

auf Fichte und Lévinas sich darauf konzentrieren möchte, „ob der Geltungsgrund moralischen Sollens heteronom oder autonom zu fixieren sei“ (228). Die Theonomie, sei es des Subjekts, sei es des *non-aliud* selbst, steht jenseits der Alternative (während das Kantsche Postulat [210, Anm. 261] zu spät kommt). – Wie wird hier des weiteren Analogie gedacht? Nimmt man sie nach ihrem klassischen Mißverständnis als *similitudo*, muß sie sich natürlich in Univozität hinein durchklären. Wie aber, wenn sie das Entsprechungsgeschehen von Erscheinung, oder – weniger theoretisch – von (Selbst-)Gabe und Annahme (im *unum opus duorum*) wäre, dessen „Präzisierung“ auf ein bloßes „ist nicht nicht“ an ihm statt schwammiger Unbestimmtheiten den Kern verloren hätte? (Als Frage hierzu wie zum Vorangehenden B. Strauß: „Die Leute individualisieren sich ins Chaos.“ – Vermutlich der angesprochenen Arbeitsbelastung sind die relativ zahlreichen Fehler geschuldet [sinnstörend vielleicht: 105 Z. 2: Wirkungen; 147, Anm. 1: Anm. 90? 169 Z. 5: nicht auf; 185, Anm. 151: oben Anm. 149? 215, Anm. 10: Anm. 155? 288 f. ist das Alphabet durcheinandergelassen und fehlt Söding]; anders der falsche Dativ in Appositionen, dem nun mein „ceterum censeo“ gilt: 31, 39, 60, 101, 113, 245, 249 [2 x]).

Ein respektables Exempel von „ratio fidei“; doch sollte es nicht zur Vernünftigkeit auch dieser Vernunft gehören, nicht bloß sich selbst für vernünftig zu halten? Vielleicht könnte sich ihre Liebe ja gerade darin zeigen, daß sie die *ratio philosophica* – statt sie in ihren Selbstzweifeln zu bestärken – im Gegenteil vielmehr zeitgemäß zu eigenem Aufbruch rufe und ermutige?

J. SPLETT

STERN, DAVID, *Zurück zum Jüdischen im Evangelium*. Eine Botschaft für Christen [Restoring the Jewishness of the gospel, deutsch]. Übersetzt von *Michael Josuweit*. Holzgerlingen: Hänssler 2002. 138 S., ISBN: 3-7751-3830-7.

David H. Stern (= S.), Wirtschaftswissenschaftler und jüdischer Theologe, hat 1989 (dt. 1994) eine eigene Übersetzung des Neuen Testaments sowie 1992 einen Kommentar (dt. 1996 in drei Bdn.) vorgelegt, der das „Jüdische im Evangelium“ (10) für Juden und Christen hervorhebt. Das vorliegende kleine Buch ist eine etwas verspätete deutsche Ausgabe seiner zuvor erschienenen theologischen Grundlegung dieses Projekts, diese wiederum eine Kurzfassung seines *Messianic Jewish Manifesto*.

Auf die Frage von Kap. 1 „Kontextualisierung oder Rückkehr?“ antwortet S. mit der These, das messianische Judentum des Paulus sei im Ansatz „transkulturell“ (13) und unterscheide sich darin von bestimmten Fehlformen der späteren missionierenden Kirche (15). Darum will S. nicht etwa das christliche Evangelium im Judentum „kontextualisieren“, sondern umgekehrt daran erinnern, daß ursprünglich das jüdische Evangelium für die Heiden kontextualisiert wurde (23). Kap. 2 „Die Rückkehr zu den jüdischen Wurzeln des Evangeliums“ will dessen jüdische Fülle freilegen und eine Beziehung von jüdischem Volk und Kirche zeigen (27), die tiefer reicht als das „Schisma“ zwischen beiden (30). Denn das Judentum und das Pfropfreis der Kirche wachsen aus dem Ölbaum Israel hervor, der beide trägt (29–39). Es gibt nur ein Israel, aber zwei Arten der Verheißung (39/40). Und: „Heiden aus vielen Nationen erkennen den jüdischen Messias an, während die Mehrheit Israels dies – noch – nicht tut“ (40). Messianische Juden und Heidenchristen sollen für die prophezeite Rettung ganz Israels eintreten (43) und diese Rettung nicht individualistisch oder exklusiv-christlich vom jüdischen Volk ablösen (44–54). Der Bund Gottes mit Israel besteht fort, wie Tanach und Neues Testament bezeugen (54–64). Die Tora aber ist „die *terra incognita* der christlichen Theologie“ (67), die gerade mit der Gesetzeskritik des Paulus nicht erledigt sei (67–75). Auch der Neue Bund sei als eine Tora gegeben (75), die mit Jesus erfüllt ist (77). An dieser messianischen Erfüllung hat die herkömmliche Halacha aber Grenze und Maß: „Gemeinschaft im Messias ist wichtiger als *koscheres* Essen“ (81). Der Konflikt zwischen Judentum und Christentum zeigt sich dann zweitrangig als Konflikt zwischen nicht-messianischer und messianischer Halacha (82–89). Kap. 3 nennt die „Voraussetzungen für die Rückkehr zu den jüdischen Wurzeln des Evangeliums“. Das Argument hat zwei Seiten: „Das Evangelium den Juden nicht zu sagen, ist der schlimmste antisemitische Akt überhaupt“ (99; Hervorhebung v. S.), und ein Jesus, der nicht Messias der Juden sei, könne letztlich niemandes Messias sein (100, mit ausdrücklichem Bezug auf Rosen-

zweigs *Stern der Erlösung*: 101/102 und unter Berufung auf Röm 1,16). Diesem doppelten Segen für Juden und Christen gilt das Fazit mit dem hymnischen Schluß von Röm 11,33–36. Ein Glossar zu hebräischen Wörtern und Namen sowie Register beschließen den Bd.

S. betritt von messianisch-jüdischer Seite einen Raum des Dialogs, den auch das kirchliche Lehramt in zahlreichen Aussagen seinerseits geöffnet hat (vgl. u. a. die Papiere der Päpstlichen Bibelkommission 1993 bzw. 2001). Er etabliert also keine „dritte Konfession“ eines jüdischen Messianismus, der sich etwa zwischen Judentum und Christentum schöbe, sondern bietet eine jüdische Theologie des Neuen Testaments an – in einer Tradition, die Franz Rosenzweig und Schalom Ben-Chorin Entscheidendes verdankt. Sein Buch ist überaus lesbar und ansprechend; auch Nichtfachleute können es mit Gewinn lesen. P. HOFMANN

HOPING, HELMUT, *Einführung in die Christologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004. 182 S., ISBN 3-534-16519-5.

Seit den Anfängen der christlichen Theologie ist die Christologie ihr zentraler und fundamentaler Bereich. Das ist auch heute der Fall. Wenn irgendwo, dann haben die Christen, so sie über ihren Glauben Rechenschaft geben, vor allem anderen den Weg und das Werk Jesu von Nazareth zu erfassen und zu erläutern. Von hier aus ist es dann leicht verständlich, daß das Spektrum der Fragen, die in der Christologie zu erörtern sind, und das Panorama der zu den verschiedenen Zeiten und in den verschiedenen Regionen entstandenen und vertretenen Auffassungen, fast unübersehbar komplex sind. Der Verf. läßt den Leser, der hier „eingeführt“ werden soll, in die so entstandenen zahllosen Christologien Einblick nehmen. Denn die eine Christologie gibt es – wie dieses Buch belegt – konkret nur in der Abfolge der vielen Christologien. Der Verf. beschreibt den Weg der Christologie von den biblischen Ursprüngen bis in die Gegenwart. Er beschränkt sich aber nicht auf eine derartige theologiegeschichtliche Information, sondern läßt auch durch die Anordnung des Stoffes und durch die Herausstellung von Themen erkennen, wie er selbst heute seine systematischen Schwerpunkte setzt. So sehr er ganze Bereiche der Christologie annäherungsweise umfassend zur Sprache bringt: Es war nicht zu vermeiden, andere derartigen Bereiche nur zu streifen oder gar wegzulassen. Im ganzen ist ein eindrucksvolles und in allem, was dargelegt ist, ganz und gar verlässliches Einführungswerk entstanden. Die Gewährleute, auf die sich der Autor für die von ihm bearbeiteten Einzelthemen beruft, gelten als bewährt, sie repräsentieren den heutigen Kenntnisstand. Der Verf. ist katholischer Dogmatiker und offenbar und mit Recht daran interessiert, in allen christologisch heiklen Fragen die Positionen zu bejahen, die für den kirchlichen Christusglauben kennzeichnend sind – z. B. im Bereich der Kreuzestheologie oder der Ostertheologie. Im einzelnen kann er dabei recht behutsam und nachdenklich vorgehen. Aber dies ist kein Nachteil; im Gegenteil, es gibt der „Einführung“ im gegenwärtigen theologischen Gespräch ein eigenes Gewicht.

Der Verf. beginnt im ersten Kap. – „Anstöße gegenwärtiger Christologie“ (13–36) – mit Darstellungen einerseits solcher Beiträge zur Christologie, die das überlieferte kirchliche Verständnis Jesu zugunsten zum Teil radikaler Neuakzentuierungen in Frage stellen, andererseits solcher Entwürfe, die durch das von den besten christlichen Theologen gewagte und geleistete schöpferische Durchdenken der christologischen Fragen entstanden sind. Er erinnert an die Grundgedanken von Theologen wie K. Barth, R. Bultmann, K. Rahner, H. U. von Balthasar, J. B. Metz, F. W. Marquardt. Für sein eigenes Denken leitet der Verf. aus der Sichtung der kritischen Infragestellungen der überlieferten Christologie und der kreativen Neuansätze der Großen des 20. Jhdts. ab, daß er auf den Pfaden einer neuen und weiter zu entfaltenden „messianischen Christologie“ gehen möchte. Diese Entscheidung ist sachlich überaus gut begründet und darum zu begrüßen. Was sich aus ihr dann ergibt, ist in den folgenden Kap. der „Einführung“ erkennbar, besonders im zweiten und im fünften Kap.

Im zweiten Kap. – „Der Gott Israels und die Ankunft seines Messias“ (37–89) – zeichnet der Verf. die biblische Christologie nach. Zunächst werden die christologisch wichtigen Linien aufgespürt, die es im Alten Testament gibt. Dabei hebt der Verf. die Texte