

eigenen Schaden nur könnte sie darauf verzichten wollen. Aber um dieses Gespräch zu ermöglichen, muß die Kirche die Wirklichkeit des Judentums in der Geschichte wieder sehen lernen“ (S. 119). „... erst wenn so ein neuer Raum zur Begegnung geschaffen wird, kann vom Judentum her ein Gesprächsbeitrag erwartet werden, der — frei von aller apologetisch-polemischen Verkürzung — auch die Kirche wiederum zu einem tieferen Verständnis ihres eigenen Weges führt“ (S. 120).

Was in diesem Zusammenhang dann von Mayer gegenüber Baecks Abwertung des Kultus, der Apokalyptik und des Dogmas zugunsten der bloßen Ethik gesagt wird, ist ausgezeichnet; und selbst da, wo er Baecks spezifisch antilutherische Bestimmung des ursprünglichen Sinns von ‚Glauben‘ als nichts Passivisches, sondern etwas Aktivisches, „nicht ein Erfahren von etwas oder ein Erfasstwerden von einem oder etwas, sondern . . . ein Fähigsein des Menschen, sein Vollführen und Bewirken“ (also eine *virtus*!) referiert (S. 125), widerspricht dem Mayer nicht einfach, sondern betont nur: „Was Glauben heißt und was von daher gesehen Tun heißt, das ist das große Thema der Reformation nicht nur, sondern der christlichen Kirche überhaupt.“

Darum heißt es denn auch im abschließenden Überblick:

„Der Gegensatz von Gesetzesreligion und Gnadenreligion ist ein polemisch verzerrtes Schema. Die Gesetzesreligion ist die Gnadenreligion. Und umgekehrt ist die Religion der Gnade zugleich die Religion der Nachfolge . . . Nur der Glaubende ist gehorsam und nur der Gehorsame glaubt.“ (S. 128 f.)

Angesichts der zweiten Hälfte dieser Doppelwahrheit (vgl. 1 Jo 4, 20) kann dann Mayer schreiben: „Das Judentum ist das Gewissen der Kirche und läßt das göttliche ‚Du sollst‘ in der Welt nicht verstummen“ (S. 129), was so stark an das Papstwort anklingt: „Sie erinnern uns an Gottes Gesetz.“ Denn: „Sein Besonderes hat das Judentum in der Tora Gottes, im Bunde Gottes mit Israel. Die Kirche wiederum hat ihr Besonderes in Jesus Christus“, während beide gemeinsam „einer letzten Begegnung mit Gott harren“. Oremus pro invicem.

Hermann Levin Goldschmidt: Die Botschaft des Judentums. Grundbegriffe, Geschichte, Gegenwartsarbeit, Auseinandersetzung. Frankfurt 1960. Europäische Verlagsanstalt. 272 Seiten.

Dieses reifste und reichste Werk des Züricher Lehrhausleiters bietet eine in vielem überraschende, manchen Widerspruch herausfordernde, aber nicht selten auch dankbare Zustimmung ermöglichende Gesamtansicht dessen, was „Judentum“ durch Wort und Wandel bezeugt; eben darum geradezu eine „Geschichtstheologie aus jüdischer Sicht“, welche der Rezensent als Gegenstück zu seiner eignen „Biblischen Religion heute“ empfindet (FR XII, 73).

Als Botschaft des Judentums würde man — knapp gefaßt — bis vor einigen Jahrzehnten allgemein angegeben haben, was noch heute in dem weitestverbreiteten Schulgeschichtsbuch für Höhere Lehranstalten der BRD zu lesen steht: „der Glaube an *einen* Gott und die Forderung einer absoluten *Sittlichkeit*, die in der Religion gegründet ist.“ (vgl. FR X, 22!) Statt solcher „Ethik“ und des „Monotheismus“ ist bei G. (wesentlich genauer gesehen) die Botschaft: das kommende und doch schon angebrochene „*Reich*“, dessen *Friedens-Boten* (bzw. Zeugen) die Juden sind mit ihrer Wesenshaltung: *Frömmigkeit* aus *Bindung* (religio) in *Freiheit* — als: „Das *Volk* des *Bundes*, sich *selbst behauptend* — „*wie alle andern*“ — unterwegs durch die *Geschichte*. Dies die Grundbegriffe des Eingangskapitels, wovon „*Reich*“ noch systematisch und historisch (im 3. Kap.) entfaltet und ausgeweitet wird, vor allem durch eine neuartige Konzeption von „*Fortschritt*“ als gerade heute nur noch im Glauben, nicht im Schauen (auf-) gegeben.

Was zunächst auffällt, ist die sozusagen nicht *theo-*, sondern rein *anthropologische* Fassung der Botschaft; eine Verhalten-

heit, die man wohl respektieren darf, wenn man erwägt, wie biblisch durchwegs die *Gottes*-Beziehung an der zum — gott-eigenbildlichen — „*nächsten*“ *Menschen* gemessen wird (1 Jo 4,12.20; Lev 19,18.34), und wie die nahezu völlige Un-Nennbarkeit des Gottesnamens zu den unterscheidend jüdischen Zügen der Biblischen Religion gehört.

Wesentlich schwerer zu ertragen ist die Auslegung von 1. Sam 8 zur Rechtfertigung (statt vielmehr zur Entlarvung) des Postulats, als Juden „wie alle andern“ durch die Geschichte zu schreiten; dies erscheint uns für das (auch in wohlverstandener neutestamentlicher Sicht) schlechthin einzigartige „Priestervolk“ und göttliche Sondereigentum unter den Völkern (Ex 19,5 f; Röm 3,1 f; 11,4 f.29) unhaltbar und insbesondere auch gerade der jüdischen Tradition eindeutig widersprechend zu sein.

Fast noch stärker alarmierend und zwiespältig wirkt die These, „bei der Verpersönlichung des Reichs“ durch die Messiasgestalt beginne „die Durchkreuzung und Aufhaltung, Ablenkung, Lähmung der Heilsgeschichte“ (S. 115), welche der Apokalyptik zur Last falle, obwohl dann zugegeben wird, daß schon lange vor ihr „die Erwartung eines das alte Davidsreich wiederherstellenden und weiterführenden neuen David in die zunächst unpersönliche Erwartung des Reichs“ (ist SEIN Reich „unpersönlich“?) eingegangen sei, „von der seit dem Einzug in Kanaan hier mitschwingenden Erwartung eines wiederkehrenden Mose vorbereitet und verstärkt“ (S. 117). Zwar umspanne „das Zeitalter der Apokalyptik wieder rund siebenhundert Jahre“ (wie die „der Prophetie von Mose bis zum Zweiten Jesaja“) und sei „kaum weniger schöpferisch“. „Aber Enttäuschung folgt auf Enttäuschung, bis zu den zwei größten: der Abwendung des auf derartige „Enthüllungen“ bauenden Christentums vom Judentum — und dem Zusammenbruch des auf Grund ähnlicher „Enthüllungen“ von Barkochba als Messias errichteten jüdischen Reichs. Nun mußten die Juden — wie die Christen, denen ihr messianisches Reich nicht weniger enttäuschend zusammenbricht — das zwar angebrochene, aber längst noch nicht vollendete Reich auf neuen Wegen erwahren.“ (S. 121; S. 124 folgen ausgezeichnete Sätze über den Sinn der „Pseudonymität“ des apokalyptischen Schrifttums als den „Ausdruck für die Überzeugung, daß alles Wesentliche bereits gekündet sei . . . einen sowohl höchst fruchtbaren, als auch in jeder Hinsicht redlichen Lösungsversuch der seit dem Ausgang der Prophetie wieder und wieder von neuem zu bewältigenden Spannung zwischen der unabänderlichen abgeschlossenen biblischen Aussage und dem sich fortdauernd ändernden Dasein, gerade wenn und weil dieses jener weiterhin gehorsam bleibt.“)

Wird hier schon im Ursprung das „nichtwiderstehende“ Frühchristentum in Parallele statt richtig, in Antithese zur aktiven Résistance des Barkochba-Messianismus gesehn und damit verkannt, daß dessen Enttäuschung jenem zur Bestätigung seines unenttäuschbaren (wenn auch leider subjektiv oft erlahmenden) Hoffens auf den wiederkehrenden Herrn wurde, so kommt es auch weiterhin in der Außensicht zu mancher Verzeichnung des Partners, (etwa S. 70 des „Katholiken“, dem „seine Kirche bereits das endgültige Reich verkörpert“, als ob der usus vom abusus her bestimmbar wäre und nicht nach wie vor im Credo stünde, et iterum venturus est; S. 142 des Unitariers Travers Herford als eines interkonfessionellen Sprechers auf der christlichen Seite, was man ebensowenig sagen kann wie, daß F. W. Foerster im innerchristlichen Dialog auf der protestantischen stehe). Aber das schließt nicht aus, daß neben dem II. Kapitel über die „jüdisch-griechische Begegnung“ (Glaube und Wissen) das IV. über die jüdisch-christliche (Judentum und Christentum künftig) besonders ansprechend ist, d. h. als der bisher wohl ausdrücklichsste Appell von jüdischer Seite zum gegenseitigen „Geltenlassen“ innerhalb der je eignen Glaubensmöglichkeiten aufmerksam gehört und ernsthaft geprüft werden sollte. Das neue Einandersichtbarwerden von Christen und Juden (bes. auch Jesu und Pauli als ihresgleichen für

die letzteren), die Tatsache der gemeinsam seitens des Neuheidentums erlittenen Verfolgung einzigartiger Ausmaße, die gemeinsame Aufgabe angesichts beider geltender Verheißung werden hervorgehoben. (Hier, S. 166, hätte man gern zur Kenntnis genommen gesehn, daß der Christ volles Einswerden zur Einen Herde unter dem Einen Hirten erwartet, wenn auch wohl erst in der Morgendämmerung des Jüngsten Tages.) Dem bleibenden „Sendungsbewußtsein und der Zeugnispflicht des Judentums und des Christentums“ (S. 161) wird das eindeutige Nein zur Proselytenmacherei gegenübergestellt: „Weder Judenmission noch Christenmission darf es weiterhin geben, wohl aber Übertritte“ (S. 157). Wenn freilich in diesem Zusammenhang gemeint wird, das Christentum und Judentum sich durcheinander „nicht in Frage gestellt finden“ (S. 167), so geht uns das zu weit; biblisch (auch, aber nicht nur: paulinisch) gesehn, scheint uns Gott durcheinander *beide* „in Frage zu stellen“, und gerade das dürfte in Dialog und Selbstprüfung immer wieder zu erwägen sein – wie zwischen katholischen und evangelischen Christen mutatis mutandis ja ebenfalls.

Bietet nun G. mit diesem Buche – aufs ganze gesehn – die Botschaft des Judentums? So muß gefragt werden. *Wäre* dieselbe lehramtlich festgelegt, so müßte die Antwort wohl lauten: Er bietet einen in mancher wichtigen Hinsicht einseitig ausgewählten Aspekt von dieser Botschaft der – so wie auch jede andersartige „liberale“ oder sogar jede uns bisher bekannt gewordene „orthodoxe“ Fassung des jüdischen Kerygma – gegenüber dessen Totalität, „häretisch“ wäre. Aber die sozusagen innerjüdische Legitimität seiner Verkündigung soll damit nicht bestritten sein; was Goldschmidt bezeugt, ist nicht (wie z. B. Marx) eine „Pseudomorphose“, sondern eine jüdische Möglichkeit, und wahrlich eine weit fruchtbarere als jener sterile „Monotheismus“ nebst absoluter Moral!

Und wie tief gerade auch im Blick auf die Zukunft hin dieses Jüdische als Biblisches mit dem Christlichen verbunden ist, das empfindet wohl jeder, der im Schlußstück des zentralen 3. Kapitels (S. 128) „Zum Reich!“ liest, „daß dieses Reich fortan täglich zu bewahrheiten ist unabhängig von seiner nach wie vor ausstehenden Vollendung. Friede, Freiheit, Freude sind weder *nur* vergangene Offenbarungen, noch *bloß* künftige Herrlichkeiten, sondern gegenwärtige Möglichkeiten... So gewiß das durch seinen Anbruch und im Aufbruch der von ihm Ergriffenen schon bewahrheitete Reich bereits begonnen hat und einst zur Vollendung – die noch nicht gekommen ist – kommen wird, jede Voraussicht, Vorbereitung und Vorwegnahme dieser vollständigen Heiligung des Alls dann übersteigend, quer zur Natur, quer zur Vernunft: Offenbarung; – ebenso gewiß führt seine Bewährung hier und jetzt ihm schon wirklich entgegen, zum Reich!“

Else Freund: Die Existenzphilosophie Franz Rosenzweigs. Ein Beitrag zur Analyse seines Werkes „Der Stern der Erlösung“. Hamburg 1959. Felix Meiner. 196 Seiten.

Sehr erfreulicher Weise wird diese „zweite durchgesehene Auflage“ des erstmals 1933 publizierten, aber damals kaum bekanntgewordenen Werkes vorgelegt. Denn Rosenzweigs Jugendwerk, das 1922 im Hochland als „Eine jüdisch-theistische Offenbarungsphilosophie“ gewürdigt worden war, wird hier mit Recht (neben Ferdinand Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten, und noch vor Bubers Ich und Du) als Auftakt der Existenzphilosophie, bzw. Übergang vom Idealismus zu ihr herausgestellt, wobei als „Brückenpfeiler“ nach der Vergangenheit Schellings Spätphilosophie hervortritt und ihr vielfältiges Anklingen bei Rosenzweig jeweils vermerkt wird. Da eingehend (S. 43–72) auch seine früheren und seine späteren Schriften gewürdigt werden (zu wenig leider nur gerade die reifste: der Halevy-Kommentar!), ist beinahe so etwas wie eine Monographie über sein Gesamtwerk entstanden, obwohl die Verfasserin mit kluger Bescheidung den Späteren überläßt, „das Werk Rosenzweigs mit seinem persönlichen Leben in Verbindung zu bringen“

(S. 45), was hoffentlich bald auch in deutscher Sprache gesehn wird. (Bisher gibt es in dieser Richtung nur die Werk- und Briefauswahl von N. N. Glatzer, Franz Rosenzweig, New York 1953.) Was geboten wird, ist also eine vorwiegend philosophie- (nicht theologie-)geschichtlich einordnende Untersuchung des „Stern“, wobei mit Recht neben dem Existenz- auch „Das Sprachdenken“ Rosenzweigs besonders betont wird (S. 132–154). Ob seine Bedeutung nun endlich auch von den landläufigen Gesamtdarstellungen der Philosophiegeschichte gewürdigt werden und sich auch hier sein Wort bewahrheiten wird (wie bereits in Gestalt des christlich-jüdischen Gesprächs, das er eröffnet hat): „Ich werde erst posthum meinen Mund ganz auf tun“ (S. 72), bleibt mit Spannung zu erwarten, den Philosophiebeflissenen mit Nachdruck zu wünschen.

Erwin I. J. Rosenthal: Griechisches Erbe in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters. Stuttgart 1960. Kohlhammer, 110 Seiten.

Diese „Franz Delitzsch-Vorlesungen 1957“ begründen ansprechend des Verfassers „Meinung vom Primat des Glaubens, also der angestammten Geisteswelt, in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters“ (S. 87), selbst bei Maimonides, der doch äußern konnte, „daß er des Aristoteles Ansicht“ – von der ungeschaffenen Ewigkeit der Materie – „angenommen hätte, wenn dieser imstande gewesen wäre, die Ewigkeit der Welt gültig und überzeugend zu beweisen“ (S. 21), obwohl diese Annahme „die Grundlehren der *Torah* erschüttern und die prophetischen Äußerungen Lügen strafen“ würde (S. 22). Wenn R. daraufhin fragt: „Hat Aristoteles für Maimonides höhere Autorität als das göttliche Gesetz?“ und diese Frage aus dem Gesamtzusammenhang der Schriften der Rambam heraus verneinend beantwortet, so dürfte dies zutreffen – aber noch nicht besagen, daß nicht der *eiguen* („eventuell“ von Aristoteles oder sonstwem „überzeugten“) Vernunft ähnlich „praktisch unbegrenztes“ Vertrauen vom „Rambam“ entgegengebracht wurde wie schon von Anselm, also „die *ratio* nicht vor dem Geheimnis, sondern nur vor... dem stärkeren Argument kapituliere“, wie J. Pieper, „Scholastik“ (München 1960, S. 87f.) betont, d. h. der „Primat des Glaubens“ wohl *subjektiv* bei beiden Denkern gewahrt, *objektiv* in beider Denken zweifelhaft bleibt.

In den Einzelheiten findet sich sehr viel Lehrreiches, vor allem über die theokratische Akzentuierung der *Sozialethik* im Rückgriff auf und Auseinandersetzung mit den Griechen (bes. Platon) und gegenüber der von ihnen (anthropologisch recht mühsam) konzipierten „natürlichen Prophetie“ die scharfe Unterscheidung streng übernatürlich-gottgegebener „Sendungsprophetie“, vollends der Einzigartigkeit Moses.

Um über alledem nicht zu vergessen, daß neben der respektablen Begriffsakrobatik kühler Köpfe der sympathisch bildhafte Ausdruck religiöser Existenz liebedurchglühter Herzen bei den damaligen jüdischen Geistesgrößen so wenig fehlte wie bei dem Thomas des „Adoro Te“, genügt, sich an Rosenzweigs Jehuda Halevi zu erinnern oder etwa „Die religiöse Gedankenwelt des Salomon ibn Gabirol“ (von K. Dreyer, Leipzig 1930) kennen zu lernen, alles, was außerhalb von Rosenthals Thema liegt.

Rabbiner Samson Raphael Hirsch als Wegweiser für Judentum in Lehre und Leben (hersh. v. S. *Ehrmann*). Zürich 5720/1960. Jüd. Volksschriftenverlag, 48 Seiten.

Als nachträgliche Würdigung des Begründers jüdischer Neu-Orthodoxie zu seinem 150. Geburtstag – S. R. Hirsch lebte 1808–1880 – gibt diese Gedenkschrift (z. T. auf Hebräisch) einen Überblick über seine Gedankenwelt und Forschungsweise, Lebensdokumente und Proben aus seinem Werk als Prediger und als Gelehrter.

Gekennzeichnet wird er (1.) durch seine Gegnerschaft gegen die Reformer. „*Ihnen* gilt die Religion nur insofern sie mit