

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). Nikia 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 äußersten 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 müßte 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 traditionierten Christentums mit der neuzeitlichen Aufklärung und ihrer Dynamik, speziell mit dem Durchbruch des historischen Denkens im 19. Jh., um in Konsequenz zu Luthers „ungeheuer Reduktion“ und „befreier 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 Judenbild 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 predigthaften Essay von A. H. Friedlander über die Exodustradition (30 bis 44) ergänzt R. Kastning-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,

was Juden belasten könnte, als unhistorisch abgetan wird; wie manche jüdische Autoren vertritt K., daß Jesus nie das Gesetz übertragen hat und infolgedessen auch nicht die Opposition der jüdischen Behörden herausgefordert hat. So schließt er denn auch hinsichtlich Verurteilung und Hinrichtung Jesu: „Die Juden trifft dabei keine Mitschuld“ (72), wie auch ein Stundenprogramm für den RU zum Ergebnis führt: „Das jüdische Volk stand während all dieser Ereignisse auf der Seite Jesu“ (74). Viel ausgeglichener ist der Aufsatz von J. Beutler, „Die ‚Juden‘ und der Tod Jesu im Johannesevangelium“ (75–93). P. Lapide versucht anschließend eine jüdische Sinngabe des Todes Jesus gemäß jüdischen Vorstellungen von der Selbsterneidigung Gottes (94–106). Ausführlich bemüht sich B. Klappert dann um die „israelitische Kontur der Leidensgeschichte Jesu“ (107–153): in diesem interessanten Aufsatz stört allerdings eine unnötige komplizierte Sprache, ebenso auch die wiederholte Vermengung der theologischen Ebene mit der historischen (wenn er z. B. aus einer Rekonstruktion der Abendmahlsworte Jesu dazu kommt, sich für die synoptische Datierung des Abendmahls und somit für die Kreuzigung Jesu am 15. Nisan zu entscheiden, oder die Messiasfrage in Mk 14, 61 ebenso wie das Tempellogion für historisch hält usw.). J.-F. Konrad versucht eine Antwort auf die Frage, was „Das Neue an Jesus“ ist (154–165). Das wirklich Neue beginnt nicht erst im christlichen Kerygma, also nach Jesus, sondern schon in der radikal jüdischen Lebenswirklichkeit Jesu. Es folgt ein Beitrag von R. Schaeffler über „Das Gespräch zwischen Christen und Juden als Herausforderung an die Ökumene“ (166–187), ursprünglich ein Vortrag bei einem Bildungsabend einer kath. Gemeinde. Technischer behandelt dasselbe Thema H. H. Henrix in einem z. T. schon im „Freiburger Rundbrief“ veröffentlichten Aufsatz: „Ökumene aus Juden und Christen. Ein theologischer Versuch“ (188–236), in dem gewissermaßen ein Aufgabenkatalog des christlich-jüdischen Gesprächs umrissen wird. Gerade dieser Beitrag zeigt zahlreiche Parallelen zum Band von P. Lapide / F. Mußner / U. Wilckens, Was Juden und Christen voneinander denken, Freiburg 1978.

Insgesamt bietet das Buch eine Fülle von Anregungen und Denkanstößen, auch wenn gelegentlich das Bemühen, dem Judentum gerecht zu werden, zu historisch anfechtbaren Urteilen führt oder gar selbst zum Vor-Urteil in der Evangelienkritik wird. Auch die jüdische Beteiligung an diesem Gespräch erreicht (aus verständlichen Gründen) noch nicht die gewünschte Intensität. Doch gibt es zu diesem Fragenkreis ja auch innerchristlich noch sehr viel aufzuarbeiten — die christliche Theologie des Judentums soll ja nicht nur eine Annahme des jüdischen Selbstverständnisses werden, wie Henrix richtig be-

tont, sondern hat vom NT auszugehen, wie auch Mußner im zuvor genannten Band eindringlich zeigt.

Wien

Günther Stemberger

LAPIDE PINCHAS / MUSSNER FRANZ / WILCKENS ULRICH, *Was Juden und Christen voneinander denken. Bausteine zum Brückenschlag. (Kl. ökum. Schriften 9)* (141.) Herder, Freiburg 1978. Kart. lam. DM 15.80.

K. Barth hat die Beziehung des Christentums zum Judentum als die große ökumenische Frage bezeichnet. P. Lapide stellt sie an den Anfang seiner „jüdischen Theologie des Christentums“, die diesen Bd. einleitet (11–39). Dabei betrachtet er aus jüdischer Sicht die Christologie (es ist ein Teil des Heilsplans Gottes, wenn der fromme Jude Jesus zum Ausgangspunkt der Monotheisierung des Abendlandes wird), die kirchliche Heilslehre im Kontrast zur jüdischen Erlösungserwartung, die jedoch zur christlichen Parusieerwartung Beziehungen aufweist, und vergleicht die Inkarnationslehre mit den Midraschim von der Selbsterneidigung Gottes. F. Mußner geht in seiner „christlichen Theologie des Judentums“ (40–71) zu Recht ganz vom NT, vor allem von Röm 9–11 aus. Paulus spricht vom bleibenden Bund Gottes mit Israel auch nach Christus und erwartet die Rettung ganz Israels als direkte Tat Gottes, also nicht als Ergebnis einer christlichen Judenmission. Auch heute noch hat Israel eine Heilsfunktion, stammt das Heil aus den Juden (Joh 4, 22). Die dauernde Heilsfunktion des Judentums ist darin zu sehen, daß es ein konkreter Zeuge der Heilsgeschichte ist und die messianische Hoffnung auch heute noch lebendig hält. U. Wilckens („Glaube nach urchristlichem und frühjüdischem Verständnis“, 72–96) geht dann auf das zentrale Problem der paulinischen Rechtfertigungslehre gegenüber dem jüdischen Gesetzesverständnis ein. Christlicher Glaube ist nach ihm einfach atl.-jüdischer Glaube in neuer heilsgeschichtlicher Situation.

Ausführliche Reaktionen der 3 Gesprächspartner auf die Arbeiten der anderen beschließen den schmalen Band, der trotz seiner Kürze eine Fülle von Gedanken zu einem echt christlichen Verständnis der jüdischen Religion bietet und allgemein zu einem gegenseitigen Verstehen der beiden Religionen hilft.

Wien

Günther Stemberger

RÖHRBEIN HELMUT, *Der Himmel auf Erden. Plädoyer für eine Theologie des Glücks.* (127.) Knecht, Frankfurt/M. 1978. Ppb. lam. DM 19.80.

Der Vf., Theologe und Germanist, versteht sein Buch als Beitrag zur christlichen Anthropologie. Im 1. T. wird die phil. Explikation dargeboten. Der Einstieg erfolgt über die Sprache, in welchen Zusammenhängen nämlich das Wort „Glück“ gebraucht wird. Von