinen Beleg dafür zu bringen, hält W. für überflüssig. Aber weder in der Falkbiographie Foersters noch in den bisherigen Arbeiten über Kögel wird Bismarcks Urteil in Zweifel gezogen; bei Rietschel, Art. „Kögel“, RE<sup>3</sup> 10, 614, 26 ff. und in G. Kögels Biographie (III, 109) wird es ausdrücklich bestätigt. Zwar liest man im Art. „Falk“ in RGG<sup>3</sup> II, 863 (Kupisch), für den Sturz Falks sei die politische Neuorientierung Bismarcks 1878 und der Abbruch des Kulturkampfes entscheidend gewesen. Es bedurfte aber nicht erst der umfangreichen Darlegungen von W., um dies als falsch zu erweisen. Schon Foerster hat festgestellt: „Falk ging nicht, weil Bismarck die solange gemeinsam betriebene Kirchenpolitik aufgeben wollte, sondern trotzdem dieser sie nicht aufgeben wollte“ (Adalbert Falk, 625, Hervorhebungen von Foerster). Und Renate Ruhenstroth-Bauer ist in ihrer gründlichen Untersuchung „Bismarck und Falk im Kulturkampf“ (1944) den Gründen für den Rücktritt Falks bereits ins einzelne nachgegangen und dabei zu denselben, freilich sehr viel abgewogener vorgebrachten Ergebnissen gekommen. Nur im Versteck des Anmerkungsanhangs findet man bei W. das Zugeständnis, Ruhenstroth-Bauer sei bereits zu denselben Ergebnissen gekommen, wobei er sehr unschön seine eigene Originalität zu retten sucht, indem er mit Zitaten, die weder an den angegebenen noch anderen Stellen der Arbeit von Ruhenstroth-Bauer zu verifizieren sind, behauptet, sie seien dort paradoxerweise wieder aufgehoben worden. Also: W. hat gegenüber der schon während des Kulturkampfes aufgekommenen, so plausibel klingenden Meinung, Falk sei ein Opfer einer Kursschwengung Bismarcks gewesen, an die wahren Gründe des Sturzes Falks *erinnert*. Das sei ihm immerhin gedankt. Mehr hat W. aber nicht getan und mehr sollte er sich auch nicht zuschreiben.

An Versehen bzw. Druckfehlern seien genannt: es ist nicht richtig, von einer „Eingliederung der neu erworbenen preußischen Gebiete in die preußische Landeskirche“ nach 1866 zu reden (77), sie sind ja gerade nicht eingegliedert worden; Heinrich ist der Vorname des preußischen Kultusministers von Mühler, nicht der seines Bruders (82); die Hallesche Fakultätsschrift ist von Tholuck und Müller, nicht Mühler unterschrieben (463 Anm. 164); zur theologischen Prüfungsordnung sind die Verhandlungen der 4., nicht der 1. Generalsynode zu vergleichen (504 Anm. 186); in die Zeittafel über den im Anhang abgedruckten Briefwechsel (390) ist ein Brief Manteuffels an Wilhelm I. vom 13. 6. 1878 hineingekommen, für den jede Bezeugung fehlt und der nach den Angaben des Briefs Manteuffels vom 15. 8. 1878 (419) auch nicht geschrieben sein kann.

Bochum

J. Wallmann

Kurt Meier: Kirche und Judentum. Die Haltung der evangelischen Kirche zur Judenpolitik des Dritten Reiches. Halle a. d. Saale (VEB Max Niemeyer Verlag) 1968. Lizenzausgabe Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1968. 153 S., kart. DM 10.80.

Das Verhalten der evangelischen Kirche gegenüber den Judenverfolgungen des nationalsozialistischen Regimes ist für die Betrachtung der Kirchengeschichte dieses Zeitraums insofern von besonderer Bedeutung, als sich an ihm die Klärung der Vorstellungen über das Wesen der nationalsozialistischen Herrschaft und über die ihr zugrunde liegende Ideologie, die Entschlossenheit zur Behauptung kirchlicher Eigenständigkeit und der Grad der Bereitschaft zur Übernahme von Verantwortung auch für die politische und soziale Entwicklung im Dritten Reich ablesen läßt. Es ist deshalb gerade auch im Interesse der Forschung zu begrüßen, daß Kurt Meier, Professor für Kirchengeschichte an der Karl-Marx-Universität in Leipzig, mit seiner Veröffentlichung „Kirche und Judentum“ eine erste zusammenfassende Darstellung zu diesem Themenkomplex vorgelegt hat. Der Band, der einer eingehenden Untersuchung der verschiedenen Positionen und ihrer Wandlung, wie sie Wolfgang Gerlach in absehbarer Zeit veröffentlichen wird, nicht vorgreifen will, enthält in