

eine *universale Sinn- bzw. Sprachkritik* bereitstellen. Von hier aus wäre dann zweitens der Wirklichkeitssinn der göttlichen Offenbarung zu bestimmen. Die Akzentuierung des Offenbarungscharakters der göttlichen Offenbarung, m. a. W. der ‚Gottunmittelbarkeit‘ im Glauben als besonderem Akt des Verstehens, ist ja immer in Gefahr, die geschichtliche Bestimmtheit der Offenbarung zugunsten eines geradezu ‚mystischen‘ Glaubensvollzuges preiszugeben bzw. zu relativieren. Denn so sinnvoll es durchaus ist, den Glauben im Sinne einer ‚Horizontverschmelzung‘ mit dem Gottesbewußtsein Jesu zu charakterisieren, darf in einer solchen Charakteristik des Glaubens eben niemals außer acht bleiben, wie in Jesus das göttliche Heilshandeln zuletzt in der Überwindung von Sünde und Tod sein nicht relativierbares Zentrum findet. Der Theologie ist die denkende Aneignung dieses zentralen Heilsereignisses zur Aufgabe gestellt. Den an eine solch denkende Aneignung gestellten Anforderungen kann unseres Erachtens aber nicht mehr von einer bloß hermeneutischen Denkposition her entsprochen werden. Es ist uns klar, daß die Fundamentaltheologie nicht selbst schon diese Aneignung im Sinne theologischer Systematik zu leisten hat. Wohl aber hat sie in der Herausstellung der für diese Aneignung erforderlichen Bedingungen jenes *kritische Bewußtsein* zu eröffnen, in dem diese Aneignung als Systematik sich zu bewegen und ihre Aufgabe zu erfüllen hat. Und eben für die Eröffnung dieses kritischen Bewußtseins dürfte der hermeneutische Denkansatz nicht ausreichen. Das aber soll daran nichts ändern, daß sich im Rahmen einer hermeneutischen Fundamentaltheologie wohl die Struktur des Glaubens recht ursprünglich zur Aufhellung bringen läßt. Nur erschöpft sich in solcher Aufhellung nicht schon die Aufgabe der Fundamentaltheologie als denkende Glaubensverantwortung.

Bei all dieser Kritik wird es aber sicherlich zu würdigen sein, daß es B. gelingt, das, was Glaube heißt, in sehr wesentlicher Hinsicht ins Auge zu fassen. Und immerhin ist die von daher geforderte hermeneutische Grundorientierung der Fundamentaltheologie ein sehr ernstes Motiv, das in der Diskussion um das Selbstverständnis dieser theologischen Disziplin seine Berücksichtigung finden muß.

Wien

Johann Reikerstorfer

GOLDSCHMIDT HERMANN LEVIN, *Weil wir Brüder sind. Biblische Besinnung für Juden und Christen.* (199.) KBW Stuttgart 1975. Kart. lam. DM 24.—

Der Autor war mit dem von Franz Rosenzweig begründeten jüdischen Lehrhaus in Zürich engstens verbunden. Sein Werk muß daher im Zusammenhang mit den geistigen Idealen dieser Richtung jüdisch-religiösen Denkens gesehen werden. G. selbst geht darauf in zwei zentralen Abschnitten des

Buches (169—177) ein. Seine Grundposition in der Begegnung von Judentum und Christentum beschreibt G. als *dialogisch* im Gegensatz zur Haltung der Gleichgültigkeit oder der Dialektik. Diese Dialogik bedingt nach G. eine „heilsgeschichtliche Arbeitsteilung“ beider Religionen und rechnet „mit wesentlicher gegenseitiger Ergänzung bei unverwischter, ungemilderter Verschiedenheit ohne jede gegenseitige Relativierung“ (13). So können „die Christen immer bessere Christen, die Juden immer bessere Juden werden!“ (13). In der Folge stellt er sieben Thesen zur jüdisch-christlichen Begegnung auf, deren vierte die eben genannten Maximen neuerlich betont. Den Thesen selbst und ihrer Intention kann man nur voll beipflichten. Freilich bewegen sie sich noch im Formalen. Ihre inhaltliche Füllung erhalten sie in jenen Kapiteln des Buches, in denen G. an Hand von biblischen Texten einzelne Grundhaltungen jüdisch-christlicher Religion behandelt. Die Art und Weise der Benützung dieses Textmaterials wird dem Untertitel des Werkes „Biblische Besinnung für Juden und Christen“ voll gerecht.

Freilich muß man aus religionshistorischer Sicht hier seine Fragen anmelden. Sind die herangezogenen Texte für G. nicht eher Aufhänger für seine eigenen — zweifellos beachtenswerten und hilfreichen — Gedanken, als eine exegetisch tragfähige Basis? Läßt sich das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20, 1—16) wirklich als eine Aussage über das Nacheinander von Judentum, Christentum und Islam (vgl. 33) verstehen? Was G. in seinen biblischen Besinnungen vorlegt, bewegt sich auf weite Strecken in einem Bereich, der vielleicht am ehesten mit der allegorischen Exegese der Kirchenväter oder den agadischen Midraschim rabbinischer Herkunft zu vergleichen ist. Das ist *keine* Kritik an den Gedanken G.-s, sondern nur die Frage, ob seine Gedanken es nötig haben, mit dem Mantel biblischer Autorität umkleidet zu werden, wo sie doch in sich gesehen einsichtig und akzeptabel sind. Was G. im Anschluß an Gen 1, 28 über die *Schöpfung*, oder Dtn 5, 6 über *Hoffnung* und *Zukunft* sagt, was er an 1 Kg 3, 9 anschließend über die *Weisheit* ausführt oder in Verbindung mit Koh 1, 9 zum Thema *Frieden* reflektiert, ist unabhängig davon gültig, ob es sich aus den genannten biblischen Texten auch exegetisch einwandfrei ableiten läßt. Vom religionshistorischen Standpunkt aus kann man freilich die Frage stellen, ob dem Dialog der konkreten historisch gewordenen Religionen nicht die Analyse der konkreten geschichtlichen Entwicklung mehr Effizienz verleihen würde. So betont G. etwa sehr treffend den geistesgeschichtlichen Unterschied zwischen klassisch antiker und biblischer Anthropologie und sagt, daß es letzterer um „das wirkliche Glück des wirklichen Menschen“ (73) gehe. Ähnlich äußert er sich auch zum Thema Nächstenliebe an Hand von Lk 10, 29 und

betont historisch sehr richtig, daß gegenüber dem AT im NT „nichts von Grund auf Neues hinzugegetreten ist“ (93). Es gelingt G. auch bezüglich der Auffassungen von Buße (119 ff) und Leid (123f) grundlegende Gemeinsamkeiten zwischen Judentum und Christentum festzustellen.

Verwunderlich ist vielleicht, daß die Frage nach der individuellen Unsterblichkeit kaum berührt wird (vgl. 133). Hier kommt wohl ein wichtiger Unterschied in den Möglichkeiten jüdischen und christlichen theologischen Denkens zum Vorschein. Besonders deutlich wird das in den Aussagen G.'s über den Atheismus, den er „als eine nicht auszuschließende Möglichkeit des Judentums“, wenn auch als einen „Abweg“ charakterisiert (137). An dieser Stelle fällt es vielleicht besonders auf, daß G. eine sehr spezifische Sicht des Judentums hat, die sicher nicht als allgemein repräsentativ angesehen werden kann. Wie er selbst sagt, ist die Orthodoxie, für ihn „keine fruchtbare Bewährung der Wahrheit des Judentums“ (141). Damit zeigt sich wohl ein heute allgemein festzustellendes Phänomen: der Dialog ist dort am fruchtbarsten, wo jene miteinander reden, die die „Orthodoxien“ überwunden haben. Aber ihr Gespräch ist zu weitgehender Fruchtlosigkeit in den „Orthodoxien“ verurteilt. Das deutet G. vielleicht dadurch an, daß er davon spricht, daß „die heute endgültige Neuzeit alles in Frage zieht, was ihr gegenüber endgültig zum Mittelalter geworden ist“ (167). So gesehen hat dieses Buch eine wesentliche Aufgabe nach zwei Seiten hin. Ob die Orthodoxien aller Provenienz Goldschmidts Gedanken werden zu würdigen wissen?

Wien

Ferdinand Dexinger

TRILLHAAS WOLFGANG, *Perspektiven und Gestalten des neuzeitlichen Christentums*. (263.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975. Kart. DM 28.—.

Der Sammelband weist eine beachtliche Anzahl von Beiträgen zu charakteristisch protestantischen Themenstellungen auf, wie die Beziehung der Reformation zu Wissenschaft, Ethik, Staat, Philosophie, Säkularisation u. a. Dazu kommt eine Reihe von Portraits protestantischer „Hagiographie“, die man gern im Sinn des eigentlich etwas irreführenden Buchtitels für das gesamte „Christentum“ beanspruchen möchte. Denn wer wollte nicht einen Philippus Melancthon, einen Paul Gerhardt, einen J. S. Bach und selbst einen Ph. J. Spener im katholischen Heiligenhimmel sehen? Insofern kann das Buch als ökumenisch angesprochen werden. Das ist ein Trost. Ansonsten könnte der Titel und Geist des Buches sehr auf die Vereinnahmung aller zukunftsweisenden Richtungen der Neuzeit hinauslaufen. Oder ist es ein bloßer Faupas der Hg., das Christentum der Neuzeit einfach mit dem Protestantismus gleichzusetzen? Das Kapitel „Protestantisches Christentum“ (9—24) scheint in diese Richtung zu weisen

und daher eine nähere Analyse zur Charakterisierung des gesamten Buches zu rechtfertigen.

Mich stört z. B., daß der einschneidende Wandel des *auctoritas*-Denkens zu Beginn der Neuzeit wie eine reformatorische Entdeckung angesehen wird, ohne das Problem universal geistesgeschichtlich zu sehen. Unter Umständen könnten die Jesuiten selbige für sich beanspruchen, wo doch das „Cogito, ergo sum“ von einem ihrer Schüler 100 Jahre später stammt. Mir fehlt vor allem eine kritische Bemerkung, zu welch unerhörtem Schriftdogmatismus auf 200 Jahre zunächst das Magisterium von Wittenberg geführt hat (11). Das Beklagenswerte ist nur, daß man sich im katholischen Raum der Gegenreformation vielfach den nämlichen Rhythmus aufdrängen ließ, weil halt der erbündliche Mensch von Natur aus zur Perversion geneigt ist.

Die teilweise ungeschichtliche Faszination der anbrechenden Neuzeit vor den Quellen und Modellen des Altertums ist bei Reformatoren und Zeitgenossen überaus verständlich, müßte aber etwa in ihren Konsequenzen hinsichtlich des Amts- und Gemeindeverständnisses stärker relativiert werden (13). Was Vf. über die Notwendigkeit eines „Minimums an Organisation“ (15) für die kirchliche Arbeit sagt, wird man auch katholischerseits beachten dürfen. Nur scheint mir das Bewußtsein, daß das Reich Gottes nicht immer in den Büros der Kirchenführung bewerkstelligt wird, doch auch in Zeiten größter kirchlicher Machtentfaltung lebendig gewesen zu sein: „der babest ist ze junge... hilf, herre, dñer kristenheit“, hieß es schon im Mittelalter.

Die historische Kritik wird einfach für den Protestantismus veranschlagt, ohne eines Richard Simon (1638—1712) Erwähnung zu tun und der unleugbaren Tatsache, daß durch den Protestantismus obgenannte Kritik innerhalb der Christenheit zunächst in Verruf geriet, so daß man sich eines Lorenzo Valla (1406—1457) nicht mehr erinnern wollte.

Daß die Aufklärung des 18. Jh. durch den Protestantismus in Deutschland gegen Radikalisierung abgepolstert wurde, stimmt zum Teil. Nur scheint mir der Pietismus auch nicht einfach mit „Protestantismus“ schlechthin identisch zu sein (18 f). Die vergleichbare Entwicklung in England wird verzerrt dargestellt. Dasselbst ist doch allgemein bekannt, daß ein starker vorreformatorischer christlicher Humanismus viel Wind aus den Segeln genommen hat.

Daß aus der „Freiheit eines Christenmenschen“ gleich die neuzeitliche Gewissensfreiheit entspringt, ist wohl Wunschdenken (19). G. E. Lessing hätte diesbezüglich ein ander Lied zu singen gewußt, noch im 18. Jh. Die Intoleranz dürfte in Madrid und Genf, München und Wittenberg, Marburg und Wien, London und Paris gleichmäßig groß gewesen sein. Es ist zwar demütigend, aber heilsam für alle Konfessionen, zu wissen, daß