

Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **79 (2023)**

Heft 1

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Rezensionen

Stephen B. Tipton, **The Ground, Method, and Goal of Amandus Polanus' (1561–1610) Doctrine of God. A Historical and Contextual Analysis**. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2022. ISBN 978-3-525-50187-0, € 150.00.

Historians of doctrine interested in early Reformed scholasticism should be pleased to find this contribution to the growing scholarly interest in the medieval background to Reformed orthodoxy. Though somewhat ignored by historians since the nineteenth century, Amandus Polanus remains one of the most influential Swiss theologians in the Reformed tradition and this study builds upon recent work in the field in order to further contextualize his contribution to the Reformed tradition. Tipton's stated aim is clear throughout the work: to understand not only what Polanus taught about God, but why and how he developed his doctrine of God. To accomplish this task, Tipton engages with the limited available secondary literature on Polanus both thoroughly and critically, specifically focusing on the role of Scripture and reason as these elements have been highlighted by those seeking to emphasize a rationalist interpretation of Polanus' work. For Tipton, however, this is a misinterpretation of Polanus' methodology, and it is only possible when the fundamental purpose of his writing is ignored, that is, «the goal of Polanus' theology is doxology and the worship of the Triune God; and the method that Polanus employs to move from a foundation of Scripture at the end goal of doxology is a rational (but not rationalistic) exposition of Scripture.» (35) With lucid and detailed analysis Tipton is successful in this central goal of presenting Polanus' ideas not merely as the product of a scholastic thinker writing for the academy, but more fundamentally, as a Christian theologian for the church.

To accomplish this task, Tipton begins with an introductory chapter summarizing the state of the secondary literature as well as his primary interlocutors, Faulenbach and Deal. Here he states his methodological assumptions plainly which align quite directly with the Dutch school of Reformation studies. Put briefly, there is an emphasis both on a broad continuity between the initial Reformers and following Reformed scholastics as well as an emphasis in discovering the influence of John Duns Scotus on the Reformed tradition. To be clear, Tipton wisely notes Polanus can quote medieval thinkers without endorsing their entire system (38), which is reflected in his documentation of Polanus' apparent eclectic appropriation of Aquinas and Scotus. The second chapter examines Polanus' educational context, philosophical influences (Aristotelianism and Ramism), and introduces the seven contemporary Reformed theologians which form the bedrock of Tipton's comparison between Polanus and the developing Reformed tradition. The following nine chapters unpack the relevant distinctions between God's essence, properties,

and will along with two *excursus* on the Trinity and human freedom in relation to the divine decree respectively. Rather than summarizing each chapter in particular here I will engage with Tipton's work through a lens of appreciation, offer up some ways his arguments could be supplemented, and finally suggest some questions which may have pushed his research further.

By way of appreciation, Tipton's work is balanced in its assessment of Polanus and offers likely historical explanations for why Polanus formulated certain doctrinal points. For example, through comparison with seven other contemporary Reformed theologians Tipton offers five categories which are typically addressed in the beginning of the doctrine of God (treatment of the divine names, existence, essence, nature of the distinctions between the attributes, and how to order the attributes). He then notes only Polanus and Zanchi address all five which points to their more robust engagement with theology proper in contrast to their contemporaries. To explain this expansion Tipton appeals to Polanus' historical context which dealt with the increasing polemical disputes with Lutherans and Roman Catholics as well as Polanus' educational background in Hebrew exegesis which accounts for his lengthier examination of the divine names in the Old Testament (104). Tipton also persuasively argues the reason why Polanus uniquely groups the attributes of God's life, immortality, blessedness, and glory in this particular structure, was to demonstrate his central doxological concern that theology result in praise which undermines the rationalist interpretation of Polanus (180). Importantly, Tipton is not hesitant to observe where Polanus' reasoning appears weak or unjustified, as he notes Polanus' distinction between the divine life and immortality has little support (184), and a minor theme in the study is Polanus' inability to adequately address the practical significance of the doctrines explained (92, 107). Additionally, Tipton is willing to admit when he does not know why Polanus orders the attributes in the particular way they are arranged and is comfortable concluding the answer may be ultimately elusive (223).

With these laudable features of the work noted, I'd like to consider some ways the argument in the work could have been supplemented. As was noted, while Tipton is keen to highlight Scotus' influence on Polanus (e.g. 84, 292) there is also a careful concern to observe where Aquinas is more closely followed by Polanus (203, 213). Significantly, when Polanus makes the distinction between archetypal and ectypal theology Tipton appears to take for granted the conceptual similarity aligns more closely with the Scotist *in se/pro nobis* distinction than the passages from Aquinas which Polanus cites. While one may be inclined to agree with Tipton regarding Scotus as the more formally similar to Polanus' position it should be remembered that at no point in the relevant passage does Polanus use Scotist terminology. This difficulty surfaces again when discussing the various relevant distinctions regarding the relationship between the divine attributes and the divine essence (133ff). When Polanus considers the variety of distinctions available the Scotist formal distinction is not mentioned at all. Rather Polanus endorses, with citation of Aquinas, the *distinctio rationis*. Notably, Tipton has already observed, in a prior *excursus* on the Trinity, that Polanus specifically refers to the personal relations as differing from the essence «by mode and form» (127) which he takes to be a formal distinction. Tipton

also notes a passage from Te Velde where the formal distinction appears to be alluded to though without explicit formulation (135, fn 205). Insofar as one is inclined to agree with Tipton that the distinctive concept from a prior medieval thinker can be alluded to without the terminology, Tipton's work will be convincing, but greater textual evidence would have solidified his conclusions in this regard.

Another example is the ostensibly Scotist background in Polanus is particularly stressed with regards to the absolute/ordained power distinction. While Tipton claims that Polanus reflects Scotist voluntarism due to tying omnipotence fundamentally to the divine will, the point is undermined by his own prior observation that for Polanus the power of God can never oppose or be separated from his wisdom (287). The way to demonstrate that Polanus is following Scotus is by noting Polanus follows the operationalized conception of absolute power which shifted from the earlier formulation in the late middle ages. Tipton notes that Aquinas and Lombard, among others, observed the difference between what God can do and what God wills to do, but he does not emphasize the key difference is not whether power is tied to will or wisdom, rather it is whether the absolute power can be used to enact miracles in the actual ordained reality. Though Tipton cites the work of Veldhuis which likely indicates he resists the idea Scotus operationalized the absolute power of God, considering other scholars such as Oakley, Courtenay, and Gester have followed such a reading, it would strengthen his claim that Polanus follows Scotus if he provided an account for this alternative, more widely accepted, view. For example, Polanus defines the absolute power of God as an «extraordinary» power whereby God can produce secondary effects in the current world apart from creaturely causation (Syntagma, 1192D). Importantly, this is not the same way the absolute power is conceived by Perkins, a figure Tipton compares with Polanus throughout the work, but not on this point.

Finally, there are a few areas where the reader may be left with questions which would further develop Tipton's work. For example, it is not entirely clear Tipton's decision to focus on the particular seven Reformed theologians he compares Polanus with is sufficiently justified by temporal proximity and confessional similarity. Tipton states his goal is to emphasize «the joint effort of academic (i.e. scholastic) theology in Europe» as well as «indicate potential influences upon Polanus' doctrine of God» (69), but he does not cite evidence Polanus was specifically reading or engaging with the systematic works being compared. Conversely, one may legitimately wonder if it would have been equally fruitful to compare Polanus with Lutheran contemporaries or even Roman Catholic theologians which he regularly cites in the Syntagma. For example, Polanus engages with Bellarmine, Suarez, and Cajetan, all of which represent reception and development of the Thomist and Scotist tradition. By comparing Polanus' doctrine of God's omnipresence for example with Cajetan the careful reader will notice Polanus appears to give two contradictory explanations for why God is present: the first, is because God's essence is infinite and immense while the second is due to the fact that God is the universal cause of whatever he makes. This confusion is addressed directly by Roman Catholic theologians in Polanus' time and seems to undermine Tipton's stress that the most important

differences on the doctrine of God between the Reformed and Catholic were on soteriological matters (292).

Another research question which could have added to Tipton's study is the extent to which Platonic themes are present in Polanus' doctrine of God. The stated relevant philosophical background to understanding Polanus is Aristotelianism and Ramism, both of which undoubtedly are important, yet within the work Tipton also notes Barth charged Polanus' view of simplicity with succumbing to Neoplatonism (157). Though Tipton aptly refutes this claim, he does concede Polanus' account of the divine ideas as eternal immaterial universals resting in the mind of God better resembles a Platonist formulation than an Aristotelian account (206). With these remarks at hand it is curious Tipton does not explore more the participationist emphasis which is distinctive of Platonism and highlighted particularly in Polanus' teaching on the *visio Dei*, a doctrine which features in Polanus' discussion of God's blessedness. As some specialists have argued (John Dillon, Lloyd Gerson) Aristotelianism itself is but a species of Platonism and while it is understandable from an institutional perspective there was not a «school of Platonism» of comparable influence to Aristotelianism in the academic world with which Polanus would have been familiar in the late sixteenth century, nonetheless as a historian of ideas Tipton was keen to observe conceptual similarities between Aristotelian categories and Polanus' own conceptualizations. Insofar as Polanus shares similar Platonic influences (e.g. 332) a greater investigation into this field would yield fruitful results.

Overall, Tipton's work is a helpful and thorough examination of the method, motive, and aim of Polanus' doctrine of God. It stands as an excellent introduction to the heart of Polanus' theology and will interest students and scholars alike who want to know more about the Reformed Orthodox engagement with medieval theology. Tipton thoroughly undermines the claim Polanus was a rationalist who neglected the role of scripture in doctrinal formulation as well as the implication the scholastic method leaves the churchman without a doxological posture. Though the critical comments in this review are meant to spur further scholarly investigation based off Tipton's work, there is no doubt Tipton has accomplished his task to present Polanus' doctrine of «the Triune God in all his revealed glory» (332).

Zachary Seals, Geneve

Klaas Huizing, Lebenslehre. Eine Theologie für das 21. Jahrhundert. 775 S., Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2022. ISBN 9783579074672, € 38.00.

«Friede, Freude, Eierkuchen» lautet die finale «Lebensregel», die Klaas Huizing den Leserinnen und Lesern seiner Lebenslehre auf der letzten Seite noch «für den Alltag» mitgibt (568). Kaum zufällig bildet so eine triadische Formel den Schlussstein dieses ansonsten «in Fragen der Trinität zurückhaltend[en]» (33) dogmatischen Entwurfs. Sie ist allerdings nicht auf einem heiligen Konzil entstanden, sondern hat als Motto der ersten Berliner Love-Parade Geschichte gemacht. Die «Wege und Realisationsformen des

Heiligen» sind eben «[b]unt und divers» (31), wie eine der Grundüberzeugungen von Huizinga selbst an Buntheit unüberbietbarer Theologie für das 21. Jahrhundert lautet.

Passend zur an Dr. Motte gemahnenden Schlusspassage lässt Huizinga das Christologie-Kapitel seiner Dogmatik mit dem Auftritt eines «Techno-Messias» (325) beginnen, der seine Jüngerschar auf ländlichen Rave-Partys in Ekstase versetzt. An Vernon Subutex, wie die jesuartige Hauptfigur im gleichnamigen Erfolgsroman von Virginie Despentes heißt, kann das faszinierende Eigenleben christlicher Traditionsbestände in der Gegenwartskultur exemplarisch abgelesen werden. Huizinga stellt ihm wenig später noch «einen tanzenden Jesus» (361) zur Seite, von dem die Jesus-Trilogie des Schriftstellers J. M. Coetzee erzählt. Insbesondere diese über das gesamte Buch verteilten Abschnitte, in denen der «privattheologische [...] Blick» (31) vieler Gegenwartskünstlerinnen und -künstler, neben den Genannten z.B. Sybille Lewitscharoff, Michael Triegel und Judith Schalansky, gewürdigt wird, machen die Lektüre der Lebenslehre zu einer höchst inspirierenden Angelegenheit. Gleiches gilt für die ausführliche Behandlung der biblischen «Dichtertheologie[n]» (285) insbesondere weisheitlicher Provenienz, deren literarische Machart sich Huizinga durch für einen Systematiker ungewöhnlich häufige «Werkstattbesuche bei den Exegeten» (243) erschließt.

Doch auch Huizingas «Dogmatik ist keine Wundertüte» (28) – jedenfalls auf den ersten Blick nicht. Sie setzt nach einem «Basics» überschriebenen Prolegomenateil (15ff) bei der Gottes- und Schöpfungslehre ein (132ff) und mündet schließlich, mit christologischen (323ff) und pneumatologischen (413ff) Zwischentritten, in der Eschatologie (481ff). So weit, so bekannt. Auf den «Content» des materialen Hauptteils folgen allerdings noch die «Results» (559ff), die mehr als nur ein zusammenfassendes Fazit bieten. Sie enthalten eine Reihe konkreter Lebensregeln, in denen der praktische Ertrag des zuvor theoretisch Ausgeführten konkretisiert wird. Huizinga reagiert damit auch auf die «in der akademischen Lehre immer wieder» gemachte Erfahrung, «wie riesig und nachhaltig das Interesse der Studierenden an Fragen der Lebensführung» (26) ist. Eine Theologie, deren Gedanken diesbezüglich Orientierung zu stiften vermögen, hat heutigen Menschen auch über den akademischen Bereich hinaus «ein offenbar bis auf weiteres hoch attraktives Angebot» (26) zu machen – so lautet Huizingas dick zu unterstreichende These.

Neben einer ethischen und lebensweltbezogenen Grundausrichtung, die ihm «als Gewächs Münchner Theologie» (22) ohnehin selbstverständlich ist, hält Huizinga vor diesem Hintergrund aber zugleich eine radikale Durchmusterung des dogmatischen Materialbestands für unabdingbar. Schon auf den ersten Seiten des Buches bringt er demgemäß den «Sündenräumdienst» (17) zum Einsatz. Dort wo landläufig die Hamartologie traktiert wird, steht bei ihm die Theodizeefrage zur Verhandlung, der er mit einem «[v]erstauchte[n] Optimismus» (280) begegnet. Anlass zu solchem Optimismus sollen alle «Erfahrungen [...] von Kreativität, Lebendigkeit und Entwicklungskraft in der Lebenswelt» (25) bieten, die Huizinga als Niederschlag göttlicher Vorsehung deutet. An ihnen lässt sich gleichsam ablesen, was durch die Figur der Frau Weisheit, die laut Prov 8 – «Gen 1, Vers Null» (178) – Gott tanzend zur Schöpfung inspiriert, bildhaft verkörpert wird: dass nichts so bleiben muss, wie es ist, sondern alles neu, anders, gut und besser

werden kann. Anstatt das Üble ursprungsmythisch festzuschreiben, lässt sich in diesem Sinne stets kreativ und «präventiv auf Krisen des Leidens, der Moral und der Endlichkeit [...] reagieren» (561). Dazu jedenfalls wollen die biblischen Weisheitstexte, wie eigentlich jedwede «[s]tarke Literatur» (32), nach Huizings Überzeugung verhelfen, indem sie ihren Leserinnen und Lesern eine «spielerische Identifizierung» (236ff.) mit fremden, den status quo transzendierenden Lebensperspektiven ermöglichen.

Seitens der Evangelien wird man demnach eingeladen, sich mit der durch den «Weisheitslehrer» (324) Jesus besonders prägnant dargestellten Liebe spielerisch zu identifizieren, um dadurch gelingendfalls selbst liebevoller, d.h. «leiblich resonanzoffen und lernend [...] agieren» (351) zu können. Im Hintergrund dieser Formulierungen steht Hermann Schmitz, dessen zehnbändige Leibphänomenologie für Huizings Entwurf von grundlegender Bedeutung ist. Von ihm lässt er sich auch zu einer wohlthuenden Gegenrede gegen die gegenwärtig wirkmächtigen «Anwälte der Domestizierung des Geistes» (449) inspirieren: Huizings Geist weht jenseits christologischer Engführungen überall dort, wo mich Erfahrungen des Neuen affizieren und ich freudig in ihr Identifikationsangebot einstimmen kann. Idealerweise werden solche ubiquitären Erfahrungen auch im Gottesdienst gemacht, den Huizing trotz manch feiertäglichem «Exerzitium in protestantischer Leidensfähigkeit» (466) als potenziellen «Lernort spielerischer Identifizierung» (474) zu würdigen weiß.

In den innerhalb wie außerhalb der Kirche sich ereignenden Begegnungen mit neuen Identifikationsmöglichkeiten zeigt sich mithin immer schon ein Vorschein eschatologisch vollendeten Heils, das nach Huizing endgültige «Erlösung von der Eingebundenheit in die Geschichte» (353, 507) mit ihren definitiven Festschreibungen beinhaltet. Zur lebenspraktischen Bewahrung und Bewährung dieses Heils schon im Diesseits der Welt soll seine christlich-religiöse Lebenslehre letztendlich befähigen.

«Vollständig lässt sich die Wunde des Leids dann doch nicht schließen» (302), räumt Huizing an einer Stelle das menschliche Vermögen zur präventiven Vermeidung des Negativen begrenzend dennoch ein. Diese Einsicht legte Reflexionen zum Thema Erlösungsbedürftigkeit oder -sehnsucht nahe. Bei allem sympathischen Optimismus, der Freude, Genuss, Fortschritt und Verbesserung ins Zentrum stellt, fände so die bleibende Ambivalenzbestimmtheit endlichen Lebens ihren Platz, die Huizing mit der Sündenlehre jedoch hinter sich zu lassen scheint. Mag sich aus melancholischen Gefühlen auch kein passendes Motto für Rave-Partys ableiten lassen – eine Theologie für das 21. Jahrhundert könnte dem «romantischen Unwohlsein an der Alltagswelt» und seiner unstillbaren «Sehnsucht nach einem Erlöser» (466) deutlich mehr Raum geben.

Diese Fehlanzeige aber trübt den Gesamteindruck nicht ein: Huizing hat hier wahrhaft eine «ziemlich gute Theologie» (37) geschaffen, die im Blick auf die Zukunftsfähigkeit des protestantischen Christentums hoffnungsfroh stimmt. Möge sie Schule machen!

Karl Tetzlaff, Halle

Klaus-Michael Kodalle, 1933 – Die Versuchung der Theologie. Zeitgeschichtliche Forschungen Band 62, Duncker & Humblot. Berlin 2022, 150 Seiten. ISBN 978-3-428-18370-8. € 69,90

Klaus-Michael Kodalle zitiert in seinem Buch mit Recht die beiden folgenden Feststellungen:

1. Talmud (Mischna, Traktat Sanhedrin IV, 5) sagt: «Jeder, der ein Menschenleben rettet, wird betrachtet, als hätte er die ganze Welt gerettet.» (11)

2. Jürgen Habermas: «Der Holocaust ist bis zum Augenblick seines Eintretens unvorstellbar gewesen, also hat auch das radikale Böse einen historischen Index.» (12)

Kodalle hat also damit Recht, wenn er so und darüber hinaus feststellt, dass der Nationalsozialismus als *System der gigantischen Verbrechen* gesehen werden muss.

Es gab im Nationalsozialismus bei den Protestanten einige Denker, die die Führervollmacht mit der Person Adolf Hitlers verbanden. Das zu rezensierende Buch Kodalles zeigt hier entsprechende Beispiele und Tendenzen.

Zunächst wird Paul Tillichs Verhältnis zum Existentialismus behandelt. Es handle sich bei ihm um «*Macht-orientierte Daseinsanalytik. Tillichs begründungsschwache Option für den Vorrang kollektiven Einheitsdranges*». (24)

Kodalle zieht daraus folgendes Ergebnis: «Christus ist uns *erkennbare* <unverzerrte Manifestation> und damit eigentlich das Ende der Existenz. In diesem historischen Punkt ist die existentielle Entfremdung demnach überwunden.» (41) Es gilt das «Fazit: Mit Tillich für die Schaffung einer Symbolwelt zu plädieren, welche <die unbedingte Sicherheit des Sinnes> darstellt, bedeutet, dem *radikal* existentialistischen Denken den Abschied zu geben.» (45)

Emmanuel Hirsch vertrete eine *Nationalsozialistische Existenztheologie*, wobei er sich mit Recht und Unrecht auf Kierkegaard beruft. «Die Beschränktheit der Perspektive Kierkegaards zeigt sich Hirsch in dessen Unfähigkeit, <das Christentum [...] mit den Augen des echten unbefangenen Zweiflers zu sehen>» (59).

Carl Heim generiert den Wunsch nach Identifizierbarkeit des göttlichen Willens. Wenn Gottes Wort uns, also den Menschen trifft, ist zugleich «die <Frage nach dem <Wert nach den <Sinn> des Daseins, als [...] Warum-Frage> zertrümmert.» (82) Entscheidend ist für Carl Heim, dass sich bei uns Menschen das göttliche Wort ereignet.

Hans Michael Müller vertrete eine nationalsozialistische nachmetaphysische Theologie. «Si vis pacem, para bellum. Den Frieden lieben, heisst zum Krieg rüsten. Daraus folgt philosophisch, politisch, religiös: Bete und vernichte» (87). Müller sieht Adolf Hitler als Instrument der göttlichen Schöpfung. Er schreibt: «Er, Adolf Hitler, war schöpferisch und für uns Deutsche Werkzeug der Schöpfung wie niemand und nichts sonst» (118). Ja für Müller gilt: «Die erregende Betroffenheit durch Adolf Hitler wird zum Zeichen der Vorsehung, seine <Befehlsgewalt> zum <Gnadenerweis>. «Weil

Gott diese Menschen gebraucht, werden sie zu den Erfolgen geführt, die Gott durch sie erreichen will» (118).

Exzentrische Orientierung zeichnet gemäß dem thüringischen Theologen Gerhardt Kuhlmann den Menschen aus. «Der Mensch dieser exzentrischen Orientierung <will im Grund nichts [...]. Er verschwendet sich in seinen Gesichten und gibt sich preis in seinen Taten. Er kennt sich selber nicht und denkt, daß ihn so [...] der Urgrund des Seins an sich gezogen habe» (126).

Erik Peterson, der später zum Katholizismus konvertierte, verabschiedet sich vom Protestantismus. Peterson schreibt: «In der Weltzeit ist und bleibt Israel allein das ausgewählte Volk, und keines der Heidenvölker kann je in das Volk Gottes aufgenommen werden» [...]. So unangenehm zwielichtig der theologisch zwielichtig der theologisch-politische Jargon Petersons ist, so lässt doch diese Aussage an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Die nationalsozialistische Ideologie eines an die Stelle des Judentums tretenden arischen Volkes ist hier eindeutig zurückgewiesen. Aber die geistige Haltung einer theologisch begründeten disqualifizierenden Überlegenheit der christlichen Kirche wird in einer Semantik vorgebracht, die uns heute vorkommt wie von einem anderen Stern» (143). Das heißt also: «Der Geist dieser Disqualifizierung durchweht Petersons Ausführungen [...]. Dass Gott sein Volk nicht verstoßen hat, wird an dem <Rest> deutlich gemacht, der aufgrund in der Kirche da ist. Die *bekehrten* Juden *innerhalb* der Kirche sind der von Gott verheißene Rest! In dem Begriff <Rest> kommt wieder nur zum Ausdruck, <daß die Auswahl Gottes immer Gnadenauswahl ist>. Die ungläubigen, Christus nicht als Messias anerkennenden Juden sind <versteinert, verachtet, verstockt>» (143). Für Erik Peterson sind nur die bekehrten Juden in der katholischen Kirche der durch Gottes Gnadenwirken bekehrt «Rest».

Man profitiert von dieser interessanten Studie Klaus Michael Kodalles. Diese zu lesen, lohnt sich, um den eindringenden deutsch-nationalistischen Massenwahn bei den entsprechenden Theologen zu erkennen und weiterzusagen.

Udo Kern, Rostock