

wird auch nicht verschwiegen, dass Judenmission allzu oft aus der stolzen Gewissheit von »Beati Possidentes« geschehen ist, »die auch dann stolz bleibt, wenn sie Misserfolge erlebt« (S. 163). Aring muss resümieren; »dass bereits in *dieser* Denkweise der christliche Antisemitismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts angelegt ist« (S. 163 f.). Eingehend wird die Entwicklung der dreissiger Jahre nachgezeichnet und einmal mehr verdeutlicht, dass sogar für die »Bekennende Kirche« in ihrem theologischen Selbstverständnis und ihrer kirchenpolitischen Selbstbehauptung Israel und das Judentum bedeutungslos blieben (S. 213). An der spürbaren christlichen Verhärtung den Juden gegenüber ist auch die Judenmission mitschuldig geworden. Sicher ohne es zu wollen oder zu merken, hat sie dem »christlichen Bürgertum Munition geliefert... indem sie oft genug sagte, dass die Juden ihr Heil in Christo als die einzige Lösung der Judenfrage nicht wollten und dass sie darum selbst die Ursache für den Zorn und das Ungemach seien, das sie treffe« (S. 245). Wenn nur der getaufte Jude der gute Jude ist, sind die anderen nur zu schnell der Willkür und dem Fanatismus ausgeliefert. Eingehende Berücksichtigung finden die Entwicklungen in Deutschland nach 1945. Im Schlusskapitel »Ende der Judenmission« wird der Kernfrage nicht ausgewichen: »Können Christen auf Mission verzichten, ohne auf ihr Bekenntnis zu Jesus als dem Christus zu verzichten?« (S. 257). Aring antwortet darauf in differenzierter Weise. Einerseits gilt: »Wer im Gespräch mit Israel das kirchliche Bekenntnis in Frage stellt, stellt die Kirche insgesamt in Frage. Die christliche Kirche steht und fällt mit ihrer Proklamation des »Jesus Christus Kyrios« (S. 259). Andererseits muss gesagt werden: »Mission« darf, wenn uns Christen die »Missio Dei« als Zentralbegriff unserer Missionstheologie wirklich *Gottes* Handeln in seiner Welt bedeutet, *nicht* menschliches (kirchliches) Tun werden, das »betreibbar« ist. Aus dieser Erkenntnis folgt für uns Christen Israel gegenüber: keine Judenmission! Israel ist nicht und *kann* nicht sein Objekt unserer missionarischen Strategien! Gott ist schon da – Israel ist schon bei Gott – das heisst *Bund* nach der Botschaft der Bibel!« (S. 264).

Helmuth Starck, Krefeld

A. BAUDIS / D. CLAUSERT / V. SCHLISKI / B. WEGENER (Hrsg.): Richte unsere Füße auf den Weg des Friedens. Helmuth Gollwitzer zum 70. Geburtstag. (Unter Mitarbeit von K. Geyer und F.-W. Marquardt). München 1979. Chr. Kaiser Verlag. 696 Seiten.

Das Problem mit H. Gollwitzer ist, dass er dauernd – ob nun 60 oder 70 oder wieviele Jahre alt – theologische und politische Unruhe schafft, theologische und politische Massstäbe für Christen setzt. Das gilt nicht nur für seine häufig irritierten Hörer und Leser, sondern ebenso für seine Schüler und diejenigen, die ihn ehren wollen. Eine gewisse Erleichterung ist eingeräumt: Wie er selber nicht oder nur selten akklamierte, sondern viel eher kritisierte, dürfen auch diejenigen, die ihn mit ihren Beiträgen erfreuen und sein Lebenswerk fördern wollen, die Akklamation zugunsten der Kritik vernachlässigen. So ist eine nicht gerade übliche »Festschrift« zu H. Gollwitzers 70. Geburtstag entstanden, und die Herausgeber und Mitarbeiter samt Verlag sind zu beglückwünschen, dass sie ein in seinem kritischen Charakter den Arbeiten Gollwitzers entsprechendes Werk zusammenzustellen und herauszubringen vermochten.

Dieses Urteil gilt auch, vielleicht vor allem – weil sich an dieser Frage nun eben nach wie vor die Geister am

deutlichsten scheiden – für die grosse Zahl der in ihm enthaltenen Beiträge von Juden und Nichtjuden, die sich mit der dem Christentum theologisch gestellten Israelfrage befassen. Diese Beiträge sollen (in Auswahl) in der folgenden Besprechung allein berücksichtigt werden. Die Behandlung desjenigen Komplexes, der kirchenhistorisch und theologiegeschichtlich so bedeutsam war bzw. hätte werden können – ruft deshalb eine gewisse Enttäuschung hervor, weil Gollwitzers Fragestellungen hier einen Massstab gesetzt haben. Es geht um die Beiträge, die sich mit dem Thema auseinandersetzen, das, mit D. Schellongs Formulierung (S. 451 ff.), generell als »Theologie nach 1914« überschrieben werden kann. Hier sucht man traditionell auf den ersten Blick ja nicht eine Beschäftigung mit der die Christen hilflos und aggressiv machenden »Judenfrage«, sollte aber genau bei dem uns unmittelbar betreffenden Erbe nachfragen, das durch die »Bindung der Kirche an die jeweiligen Herrschaftsmächte in der Gesellschaft« (H. Gollwitzer, Befreiung zur Solidarität, S. 139)¹, die vielen Götter, geprägt ist, also in erster Linie die »Theologie nach 1914« insgesamt und dann das »Stuttgarter Schuldbekenntnis« und das »Darmstädter Wort«, d. h. die Beiträge von D. Schellong, A. Schönherr, B. Klappert und G. Casalis. Man weiss ja inzwischen zur Genüge, in welchem Ausmass Theologie und Kirche vor und nach 1914 von einem ausdrücklichen, stärker noch geheimen antisemitischen Grundzug geprägt sind. Um so erstaunlicher, erschreckender ist die Tatsache, dass nicht einmal die Beiträge, die die »unerledigten Aufgaben« des Stuttgarter Schuldbekenntnisses (A. Schönherr, S. 299 ff.²) bzw. die »Aktualität und Grenzen des Darmstädter Wortes« (G. Casalis, S. 657 ff.) thematisieren, die Frage des Antijudaismus oder nur der hier festgeschriebenen Gleichgültigkeit von Christen gegenüber Juden als theologisches Problem ansprechen. Einzig der Beitrag von B. Klappert (Die ökumenische Bedeutung des Darmstädter Wortes, S. 629 ff.) macht mit der knappen Bemerkung, dass weder im Stuttgarter Schuldbekenntnis noch im Darmstädter Wort die Juden genannt sind (S. 632), eine Ausnahme (vgl. A. Schönherr, S. 301).

Geht man von dieser Gruppe von Arbeiten zu Gollwitzers ureigenem Gebiet, der systematischen Theologie, über, dann bleiben Überraschung und Enttäuschung angesichts der Tatsache zurück, dass Gollwitzer selber, wie oben zu »Befreiung zur Solidarität« bemerkt, Judentums- und Gesellschaftsbezogenheit zu integrieren versuchte, diese Denkanstösse aber in den entsprechenden Beiträgen der Festschrift nicht fruchtbar werden. Gemeint sind etwa C. Ordnung, Protestantismus und Sozialismus (S. 185 ff.); M. Weinrich, Linke Mystik – Reich-Gottes-Vision zwischen Traum und Verheissung. Theologische Erwägungen zum Problem Gesellschaft und Individuum (S. 200 ff.; zu D. Sölle); W. Dantine, Die prophetische Dimension des Amtes der Versöhnung (S. 285 ff.) und v. a. U. Dannemann / M. Weissinger, Helmuth Gollwitzers Beitrag zur Theologie der Gesellschaft (S. 578 ff.). So präzise und systematisiert z. B. der letztgenannte Aufsatz die Frage nach dem systematischen Stellenwert von Gollwitzers Theologie der Gesellschaft reflektiert und an Gollwitzers Reich-Gottes-Theologie durchmustert. Juden und Judentum fristen hier wie gehabt nur eine Randexistenz, sie erscheinen (zweimal) in den Anmerkungen (S. 595), wiewohl ihnen »weitgehende

¹ S. u. S. 147.

² »Welche unerledigten Aufgaben ergeben sich aus dem Stuttgarter Schuldbekenntnis?« (Alle Anm. d. Red. d. FrRu.)

Konsequenzen für sein (sc. Gollwitzers) gesamtes theologisches Denken« konzidiert werden (Anm. 9 zu S. 581). Es bleibt, und das dürfte bezeichnend sein, dem als Alttestamentler (!) und als konsequenter öffentlicher Verfechter der jüdisch-christlichen Verständigung bekannten *R. Rendtorff* (Heidelberg) vorbehalten, in »Hat sich unser Israel-Engagement gewandelt?« (S. 155 ff.) an Gollwitzers eigener Entwicklung zu demonstrieren, in welcher Weise politische Urteile legitim theologisch zu begründen und zu stützen sind. An eben diesem Punkt setzt auch der theologisch vielleicht wichtigste Beitrag der »Festschrift« von *F.-W. Marquardt* an (Hermeneutik des christlich-jüdischen Verhältnisses. Über *Helmuth Gollwitzers* Arbeit an der »Judenfrage«, S. 138 ff.), wenn er die »praktische Formbestimmtheit« von Gollwitzers Theologie ganz besonders in dessen »Erkenntnisarbeit zum christlich-jüdischen Verhältnis« ausgeprägt findet (S. 138). »Wenn (sc. bei Gollwitzer) die »Judenfrage« die Christenfrage, diese aber auch eine Deutschenfrage oder – allgemeiner gefasst – eine Bürgerfrage ist, dann stellt sie sich hermeneutisch notwendig im Verhältnis von Theologie und Öffentlichkeit, Theologie und Gesellschaft und ist in den Denkprozessen, die sie auslöst, angewiesen auf eine direkte Beteiligung der von den neuen Denkversuchen Betroffenen« (S. 142 f.). Hierin ist von Marquardt für Gollwitzer in aller wünschenswerten Klarheit der konstitutive Zusammenhang von Gesellschafts- und Judentumsbezogenheit christlicher »Theologie nach Auschwitz« ausgesagt, dessen Reflexion bis in die Problematisierung neutestamentlicher Christologie (S. 144 ff.) und Ekklesiologie (S. 150) hineingreift und konsequent in die Forderung Gollwitzers nach »Denkbusse« einmündet (S. 152).

Von dieser Aufforderung scheint – um damit jetzt in den »neutestamentlichen« Bereich überzugehen – der Beitrag von *M. Barth* (Der gute Jude Paulus, S. 107 ff.) seltsamerweise unberührt, wenn er Paulus in Aufnahme neuerer jüdischer und christlicher Ansätze der Forschung gerade auch in dessen zentralen Rechtfertigungs- und Versöhnungsaussagen als einen »praktischen Theologen seiner Zeit« (und nicht als Dogmatiker des Frühprotestantismus) wiederzugewinnen sucht, jedoch in einer höchst missverständlichen Weise gegen *P. v. d. Osten-Sacken* dekretiert: »Durch Sachkritik an zentralen Elementen der paulinischen Theologie wird die Berufung auf Paulus unglaublich – läßt sie doch eventuelle Gegner eines neuen Paulusverständnisses dazu ein, ihrerseits Sachkritik an den gesetztes- und judenfreundlichen Aussagen des Apostels zu üben. Sachkritik an der Bibel gehört nicht zu den Aufgaben der Bibelwissenschaft, sondern ist Amtsanmassung« (S. 128). Ich halte diesen Satz schlicht für ein weder biblisch noch bibelwissenschaftlich noch reformatorisch legitimes Urteil, das postwendend der auch von *M. Barth* als notwendig erkannten Aufhebung des christlichen Antisemitismus als einer »Busse im Ursprung« (Marquardt) entgegensteht. Muss nicht der Barthsche Satz: »Niemand verdient heute als Theologe ernst genommen zu werden, der sich in seiner Arbeit abkapselt von den Leiden des jüdischen Volkes und eines jeden seiner Glieder« (S. 124) radikaler genommen (und dann vielleicht auch im Blick auf das an Auschwitz mitbeteiligte Christentum deutlicher formuliert) werden, als *M. Barth* es selber tut, wenn er einen möglichen christlichen Antijudaismus exegetisch auf einen Antijudaismus von christlichen Paulusinterpreten beschränkt? *P. v. d. Osten-Sacken* macht jedenfalls in seinem Beitrag »Befreiung durch das Gesetz« (S. 149 ff.) nicht nur

den ernsthaften Versuch, die in Gollwitzers Werk vorliegende Einheit von »christlich-jüdischer« und »politischer« Theologie exegetisch einzuholen, wenn er bei Paulus »Gesetz« und »Freiheit« nicht als einen Gegensatz, sondern konstruktiv und unauflöslich aufeinander bezogen erkennt (S. 356) und so konsequent formulieren kann: »In diesem Sinne drängt das Evangelium dazu, Gesetze, Gebote zu ersinnen, die im Dienst der Befreiung des Menschen hin zum Miteinander der Verschiedenen stehen« (S. 357). Denn darin ist auch ein Stück »Sachkritik« an Paulus selber eingeschlossen, insofern dieser durch seine Erwartung des baldigen Endes der Zeit gehalten wurde, die genannten »Gesetze« und »Gebote« eben nicht im Blick auf eine geschichtliche Epoche von Dauer zu entwickeln, sondern lediglich im Blick auf die aktuelle Oikodome der Gemeinden. Der von *v. d. Osten-Sacken* herausgearbeiteten genuinen paulinischen Sicht der Einmündung des Evangeliums in das neue »Gesetz des Geistes des Lebens« wird im übrigen prächtig sekundiert von *D. Flussers* Beitrag »Das Erlebnis, ein Jude zu sein« (S. 15 ff.), denn dieses »Erlebnis« besteht für ihn in erster Linie in der Freude am Gesetz, die sich mit der beliebten Sinnfrage nicht allzu weit von dessen formulierten Geboten und Verböten entfernen darf, soll es das Leben des Juden wirklich in der Zeit heiligen und gliedern (S. 20.22).

Ich halte es für ein nicht gerade hoffnungsvolles Symptom, dass die Israelfrage in den im engeren Sinne theologischen Debatten, die in diesem Sammelband zusammengestellt sind – wenn man von den oben erwähnten Beiträgen absieht –, kaum eine, ja eher gar keine Erwähnung findet. Oder anders gesagt: Die »Festschrift« für *H. Gollwitzer* gibt, und darin ist sie ehrlich, die objektive Situation der theologischen Minorität wieder, die sich christlich-theologisch essentiell um die Israelfrage sorgt. Etwas anders sieht es offenbar nur auf der Ebene des ökumenischen Dialogs aus (s. die Beiträge von *P. Lapide*, Das christlich-jüdische Religionsgespräch. Vom Doppelmonolog zum Dialog, S. 40 ff., und von *F. v. Hammerstein*, Christlich-jüdischer Dialog in ökumenischer Perspektive, S. 329 ff.). Über die gründliche, aber gerade deshalb desillusionierende Information hinaus, die *F. v. Hammerstein* gibt, haben mich die Erlebnisse und Bekenntnisse, wie *E. Bethge* (Kirchenkampf und Antisemitismus. Ein autobiographischer Beitrag, S. 167 ff.), *J. Fangmeier* (»Reichskristallnacht« und vierzig Jahre danach. Erinnerungen und Reflexionen, S. 522 ff.), *M. Stöhr* (Das Gedächtnis nicht verlieren. Eine unausgewogene theologische und politische Erinnerung, S. 528 ff.) und *R. Jungk* (Gedanken zu einem Lehrgang für Zivilcourage, S. 599 ff.) sie verfasst haben, am meisten beeindruckt. Ich zitiere einen von *M. Stöhr* im Anschluss an Sanh. 91b formulierten Satz: »Lehrentscheidungen sind Lebensentscheidungen und umgekehrt.« Offenbar fehlt uns beides immer noch, von wenigen abgesehen. Deshalb hat die Israelfrage auch unter denen, die mit Ernst und Erfahrung, mit Wissen und Besonnenheit Christen sein wollen, immer noch ihren vornehmsten Ort in der nachdenklichen Erinnerung, noch nicht aber in der theologischen Reflexion. Wir lesen in dem in diesen Tagen erschienenen Buch von *Lea Fleischmann* (Dies ist nicht mein Land. Eine Jüdin verlässt die Bundesrepublik, 1980, S. 190): »Die Juden werden ihren Trümmerhaufen aufbauen und langsam zum Erbe ihrer Väter zurückfinden, denn dieses Erbe ist frei von Schande. Aber wie man als Deutscher über Auschwitz hinwegkommen kann, weiss ich nicht.« Sollte das, ohne von *L. Fleischmann* unbedingt in den Blick gefasst zu sein, auch für die gel-

ten, die zuerst Christen und dann Deutsche sind und sein wollen? Die »Festschrift« für H. Gollwitzer zeigt Ansätze, Versuche, die um so überzeugender und auch theoretisch fruchtbarer erscheinen, desto bescheidener – gedanklich und sprachlich – sie sind.³

In diesem Sinne gehört an den Schluss eine Anmerkung zum Beitrag von *G. H. ter Schegget* (Zwischen Religion und Terror. Eine Meditation über das Samaritergleichnis Lk 10, 25–37, S. 76 ff.): Die Herausgeber und Mitarbeiter hätten Gollwitzer und dem mit dem Titel beschworenen Schalom aus Lk 1, 79 einen Dienst getan, wenn sie die in dieser »Meditation« vorhandenen haarsträubenden Antijudaismen (z. B. S. 79.83.86.87.88.91) getilgt oder, wenn das nicht möglich war, den Beitrag aus einer Gollwitzer-Ehrung herausgenommen hätten. So viel ist doch auch heute schon möglich!

Christian Bartsch, Neukirchen-Vluyn

³ Aus der Fülle der in dieser Festschrift enthaltenen Beiträge sei ferner hier noch hingewiesen auf: *Michael Krupp*: Ein Psalm von der »Bindung Isaaks« (S. 49–58). – *Werner Koch*: Karl Barths erste Auseinandersetzung mit dem Dritten Reich. Dargestellt anhand seiner Briefe 1933–1935 (S. 491–513).

EBERHARD BUSCH: Juden und Christen im Schatten des Dritten Reiches. Ansätze zu einer Kritik des Antisemitismus in der Zeit der Bekennenden Kirche (= Theologische Existenz heute 205). München 1979. Chr. Kaiser Verlag. 77 Seiten.

Der historischen Gerechtigkeit wegen und um des Anstosses willen, über blosses Beklagen hinauszukommen, fragt der als Barth-Biograph bekannte Autor nach Ansätzen zu jüdisch-christlicher Solidarität in der Zeit der Bekennenden Kirche. In seiner zeitgeschichtlichen Skizze vergegenwärtigt er Hindernisse gegen ein Zusammenstehen von Christen und Juden (10–21) und erinnert an Antriebe zu einem Zusammenstehen beider (22–34). Er mustert die Stellungnahmen in der evangelischen Kirche der Jahre 1933–45 auf die NS-Judenpolitik durch (35–46). Zunächst ging es um die von der »Judenfrage« als solcher noch absehbende Bestreitung eines für den Glauben normativen Ranges von »Volk, Blut, Rasse«; sie erhielt in der Barmer Erklärung von 1934 kirchliche Verbindlichkeit. Explizite Stellungnahmen zur »Judenfrage« fanden sich erst in den Jahren 1935–38. Aber schon bald wurde die kirchliche Stimme gegen die Drangsalierung der Juden schwächer, wie die Reaktion der Christen auf die Pogromnacht vom 9. November 1938 zeigte. Und als im Herbst 1941 der Weg zur »Endlösung« einsetzte, fehlten in den Kirchen viele Köpfe, die hätten protestieren können.

Dem Grossteil der für die Juden eintretenden Stellungnahmen ging ein spezifisch theologisches Wissen um die besondere Würde dieses Volkes und um die besondere Verbundenheit der Christen mit diesem Volk ab. Dennoch gab es Versuche theologischer Klärung der Frage nach dem Sinn des Alten Testaments (47–55) und der Frage nach der Besonderheit der Juden auch post Christum natum (56–64). Im Gegenschlag zu den verbreiteten Thesen von der Beendigung des Heilsberufs Israels mit dem Kommen Christi, von der Folgerung auf eine allgemeine Rechtfertigung des völkischen Gedankens aus der Erwählung des »Volkes« Israels und von der Verwerfung der Juden hielt eine Reihe von Theologen (W. Vischer, H. Vogel, D. Bonhoeffer, K. Barth u. a.) an der heilsgeschichtlichen Bedeutung des nachbiblischen Judentums fest. Busch schliesst einen Seitenblick auf Stimmen aus den Nachbarländern Holland und Schweiz an

(65–70). In seinem Ausblick (71–77) drängt er auf Fortführung der Ansätze jüdisch-christlicher Verbundenheit und mahnt zum Stehenbleiben bei der in der Zeit der Bekennenden Kirche gewonnenen Erkenntnis, »dass der Gestalt Jesu Christi die entscheidende Schlüsselstellung bei der Frage nach dem rechten Verhältnis zu den Juden zukommt« (75).

Die Schrift ist von einem tiefen Wissen um die Verbundenheit zwischen Juden und Christen geprägt, schreitet in wenigen, feinen und umsichtig gezogenen Linien das jüdisch-evangelische Feld »im Schatten des Dritten Reiches« ab und deckt christliche Schuld nicht zu. Dennoch bleibt die Frage, ob ihr Autor wirklich durch das Feuer der letzten Fragen »nach Auschwitz« gegangen ist. Sein »abusus non tollit usum« (76, vgl. auch 32) klingt einen Ton zu frohgemut, als dass von ihm her ein Dialog mit Juden bereits bestanden sei.

Hans Hermann Henrix, Aachen

HELGA CRONER / LEON KLENICKI (Hrsg.): Issues in the Jewish-Christian Dialogue: Jewish Perspectives on Covenant, Mission and Witness. New York (Paulist Press) 1979. A Stimulus Book. 189 Seiten.

Nachdem verschiedene christliche Kirchen in letzter Zeit deutliche Signale gegeben hatten, sie seien gegen alle undialogischen Formen von Proselytismus (vgl. z. B. Tommaso Federici, Mission und Zeugenschaft der Kirche, FrRu XXIX/1977, S. 3–20), findet man es jüdischerseits ratsam, den zugespielten Ball aufzufangen. Im vorliegenden Buch greifen acht namhafte jüdisch-amerikanische Wissenschaftler und Publizisten die Problematik von der jüdischen Tradition und Situation her auf. Anhand der Begriffe Bund, Sendung und Zeugenschaft, die das jüdische Verhältnis zu Gott, zur eigenen Gemeinschaft und zu den Völkern markieren, zeigen sie, wie das Judentum den modernen christlichen Bemühungen um Anerkennung des Judentums entgegenkommen könnte. Der Tenor aller Ausführungen in diesem Buch ist die Überzeugung, dass Bund, Sendung und Zeugenschaft für das Judentum eine Aufforderung zur Hinwendung zu spezifischen Aufgaben in der Geschichte, zur Verantwortung für die ganze Menschheit und zur Neugestaltung des Verhältnisses zu Gott bedeuten.

Den Verfassern sind mehrere sehr treffende Definitionen, Charakterisierungen und Zeitanalysen gelungen. Jüdische Theologie sei »eine Antwort, eine Reflexion, ein Aussprechen von Ideen in enger Beziehung zum Leben und seinen Bedürfnissen« (5 f.). Die Gottesbeziehung innerhalb des Judentums habe im Verlaufe der Geschichte vor allem durch die sich dialektisch zueinander verhaltenden Begriffe »nigleh« (enthüllt) und »nistar« (verhüllt) ihren charakteristischen Ausdruck gefunden. Als »verhüllt« habe man das innerste Wesen Gottes, das »en sof« bezeichnet. Als »enthüllt« habe man den relationalen Gott aufgefasst: den Schöpfer, den Lenker der Geschichte usw. (109–113). »Die Verkündigung von Gottes Einheit seitens des Judentums war nicht nur als Ersatz für die Vielheit der mythologischen Götter gedacht... Vielmehr initiierte die Vorstellung des einen und einzigartigen Gottes eine neue Auffassung vom Menschen als einer Verleiblichung der göttlichen Souveränität. Sie initiierte ferner eine neue Beziehung zwischen Mensch und Gott als Herausforderung und Antwort, nicht als Ursache und Wirkung« (116).

Was sich bei der Gottesbeziehung bereits zeige, nämlich, dass sie auch universal auf die Menschen und partikulär auf das Judentum ausgerichtet sei, werde noch deutlicher,