

Rettung aus Tod, ein andermal Rettung aus Leben erhofft, einmal Rettung gegenwärtig erfahren, ein andermal zukünftig ersehnt. Wichtig, weil Christen es fast immer anders behaupteten: Israel war das Volk der Erfüllung; die Väterverheissungen haben sich erfüllt; David und Salomo waren Modelle für erfüllte Geschichte! Erst unter dem Druck massloser Enttäuschung wurde die Geschichte negativ betrachtet und stattgehabte Erfüllung zu zukünftiger Erwartung »eschatologisiert«, Politisches spiritualisiert, Kollektives individualisiert. Wie messianische Erwartungen aus Enttäuschung kommen, so führen sie notwendig in immer neue tiefere Enttäuschung, weil messianische Bewegungen zum Scheitern verurteilt sind. Trotzdem steht jüdischer Glaube auch auf ihnen. Nach Rosenzweig folgten die besseren Juden den Messiasen, während die Stärkeren sich ihnen verweigerten. Die Meister des Talmuds, tief traumatisiert, warnten darum vor messianischen Abenteuern, während die späteren Kabbalisten eine zuerst zeitlose Mystik wieder an einer fieberhaften Messianik festmachten. Seit den grossen mittelalterlich-messianischen Katastrophen fragen Juden die Christen wieder neu, wie ein Messias mit der immer noch unerlösten Welt zusammen erlebt und gedacht werden könne. Der Messianismus ist für Juden ein randhaft-sekundäres Problem; er kommt aus dem Judentum und gehört zum Judentum, ist ihm aber nicht, nicht mehr, wesentlich. Judentum lässt sich nicht auf Messianismus reduzieren. Weil der Juden erste Sorge nicht ist, gerettet zu werden, sondern vor Gott zu leben, darum steht die zur Halacha ausgelegte Tora im Zentrum, die sowohl fordert als auch ermöglicht ein gottgefälliges Leben in der hiesigen Welt.

*F. Mussner.* Der Messias Jesus weist einerseits die starke Verankerung dieser Aussage im Neuen Testament, andererseits die antijüdische Bestreitung ihrer Jüdischkeit durch die kirchliche Theologie auf. Dann wird das Nebeneinander von mindestens drei wesentlichen jüdischen Schichten im urchristlichen Messiasbild nachgewiesen. Jesus wurde mit dem Geist gesalbt, galt darum als messianischer Geiststräger; Jesus war als Geiststräger auch messianischer Weisheitslehrer, der den Weisen Salomo überbot; in der Passionsgeschichte erscheint Jesus als messianischer Knecht und Prophet (nach dem Vorbild von Sap. Sal. 2, 12 ff. und 5, 1 ff.), der durch die Auferweckung legitimiert wird. Wenn Juden zu diesen Texten auch wesentlich anders stehen, so bleiben sie doch durch die sie begründende Erwartung miteinander verbunden. Christen lernen von Juden, das Defizit zwischen Verheissenem und Erfültem ernster zu nehmen; sie harren gemeinsam mit Juden der endgültigen Erlösung.

Dieses einfach aufgemachte Büchlein verdient hohe Beachtung. Wer als Pfarrer, Lehrer, Katechet von jüdischem Messianismus allgemein und über das Messiasium Jesu speziell zu reden hat, sollte diesen Schatz heben.

Reinhold Mayer, Tübingen

PETER VON DER OSTEN-SACKEN: Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch. (Abhandlung zum christlich-jüdischen Dialog 12.) München 1982. Christian Kaiser Verlag. 240 Seiten.

Vielleicht kann man schon von »Klassikern« der Denkbe-mühung »nach Auschwitz« in der gegenwärtigen christlichen Theologie um Juden und Judentum sprechen. Gemeint sind die Entwürfe zu einer »Theologie des Judentums« aus der Feder des Luzerner katholischen Bibelwissenschaftlers und Judaisten Clemens Thoma (Christliche Theologie des Judentums = Der Christ in der Welt VI, 4 a/b, Aschaffenburg 1978) und des langjährigen Neutestamentlers der Regensburger Katholisch-theologischen Fakultät, Franz Mussner (Traktat über die Juden, Mün-

chen 1979). Zu diesen Titeln gesellt sich nun eine entsprechende Monographie des Neutestamentlers der Kirchlichen Hochschule der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg.

Von der Osten-Sacken entwickelt seine Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch in sieben unterschiedlich langen Kapiteln, deren Themenfolge einen logischen Duktus verraten. Die Überlegungen des einführenden Kapitels »Hermeneutische Orientierungspunkte einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch« (13–38) vermessen das Gelände, auf dem sich der Neutestamentler in den nachfolgenden Kapiteln bewegt. Er würdigt die Entwürfe einer christlichen Theologie des Judentums von Thoma und Mussner kritisch. Besonders gegen Thoma sind seine Einwürfe der Abstraktheit des Begriffs »Judentum«, die sich nicht zuletzt im Fehlen einer theologischen Aussage über den Staat Israel zeige (14), und der Verniedlichung des neutestamentlichen Antijudaismus gerichtet. Mit Thoma in gleicher Weise betroffen ist Mussner vom Vorwurf der apologetischen Tendenz und der vorschnellen christologischen Lösung von Auschwitz sowie von dem Hinweis auf das Defizit, die Juden Christen der Gegenwart nicht bedacht zu haben. Von der Osten-Sackens Ausstellungen markieren gleichzeitig die Fragen, denen er besondere Aufmerksamkeit widmet. Dass er sich um Rückbindung an das Neue Testament bemüht, wird bereits mit dem zweiten Kapitel: »Sie sind Israeliten . . . : Zur Identität des jüdischen Volkes« (39–67) deutlich. Die Frage, wer Israel sei, beantwortet er im Gespräch zwischen der paulinischen Definition von Röm 9, 4 f. und jüdischer Überlieferung. Der Autor findet zu sehr schönen Aussagen eines christlich-jüdischen Konsenses im Verständnis der Würde Israels, ohne die Differenzpunkte (etwa in der Frage der Erlösung oder der Teilhabe des Geistes) zu überspringen. Er hofft auf jüdisches Einverständnis, wenn er schliesslich die Kennzeichnung »Schwestern und Brüder Jesu« zur Umschreibung des jüdischen Volkes verwendet, womit er zum grossen christologischen Kapitel »Jesus Christus: Sohn Israels und Erstgeborener aus den Toten« (68–143) überleitet. Seine »Leitlinien einer Israel bejahenden Christologie« zeichnen den irdischen Jesus in seiner Pro-Existenz, den Auferstandenen mit der Kraft des Versöhners der Gemeinde mit Israel und den Kommenden in seiner Andersartigkeit trotz vorausgesetzter Identität mit dem Gekommenen so, dass die verschiedenen Beleuchtungen der einen Gestalt Jesu Christi auf eine »Für-Struktur« treffen, die das jüdische Volk auch angesichts seines Neins zum Evangelium bejaht. Von diesem alles beherrschenden Bezugspunkt her leuchtet er u. a. »den herumgeisternden exegetischen Spuk der sogenannten Aufhebung des Judentums oder der Tora durch Jesus« (89).

Das Ringen um eine neue Sicht des Judentums hat im Binnenraum der Kirche und christlichen Existenz eine Nagelprobe in der Vergewisserung, ob denn dort in diesem Binnenraum selbst die jüdische Dimension »zugelassen« wird. So handelt von der Osten-Sacken zwangsläufig von »Israels Gegenwart in der Kirche: Die Judenchristen« (4. Kapitel = 144–167). Das Thema der Judenchristen der Gegenwart war bislang in Dialog und Theologie gemieden, was deren »Einsamkeit nach beiden Seiten hin« (154) verfestigte. In seinem eigenen Volk gilt der Judenchrist als Apostat; und seiner kirchlichen Gemeinde ist er, insofern er aus jüdischem Lebenszusammenhang heraus seinen Glauben theologisch artikuliert, suspekt. Angesichts dieser Einsamkeit besteht die Aufgabe der Völkerkirchen darin, den Judenchristen bei der Ausprägung ihrer Identität zu helfen, und zwar um ihrer selbst willen, aber auch der Völker willen (diese sind im ekklesiologischen Sinn ohne

judenchristlichen Teil abgeschnitten von ihrer Wurzel) und um Israels willen (weil die Judenchristen als Freunde Israels und der Völker die Möglichkeit der Friedensstiftung zwischen Gottesvolk und den Völkern bezeugen). Im 5. Kapitel »Israel und Kirche: Existenz im Miteinander« (168–188) handelt der Autor vom jüdischen Volk als dem Zeugen für die Wahrheit Gottes gegenüber der Kirche, in dessen Leben und Geschichte besonders das Bekenntnis zum einen Gott tief eingepägt ist. Das Gegenüber solcher Zeugenschaft bedeutet den heilsamen Dienst Israels an der Kirche, dass die »Tradition religiöser Unduldsamkeit« durch den eschatologischen Vorbehalt gebändigt wird. Analoges gilt für eine Begrenzung des Judentums durch die christliche Gemeinde. Diese wechselseitige Begrenzung hat nun jedoch nach von der Osten-Sacken eine gewichtige christologische Folgerung: »Das Zeugnis Israels von dem einen Gott ist eine für die Kirche bleibend bedeutsame Anfrage an die Integrität ihres hinsichtlich der Einheit gleichlautenden Bekenntnisses. Es ist damit Krisis einer jeden Christologie, die nicht eindeutig subordinatianisch orientiert ist, d. h. von der Voraussetzung der klaren Unterordnung des Sohnes Gottes unter Gott selbst aus entworfen und so zugleich funktional orientiert ist« (183). Solche funktional orientierte Christologie treibt von der Osten-Sacken im Bedenken der Herrschaft Gottes, deren Medium im jüdischen Volk die Tora, in der christlichen Gemeinde Jesus Christus als anfangsweise Erfüllung der Tora ist. Das 6. Kapitel (Die Kirche in ihrem Verhältnis zu Israel und Schöpfung: 188–197) handelt von der Überzeugung, ein gewandeltes Verhältnis zum jüdischen Volk verändere auch die Beziehung zur übrigen Schöpfung. Der Bogen des mit hermeneutischen Überlegungen eröffneten Buches schliesst sich, wenn das 7. Kapitel Folgerungen »zum Umgang mit der Schrift« vorlegt (198–217). Eine Israel bejahende Theologie schliesst das kräftige Ja zur Juden und Christen gemeinsamen Bibel ein, ohne das Recht zu deren interpretativ christiana auszuklammern. Freilich kann bei solcher Interpretation das traditionelle Motiv der »Überbietung« eine kirchenkritisch-ethische Spitze erhalten: »Wenn schon in der Zeit vor dem Kommen des Messias das Gebot der Liebe zum Fremden in Geltung steht (Lev 19, 33 f.), um wieviel mehr in der Zeit nach seiner Ankunft« (211). Abschliessend laufen die »Konturen eines Resümees« (218–220) – am Beispiel der armen Witwe mit ihrem Scherflein skizziert – auf eine Tentenz zu, welche in fast Rosenzweigscher Diktion die Gesamttenenz der Grundzüge bündeln: »Es gibt nach Jesus Menschen, die sind bereits dort, wohin das Dogma sie erst durch das Bekenntnis zu ihm gelangen lassen will« (220). Begriffs-, Autoren- und Stellenregister (227–240) beschliessen den Band.

Für einen fundamentaltheologisch orientierten katholischen Ökumeniker ist von der Osten-Sackens Buch, das von der einzelexegetischen Ausführung immer wieder zur bibeltheologischen und systematischen Reflexion übergeht, höchst anregend und aufregend zugleich. Durchbruch – vielleicht auch Gradmesser der Reife des christlich-jüdischen Dialogs – ist sein Buch darin, dass es die Existenz von Judenchristen in der Gegenwart als theologische Grundfrage reklamiert (und auch das Faktum des Übergangs von Christen zum Judentum streift: 187 f.). Teilweise sehr eindrucksvoll ist es dort, wo es dem positiven Sinn des Neins Israels auf die Spur zu kommen versucht (vgl. nur 107, 114, 122, 169 ff.). Seine Stärke hat es darin, dass es die jüdische Kontur des »rere homo« kräftig und positiv herausarbeitet, sie – über eine blosser Erinnerung an die jüdische Herkunft Jesu hinaus – in die Christologie einträgt und in ekklesiologische Folgesätze auszieht. Darin zeigt sich nochmals das Recht der These von

der Osten-Sackens, beim Bedenken Israels gehe es nicht um ein regional eingrenzbare Einzelthema der Theologie (vgl. 16). In dieser Sicht trifft von der Osten-Sacken sich mit dem von ihm gescholtenen Clemens Thoma, der die Theologie des Judentums programmatisch als »Theologie ohne Antisemitismen« definierte. Bei aller zugestanden Schwäche der Genitiv-Theologien hebt Thomas Formulierung »Christliche Theologie des Judentums« deutlich auf die Eigenverantwortlichkeit christlicher Theologie für ihre Aussagen ab, welche in der Formulierung einer »Theologie im christlich-jüdischen Gespräch« doch eher verdunkelt erscheint.

Zu kritischen Rückfragen fordern jene Positionen von der Osten-Sackens heraus, die sich in seiner Sachkritik neutestamentlicher Aussagen und in seiner dezidierten Entscheidung für eine subordinatianische Christologie melden. So sehr paulinische Aussagen Grundstützen seiner Theologie bilden – von der Osten-Sacken nimmt Paulus nicht aus der »Sachkritik«, deren Grundproblematik hier nicht weiter aufgenommen sei, aus (vgl. nur 41, 72). Ein Ausgangspunkt seiner Sachkritik an Paulus ist die These, »das Leben des irdischen Jesus (komme) bei ihm (Paulus) bekanntlich nicht in den Blick« (72). Welche Auswirkung auf seine Sachkritik hätte es, wenn von der Osten-Sacken sich mit der zunehmenden Tendenz in der katholischen Exegese auseinandersetzt, die Paulus sehr wohl am irdischen Jesus interessiert sieht (J. Blank, M. Theobald u. a.), und sich von ihr überzeugen liesse? Durchgängig bringt von der Osten-Sacken Vorbehalt und Sachkritik am Johannesevangelium vor (vgl. nur 72, 139, 181 ff., 193 f.), das am Ende eines Prozesses zunehmender Ausweitung der Bedeutung Jesu Christi im Neuen Testament steht und symptomatisch für den christologischen Fortgang in den nachfolgenden Jahrhunderten bis hin zu Konstantinopel (vgl. 139, 162) ist.

Blockiert von der Osten-Sacken mit der Entscheidung gegen die johanneisch angestossene Inkarnationschristologie nicht die binnenkirchliche und innertheologische Bereitschaft, das Anliegen der Überwindung des theologischen Antijudaismus in der notwendigen Breite aufzunehmen? Ist es wirklich obsolet und apologetisch oder Beleg der Unbussfertigkeit gegenüber dem Ruf nach einem tiefgreifenden Wandel christlicher Theologie, das Ja christlicher Theologie zu Israel vom »vere Deus« Jesus Christi her durchzubuchstabieren und eben inkarnationschristologisch zu untermauern? Gerade der Einsatz von inkarnationschristologischer Reflexion her hat in der katholischen Theologie der letzten Jahre – dies durchaus in sachlicher Aufnahme von Anstössen Karl Barths – zu innovatorischen Formulierungen ad Israel (neben dem zitierten P. Lenhardt: B. Dupuy, T. Pröpper, F. Mussner, P.-W. Scheele, R. u. W. Feneberg, R. Schaeffler u. a.) geführt. Sodann scheint die Kritik von der Osten-Sacken an der christologischen Entwicklung zur Aussage von der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater doch in einer eigentümlichen Spannung zu seinem unterstreichenwerten Interesse an der jüdischen Auslegung der Schrift in nachbiblischer Zeit (»Vom Nutzen jüdischer Schriftauslegung«: 214–218) zu stehen. Hat er in der Kritik der neutestamentlichen Theologie- und Dogmenentwicklung einen gleichsam »sadduzäisch-karäischen« Standpunkt bezogen, um die gleichsam »pharisäisch-rabbinische« Option für die Wahrnehmung der nachbiblischen jüdischen Tradition zu reservieren? Spätestens hier wird die katholisch-protestantische Note des Dissenses deutlich. Dass sie sich im christlich-jüdischen Kontext meldet, ist als ökumenisches Hoffnungszeichen und als Beleg für die Fruchtbarkeit der Arbeit von der Osten-Sackens zu lesen.

Hans Hermann Henrix, Aachen