

beziehung des Lima-Dokumentes von 1982 gelingen (509). Formendes Prinzip solcher Systematik, gleichsam ihr Angelpunkt, bleibt die Interpretation des Dogmas von der Doxologie her. Dabei erweist sich Doxologie als eine nicht beliebige liturgische Aussagestruktur; vielmehr »ist sie eine notwendige Antwort des Glaubens aufgrund von Gottes grossen Taten, ohne die die anderen Antworten in Gebet, Zeugnis und Lehre früher oder später verkümmern würden«. (209) Z. B. hat Dogmatik in der Christologie das Bekenntnis zu interpretieren und weiterzubedenken (274); Doxologie ist Letztaussage (273), und die »Struktur, in der die Anerkennung Gottes selbst zur *expliziten Aussage* gelangt, ist die Doxologie«. (64)

Schlink hat so die Möglichkeit, seine gesamte Dogmatik trinitarisch durchzuformen und das ökumenisch äusserst bedeutsame Trinitätsdogma neu zu bedenken, nämlich »als die doxologische Antwort auf Gottes grosse Taten«. (741) Die Vergöttlichung des Menschen kann existenzialisiert werden, insofern sie zu verstehen ist als Aufnahme des Begnadeten in die Zirkulation des göttlichen trinitarischen Lebens (439) – eine Aussage, die sich so auch in der Theologie von M. J. Scheeben findet. Leben im Pleroma des dreieinigen Gottes wird die Vollendung menschlicher Existenz sein (718).

Von diesen Leitmotiven her besteht eine zutiefst ökumenische Wesensverwandtschaft zwischen protestantischer und katholischer Theologie, etwa mit der von E. Schillebeeckx oder von K. Rahner (dessen primär bei der konkreten Heilsgeschichte ansetzende Trinitätstheologie Verf. S. 755 gerade deshalb nicht so unvermittelt in die Nähe der Hegelei setzen sollte). Gleiches gilt in bezug auf die orthodoxe Theologie, etwa beim trinitarischen Dogma (vgl. 759).

Das Programm dieser heilsgeschichtlichen Dogmatik stellt so einen richtungsweisenden Schritt in der gegenwärtigen Diskussion zwischen den Kirchen dar. Andererseits zeigt sich aber auch unübersehbar, dass in diesem Werk jede Ökumene mit dem Judentum unmöglich gemacht wird. Verf. wendet sich zwar ausdrücklich gegen Ideologien, Vorurteile und den Schutt von Missverständnissen (V, 30f., 641f.), doch gilt das offensichtlich nur für den Binnenbereich des Christlichen. Selbst wenige Mosaiksteine können hier genügen, um diese Negativfolie sichtbar zu machen.

Israel hat den Bund gebrochen und Jesus ans Kreuz gebracht (3, 60, 315f.). Er wurde als Gotteslästerer hingerichtet (115), von »Juden und Heiden abgelehnt und getötet« (174). Verf. spricht (mit Apg 2, 23) sogar von der »Untat und Greuelat der Juden« (256), wobei ihm Joh 8, 44 als dictum probans dienlich ist (182). Schriftgelehrte und Pharisäer widersetzen sich selbst Jesu letztem und äusserstem Ruf zur Umkehr (338).

Zwar findet sich Kritik am Despoten Pilatus (168), doch erscheint auf anderer Seite folgende Schuldzuweisung: Es »griff das Nein seiner jüdischen Gegner um sich und wurde auch zum Nein der Römer. Durch das gemeinsame Nein von Juden und Heiden wurde Jesus ans Kreuz gebracht.« (328, vgl. 333) Joseph Blinzler, Der Prozess Jesu (München 1969), wird hierzu als seriöse Information genannt. Ein Blick in die gründliche und sehr präzise Untersuchung von Ruth Kastning-Olmesdahl, Die Juden und der Tod Jesu (Neukirchen-Vluyn 1981), hätte genügt, um den massiven Antijudaismus bei Blinzler zu erkennen.

Die Juden haben Jesus ans Kreuz gebracht, weil er in unerhörter Weise das alttestamentliche Gesetz radikalisiert hat (5, vgl. 343, 347, 525, 631 u. ö.). Das *späte Judentum* (250) mit seinem *späten* Gesetzesverständnis war es, dem Jesus und die urchristliche Botschaft begegneten (217). Das Charakteristische an Jesus ist u. a. »sein kriti-

sches Verhältnis zum Gesetz trotz seiner Anerkennung der alttestamentlichen Schriften« (263, vgl. 525). Jesus hat demgegenüber etwas Neues gefordert, z. B. im Gebot der Feindesliebe (317, vgl. 380). Er »stellte so das alttestamentliche Liebesgebot und die Gebote des Dekalogs gegen die Halacha und machte es den Menschen unmöglich, sich hinter der Kasuistik rabbinischer Gesetzeslehre zu verstecken und dem Anspruch des göttlichen Gebotes zu entziehen« (316; vgl. auch die Logik 464). So hat Jesus mehrfach das Sabbatgebot übertreten (332, vgl. 315). Dieser Kampf und Widerspruch gegen Halacha, das mosaische Gesetz, Schriftgelehrte und Pharisäer sind von Ostern her sogar als Gehorsam Jesu gegen Gott zu verstehen (370f.). In ihrer Ablehnung Jesu handelten die Juden daher ungerecht (777), wird doch im Evangelium die Inferiorität des jüdischen Gesetzes manifest (779f.). Denn erst durch das Evangelium kann das Wesen des alttestamentlichen Gesetzes erkannt werden (vgl. 416, 424, 427, 434). (Hat Verf. wohl Leo Baecks »Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte« herangezogen?)

Als Konsequenz bleibt dann ein ekklesiologischer Integralismus, in dem die Kirche das Judentum enterbt (Substitutionsmodell; vgl. 566: »Über den ungläubigen Juden«). Gottes Gericht gegen das jüdische Volk (296) führt zur Kirche als dem neuen Gottesvolk, das aus Juden und Heiden besteht (564). Sehr eindeutig heisst das dann: »Die Totengebeine des gerichteten alttestamentlichen Gottesvolkes sind nun lebendig gemacht zum Lobpreis Gottes« (564). Verf. plädiert zwar dafür, dass die Christen angesichts von gemeinsamem Ursprung und gemeinsamer Zukunft in der Nazizeit an den Juden schuldig geworden seien. »Diese Schuld wird allerdings nicht dadurch gesühnt werden können, dass der Heilsplan Gottes nun so verstanden wird, als ob für das jüdische Volk der Weg zu Gott an Jesus vorbeiführen würde« (565). Kurz zuvor hatte es geheissen: »Dabei können die von Christen vollzogenen Judenverfolgungen in gar keiner Weise mit dem Hinweis auf die am Anfang der Kirchengeschichte erfolgten Christenverfolgungen durch die Juden entschuldigt werden. Denn die Juden handelten in einem vermeintlichen Gehorsam gegen das alttestamentliche Gesetz« (565). An dem folgenschweren Gottesmordvorwurf tragen die Juden selbst die Schuld, denn »unter dem Eindruck der durch viele Jahrhunderte hindurch erfolgenden regelmässigen Verfluchung Jesu und der Christen in jüdischen Gebeten wurden von den Christen weithin vor allem die Juden als die Mörder Jesu angesehen. Hieraus folgten wieder schwere, tief beklagenswerte Verfolgungen von Juden durch Christen« (334). Aber schliesslich bringen auch die Opfer des Holocaust Gott ihren Lobpreis dar (790).

Es stimmt nachdenklich, solchen verborgenen Antijudaismus hier zitieren zu müssen. Statt Gräben aufzureissen hätte es gerade diese »Ökumenische Dogmatik« von ihrem Ansatz bei den g^edolot JHWH her vermocht, eine lebendige Brücke zwischen Christen und Juden zu errichten. Denn auch für die Dogmatik haben die Worte Karl Barths von 1966 ihre Notwendigkeit behalten: »Wir sollen nicht vergessen, dass es schliesslich nur eine tatsächlich grosse ökumenische Frage gibt: unsere Beziehungen zum Judentum.« Karl-Heinz Minz, Düsseldorf

HEINZ SCHMIDT: Didaktik des Ethikunterrichts I. Grundlagen. Stuttgart 1983. Verlag W. Kohlhammer. 260 Seiten.

Die Einführung des Faches »Ethik« für Schüler, die nicht am Religionsunterricht teilnehmen, hat Rechtsprobleme aufgeworfen, die zugleich auf inhaltliche Schwierigkeiten dieses Faches hinweisen. »Darf die staatliche Schule einen

Unterricht über Sinn- und Wertfragen veranstalten, ohne gegen das Prinzip weltanschaulicher Neutralität zu verstossen? Welche inhaltlichen Vorgaben sind von Rechts wegen möglich oder nötig? Lassen sich Wertbindungen, die ja kein derartiger Unterricht vermeiden kann, durch die Verfassungen demokratischer und pluralistischer Gesellschaften überhaupt legitimieren?« (9) Die Legitimationsprobleme dieses Faches betreffen die Aufgaben und Inhalte von Ethik gleichermassen und sind, wie die unterschiedlichen und disparaten rechtlichen Festlegungen in den einzelnen Bundesländern zeigen, bislang nicht gelöst. Um so dringlicher wird das Desiderat einer Diskussion der Grundlagen des Ethikunterrichts und seiner Didaktik. Heinz Schmidt sammelt in dem hier angezeigten Buch fachdidaktische und konzeptionelle Ansätze, wie sie – eher zufällig und vereinzelt – im deutschen Sprachraum (besonders wichtig der Beitrag von O. Höffe), im anglo-amerikanischen und sozialistischen Raum sowie aus den vorhandenen Rahmenrichtlinien in der Bundesrepublik zu rekonstruieren sind. Dabei wird deutlich, dass es eine ausgearbeitete, konsensfähige Fachdidaktik des Ethikunterrichts nicht gibt. Konsens besteht nur darüber, dass Ethikunterricht nicht schon sittliche Erziehung bedeutet, sondern diese Erziehung durch Schule, Elternhaus und Umwelt voraussetzt (92) und durch kognitive Lernprozesse ergänzt (vgl. 165. 210). Folgerichtig beschäftigt sich Schmidt ausführlich mit jenen Theorieansätzen, die die Konstanten sittlicher Entwicklung und Erziehung, Autorität, soziale Kognition, Handlungskonflikte, soziale Strukturen, Ich-Entwicklung, Gewissen, untersuchen und Elemente einer Theorie sittlicher Lernprozesse auch im Kontext eines Faches Ethik bilden können.

Schmidt referiert all diese Ansätze kenntnisreich und mit grosser Sorgfalt. Wenn mir auch das Problem einer religiösen Interpretation des Gewissensphänomens zu kurz abgetan erscheint, so bleibt doch festzuhalten, dass das Buch für jeden, der sich mit den Grundlagen einer Didaktik des Ethikunterrichts und der sittlichen Erziehung befasst, unverzichtbar ist. Es bündelt zum Teil weit verstreute rechtliche Festlegungen, didaktische Entwürfe, humanwissenschaftliche Grundlagen und pädagogische Forschungsansätze in einer Übersicht, wie sie für eine fundierte Auseinandersetzung mit den Grundlagen einer Theorie sittlicher Lernprozesse bislang gefehlt hat – und nun vorliegt. Daraus erhellt, dass das Buch, obwohl es sich von seiner Zielsetzung her nicht mit dem christlich-jüdischen Dialog beschäftigt, gleichwohl auch für die Reflexion der Erziehung zu diesem Dialog eine Fülle von Grundlagenmaterial bietet. Damit hat sich jüngst ja auch das Expertengespräch über »die Begründung des Ethischen im Judentum und Christentum« näher befasst. Lothar Kuld, Stuttgart

GEORG STRECKER: Das Judenchristentum der Pseudoklementinen. 2., bearb. u. erw. Aufl. Berlin 1981 (TU 70²). Akademie Verlag. 326 Seiten.

Unter den religiösen Gruppen der ausgehenden Antike nimmt eine einen besonderen Platz ein: das Judenchristentum. Wenn auch aus der Grosskirche wie aus der Synagoge frühzeitig ausgeschlossen, von den Kirchenvätern gelegentlich mit den Gnostikern identifiziert und schliesslich – ca. im fünften Jahrhundert – einfach nicht mehr historisch greifbar, hat man es doch immer wieder für Einflüsse positiver wie polemischer Art bis ins achte/neunte Jahrhundert hinein verantwortlich gemacht, und zwar sowohl in der patristischen wie auch in der rabbinischen Literatur. Wurde das Judenchristentum somit in den überlieferten Quellen (eine Qumran oder Nag Hammadi vergleichbare Bibliothek hat es nicht hinterlassen) sehr früh nur noch polemisch erwähnt, so steht und stand

jede ihm gewidmete Untersuchung auf einer schwachen Basis, die dann zum verführerischen Glatteis werden konnte, wenn vergessen wurde, dass für »judenchristlich« reklamierte Aussagen kein Kontrolltext zur Verfügung stand. Erschwerend wirkte, dass man sich in der Forschung eigentlich bis heute nicht darauf geeinigt hat, was denn als »judenchristlich« zu verstehen sei – und da lassen sich einige Bestimmungen denken, um den Begriff inhaltlich zu füllen.

Einig war man sich in der Forschung dagegen schon länger, dass in den pseudoklementinischen Homilien und Recognitionen eine judenchristliche »Grundschrift« verarbeitet sei, aus der sich einiges über die Gedankenwelt jener Christen entnehmen liesse. Aber bei dem Stand der sonstigen Zeugnisse war auch die Berufung auf diese Schriften a priori mit dem leisen Verdacht der Willkürlichkeit behaftet.

Unter diesen Umständen war es das unbestreitbare Verdienst G. Streckers, seine Arbeit auf einer literarkritischen Analyse der Pseudoklementinen aufgebaut zu haben. Ein umfangreicher Forschungsüberblick (S. 1–34) gibt Aufschluss über die Entwicklung bis zum ersten Erscheinen des Buches (1958). Ihm folgt der Versuch, aus den beiden pseudoklementinischen Werken die ihnen zugrunde liegende Schrift soweit als möglich zu rekonstruieren (S. 35–96); die Ergebnisse finden sich auf S. 92–96 tabellarisch zusammengefasst. Nach einem Exkurs über die »Ordination in den Pseudoklementinen« (S. 97–116) geht der Vf. aber noch nicht gleich zu inhaltlichen Fragen über, sondern untersucht zunächst die verwendeten Schriftzitate. Dabei macht er den einleuchtenden Vorschlag, die Abweichungen des Textes nicht als Zeugnis eines eigenen Texttypus zu verstehen, sondern als Folge von freiem Zitieren und Angleichung an den je neuen Kontext. Die Breite dieser literarischen Bemühungen zeigt den Ernst des Vf.s, seine Aussagen auf gesicherten Boden zu stellen, desgleichen seine gelegentlich vorsichtigen Formulierungen von »Ergebnissen«. Es versteht sich von selbst, dass literarkritische Operationen dieses Ausmasses nicht immer völlig evident gemacht werden können und ein gewisser Rest persönlicher Entscheidung hier immer mit im Spiel ist. Bei der inhaltlichen Beschreibung der judenchristlichen Theologie, wie sie in den Pseudoklementinen vorliegt, nimmt die Besprechung der Kerygmata Petrou den grössten Raum ein; eine Quellenschrift, für deren Isolation der Vf. Vorläufer hat und die er selbst neu abzugrenzen versuchte (S. 137–220). Kürzer fällt dagegen die Kommentierung der zweiten ausgesonderten Quelle, vom Vf. AJ-II-Quelle genannt (Rec. I 33–71 mit Einschüben des Recognitionisten), in fortlaufender Paraphrase aus. Dies gilt insbesondere für den religionsgeschichtlichen Vergleich besonders mit jüdischen Quellen. Auf wenigen Seiten skizziert Vf. dann seine Vorschläge zur Rekonstruktion der Entwicklung von den Quellenschriften bis zu den beiden jetzt bekannten Werken, mit der wichtigen Einschränkung, dass schon der Vf. der Grundschrift, der die Kerygmata und die AJ-II-Quelle benutzt habe, »sich trotz seiner jüdischen Sympathien des Abstands vom Judentum bewusst war« (S. 258).

Bis hierhin ging auch die erste Auflage des Werkes. Die Auseinandersetzung mit der seither vorgelegten Forschung wird im wesentlichen in einem Anhang durchgeführt, der auch die meiste seitdem erschienene Literatur nennt.

Mit dieser Neuauflage ist eines der wichtigsten Bücher zum Studium antiken Judenchristentums wieder zugänglich gemacht, und man wird Vf. und Verlag dafür Dank wissen. Allerdings fragt sich, ob man das Buch heute, 1984, noch einmal so hätte schreiben können. Wahrscheinlich