

für die Sowjetunion bestimmt war. So ließe sich sicher ein Guttteil der breit angelegten Referate über Reden und Schriften Johannes XXIII. bei uns durch Verweise auf entsprechende Editionen umgehen. Den Lesern, für die M. Nikodim schrieb, mußte er Erstinformation bieten und möglichst viel von dem zitieren, was ansonsten unzugänglich bliebe. Man muß voll anerkennen, daß die Information gründlich erfolgte. Auch unter jenen Katholiken, die sich intensiv mit der Gestalt Johannes XXIII. befaßten, dürfte es kaum jemanden geben, der aus diesem Buch nicht etwas entnehmen könnte, was bisher seiner Aufmerksamkeit entgangen war.

Sicher wurde das Buch nicht in erster Linie aus historischem Interesse geschrieben. Nicht damit eine bestimmte Phase kath. Kirchengeschichte „sine ira et studio“ dargestellt werde, beschrieb M. Nikodim das Pontifikat Johannes XXIII. Er wurde vielmehr zum Biographen, während er sich mit der Persönlichkeit jenes Hierarchen auseinandersetzte, dessen Lebenswerk für ihn (und für viele andere) zum Unterpfand und Zeugnis dafür wurde, daß die Russ. Orth. Kirche in der röm.-kath. Kirche eine gleichrangige Schwesterkirche anerkennen darf und muß. Dort, wo Vf. schrieb, waren die Quellen auch gar nicht zugänglich, die es erlaubt hätten, historisch gesichert abzuwägen, welche Kräfte Johannes XXIII. unterstützten und welche es nicht taten; was der Papst aus eigenem Wunsch heraus unternahm, was ihm Mitarbeiter nahebrachten und was ihm die Umstände als das kleinere Übel aufnötigten; wo hinsichtlich der Fragen, in dem das kirchliche Leben dem Wandel unterliegt, zwischen Johannes XXIII. und seinen Vorgängern Kontinuität besteht und in welchen Punkten genau die Reformen einsetzten. Erfahren können wir allerdings aus diesem Werk, welche die Züge sind, die im Pontifikat Johannes XXIII. geeignet waren, nicht nur das Mißtrauen der orth. Welt gegenüber der kath. Kirche abzubauen, sondern sogar eine Entwicklung einzuleiten, die eine Phase aufrichtigen Vertrauens herbeiführte. Daß dieser Wandel unbezweifelbar mit Johannes XXIII. zusammenhing, weil die Orthodoxie in ihm das Bild des guten Hirten erkannte, beweist das vorliegende Werk.

Das Buch ist somit nicht nur eine Würdigung eines bedeutenden Papstes, sondern für Katholiken auch eine gute Informationsquelle über die Orthodoxie, besonders über die Russische Kirche. Nikodim war ein Hierarch, der in jungen Jahren keine persönliche Bekanntschaft mit der kath. Kirche hatte und beim Studium zunächst aus Büchern unzulängliche Informationen über sie bezog, die er gründlich korrigierte, als er den Roncalli-Papst erlebte. Man lese das Lebensbild also einmal auf die Züge hin, die dem Vf. vertrauens-erweckend waren, und man achte gut, was der Metropolit herausstellt in diesem

Werk, mit dem er ja schließlich auch die Theologen und Hierarchen seiner Kirche überzeugen wollte, daß der von ihm eingeschlagene Weg der ökumenischen Öffnung auf Rom hin für die Russ. Orth. Kirche segensreich ist! Interessante Ausführungen sind in dem Werk zu finden über Vorgänge in der Sowjetunion, die mit der Tätigkeit Johannes XXIII. verknüpft waren, sowohl dann, wenn der Metropolit die Einzelheiten schildert (z. B. 366–372), als auch dann, wenn er nach dem Zitat der einschlägigen westlichen Presseberichterstattung deren Richtigkeit ausdrücklich nicht bestätigt (z. B. 480–482). Wertvolle Einblicke in das eigene Denken des Metropoliten erlauben die längeren Auseinandersetzungen mit der Soziallehre Johannes XXIII. und mit den Gedanken, die dem Friedensdienst Johannes XXIII. zugrundelagen.

Metropolit Nikodim, der noch vor Erscheinen dieses Buches in einer Papst-Audienz bei Johannes Paul I. starb, setzte sich mit dem Lebensbild von Johannes XXIII. auch selbst das schönste Denkmal. Denn er, den seine Funktionen oft zum Schweigen nötigen und der daher den ungerechtesten Verdächtigungen ausgesetzt war, ermöglicht durch dieses Buch einen Einblick in sein glühendes Herz.

Wien

Ernst Chr. Suttner

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

NEUFELD KARL H., *Adolf von Harnack*, Theologie als Suche nach der Kirche. (Konfessionskundliche u. kontroverstheol. Studien, Bd. XLI) (369.) Bonifacius-Druck, Paderborn 1977. Ln. DM 42.—

Vf. zeigt in dieser Diss. (Institut Catholique de Paris) dank einer offensichtlich langen Beschäftigung und minutiösen Quellenkenntnis auf, daß die „Grundliebe“ (22) des Historikers und Theologen Harnack, sein „Zentralgedanke“ (31) die Kirche ist, und alle Kritik an ihr über Katholiken und Protestanten hinaus auf ein „tertium genus ecclesiae“ zielt (22 f); dem östlichen Christentum, das zu einer „Kultusanstalt“ geworden ist, spricht er jede christliche Kirchlichkeit und lebendige Bedeutung für seine Zeit ab (68; 126 f). Genauer ist sein Zentralmotiv der Protestantismus im Interesse der kirchlichen Neugestaltung (79). In ihm leben noch kath. Reste, die dogmatische Denkweise nämlich, die ungeprüft die kirchliche Tradition über die Bemühung der historisch-kritischen Wissenschaft stellt (39); diese Reste samt ihren fatalen Auswirkungen sind in den Reformationskirchen zu überwinden (77). Denn der Katholizismus und das historisch-kritische Denken widersprechen einander prinzipiell (69); ist doch das Grundprinzip des kath. Traditionsgedankens die formale Autorität: Die Tatsache, daß sie eine Aussage vorlegt, mache diese zur Wahrheit (93).

Wie kam es also zu diesem „Dogma“? Sein Hauptwerk, das „Lehrbuch der Dogmengeschichte“ — das „Wesen des Christentums“ ist nur „eine frei vorgetragene Vorlesung (ohne jedes schriftliche Konzept) für ein breites gebildetes Publikum und nicht mehr“ (36) — möchte die Antwort geben. Zufälliges und Falsches sei im Laufe der Zeit dem Evangelium assimiliert worden (68; 90). Die Stellen von Gottes väterlicher Vorsehung (z. B. Mt 7, 7—11) seien das Evangelium im Evangelium (88; 184). Es ist zwar untrennbar verknüpft mit Jesus Christus, und er selbst ist das Christentum. Aber die Differenz wurde auf dem Weg des Evangeliums zur kultischen Gemeinde und weiter zur werdenden kath. Kirche eingeebnet (92 f.). Die 3 Grundlagen der Dogmengeschichte seien Paulus, das AT und die Hellenisierung (93—99). Sie setzte bei den Apologeten und ihrer Logoslehre ein; bei ihnen tritt das Historische in den Hintergrund und dient nur noch dazu, platonisch-stoische philosophische Gedanken und Hoffnungen zu verbürgen (72). Die Kategorien werden aus der Betrachtung der materiellen Welt genommen, Person und Geschichte Jesu werden mehr und mehr zugunsten eines philosophischen Wesensprinzips aufgegeben (101). Nikaia und Chalkedon markieren zunehmend diesen Verlust der Geschichtlichkeit (103 f.; 113). Negativ ist ferner die Verbindung der hellenistisch konzipierten dogmatischen Christologie (83) mit der formalautoritären jungen Staatskircheninstitution. Immer stärker fiel der historische Jesus von Nazareth aus (118) und die persönliche Begegnung mit ihm (135); dogmatische Aussagen und das kirchlich-wissenschaftliche Lehrsystem treten an die Stelle des Evangeliums, Intellektualismus an die Stelle des Lebens (115 f.). Die offizielle Theologie und Kircheninstitution einerseits und die persönlich gelebte Jesusfrömmigkeit andererseits werden zu auseinanderklaffenden Aspekten des abendländischen Christentums (131).

Der Ausgang der Epoche des Dogmas sei im nachtridentinischen Katholizismus, im Antitrinitarismus und (legitim) im Protestantismus. Bis dorthin war das kath.-dogmatische Prinzip bei aller Entartung zum äußeren Zwang legitim; denn durch das Dogma sei das Erbe des frühen Christentums bewahrt worden. Nicht das Dogma als Lehre wird von H. kritisiert, sondern Dogma als Gesetz und gesetzlich absolute Denkweise (40 f.). Da die dogmatische Form des Christentums zeitbedingt und überholt ist (42; 80), der Protestantismus aber den Erwartungen nicht voll entsprochen hat (155 f.), gibt es das „tertium genus ecclesiae“ bisher nicht (23). Es mußte nach H. wie ursprünglich ein freier Bruderbund sein (193), der „nicht durch Rechtsordnung zusammengehalten ist, sondern in welchem die Liebe regiert“ (178). Christus gibt dem Menschen den neuen

Standpunkt als freies Kind Gottes des Vaters, als Bruder Christi und der Menschen, als Herr über die Schöpfung (198). Christlicher Glaube erwächst nicht aus äußeren Versprechungen und Drohungen (209), sondern aus einer einmaligen Begegnung mit dem Herrn (221). Denn das Evangelium darf in keinem Sinn als Last, sondern muß als die Macht der Befreiung und Erlösung empfunden werden (219).

N. diskutiert im letzten Teil 3 Punkte: Jesus als die zentrale Frage — die soteriologisch-biblisch wichtige Frage nach dem Geheimnis der Person Jesu tut H. ab als eine „unseres kleinen Denkens, unserer Neugier und unseres Vorwitzes“ (313), als „philosophische Verflüchtigung unseres Heilandes“ (109), wo doch nur wichtig sei, „daß Gott sich in Christus zu uns herabgelassen hat“ (111 f.); die Sakramente — H. hat für sie kaum mehr als Unverständnis; schließlich das rechte Weltverhältnis.

Das Werk Harnacks erscheint bei N. zurecht als engagierte Auseinandersetzung des tradierten Christentums mit der neuzeitlichen Aufklärung und ihrer Dynamik, speziell mit dem Durchbruch des historischen Denkens im 19. Jh., um in Konsequenz zu Luthers „ungeheurer Reduktion“ und „befreiender Vereinfachung“ (160) die evang. Kirche der Zukunft zu gestalten, die das kath. Gesetz des Buchstabens abgeworfen hat (166). Das „Katholische“ hat H. ebenso haargenau getroffen wie haargenau bis total verfehlt. Ergiebig ist ein Blick auf die Kirchen- und Theologiegeschichte seit H. von seiner Kritik her.

Linz

Johannes Singer

HENRIX H. H. / STÖHR M., *Exodus und Kreuz im ökumenischen Dialog zwischen Juden und Christen*. Diskussionsbeiträge für Religionsunterricht und Erwachsenenbildung. (Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen 8) (256.) Einhard-V., Aachen 1978. Kart. lam. DM 11.50.

Besonderer, wenn auch nicht ausschließlicher Schwerpunkt dieses Bandes ist das Judentumsbild im christlichen RU. Dies ist auch das Thema des ersten Beitrages (12—29), in dem H. Jochum als Bilanz der letzten Jahre auf die Überwindung offen antijüdischer Klischees verweist, zugleich aber die Gefahren aufzeigt, die im Nachweis des „Neuen“ im Christentum gegenüber dem Judentum in einer bloßen via negativa bestehen. Nach einem mehr predigthaftern Essay von A. H. Friedlander über die Exodustradition (30 bis 44) ergänzt R. Kasning-Olmesdahl den Beitrag Jochums durch ein konkretes Beispiel: die Passionsgeschichte im RU als Quelle antijüdischer Affekte (45—50). Umfassender behandelt dann H. Kremers die Passionsgeschichte Jesu (51—74). In seiner historischen Kritik scheint er mir allerdings ziemlich einseitig, wenn alles in der Passionsgeschichte,