

irgendwie helfen, aber warum werden in den Indices prinzipiell die Seitenzahlen des Buches selbst nicht angeführt? Die Texte sind aus den modernen Ausgaben herausgenommen, ohne den apparatus criticus. Das ist an sich traurig, da die Texte oft schlecht überliefert sind, und ich muss mich in dem Buch auf den modernen Herausgeber und auf seine Konjekturen verlassen, ohne eine jede Möglichkeit zu haben, zu sehen, was in den Handschriften geschrieben steht. Aber sei es so! Viel ärger ist es, dass die Herausgeber aus den modernen Ausgaben die verschiedenen runden, spitzen und eckigen Klammern übernommen haben, ohne dass man ihre Bedeutung wissen kann, da der apparatus criticus fehlt. Was lese ich also in den verschiedenen Klammern? Auf Seite 136 lese ich zum Beispiel: »cetera schola (satanae)«. Ich sehe in der Ausgabe des Victorinus von Tettau (ed. Haussleiter, S. 96) nach. Zuerst entdeckte ich einen Druckfehler, dessen Existenz ich geahnt habe: Das Wort »satanae« ist dort in spitzen Klammern, also vom Herausgeber hinzugefügt. Zweitens kann ich dort aus dem apparatus criticus lernen, wie der ganze hypothetische Text begründet ist. Drittens lerne ich aus der dort (aber nicht in unserem Buch) abgedruckten Rezension des Hieronymus, dass in dieser Rezension das Wort »satanae« steht. Das ist ein wirklich zufälliges Beispiel dafür, wie schwer es ist zu wissen, wie die Texte in unserem Buch zustande gekommen sind. Manchmal sind auch einzelne Worte wichtig.

Schade also, dass die Sammlung der patristischen Belege, die jetzt herausgekommen ist, diese Mängel aufweist – besonders ist es zu bedauern, dass der Leser beileibe nicht sicher sein kann, dass ihm das Material nach irgendeiner Kategorie vollständig vorliegt. Aber auch so ist das Buch wichtig. Nicht nur, dass man sich aus ihm ein Bild über das Problem machen kann, aber ein Mensch, der nicht alle Texte bei der Hand hat, kann dort nachlesen, was er schon aus der vollständigen Ausgabe eines Kirchenvaters gekannt hat. Und auch an sich ist es sicher, dass das Buch wertvoll ist.

David Flusser, Jerusalem

REINHOLD MAYER: Judentum und Christentum. Ursprung, Geschichte und Aufgabe (Der Christ in der Welt, XVI. Reihe, Bd. 6 a/b). Aschaffenburg 1973. Patloch-Verlag. 193 Seiten.

Im Zeitalter eines neubegonnenen partnerschaftlichen Gesprächs zwischen jüdischen und christlichen Theologen unternimmt dieses Buch eines wissenschaftlich ausgewiesenen evangelischen Theologen und Judaisten den weiterführenden Versuch, die Basis der Begegnung mit den Mitteln wissenschaftlichen Denkens zu erweitern und zu konsolidieren. In ein historisches Grundkonzept, das durch die jüdisch-christliche Geschichte des Altertums, des Mittelalters und der Neuzeit abgesteckt ist, werden auch die rechtlichen, politischen, sozialen und wirtschaftlichen Komponenten eingetragen, welche die in vielem tragische Entwicklungsgeschichte des jüdisch-christlichen Verhältnisses bestimmten. Die Intention ist aber nicht auf eine deskriptive Darstellung der Fakten und Entwicklungslinien gerichtet, sondern auf die Korrektur des bisherigen Bildes dieser Geschichte und auf die Veränderung des Gesamtbewusstseins von ihr. Der Autor verhehlt sich und seinen Lesern nicht, dass er zur Erreichung dieses Zieles gewisse Wertungen anders als gewohnt vornimmt und bestimmte Akzente schärfer setzt als üblich. Dabei wird vor allem unter Ausrichtung auf den christlichen Partner des Gesprächs das jüdische Verständnis eingebracht,

wodurch das Bewusstsein der Verantwortung auf Seiten der Christen geweckt werden soll. So wird im ersten Teil (»Altertum: Kampf um Israel«) das Verständnis für die jüdische Geschichte seit dem ersten vorchristlichen Jahrhundert in einer prägnanten und auf das Wesentliche komprimierten Darstellung aus dem Motiv der Lebensbedrohung des israelitischen Volkes durch die römische Besatzungsmacht entwickelt, welcher jedoch der in sich zu pluralistisch entwickelte und gespaltene jüdische Messianismus nicht zu widerstehen vermochte. Aus diesem Pluralismus erklärt sich nach dem Verfasser auch die Entstehung des Bruches zwischen den jüdischen Messianern und den »Jesusmessianern«, der erst anlässlich des Aufstandes Bar Kochbas († 135) endgültig wurde. Mit Recht wird aber auch vermerkt, dass der zu dieser Zeit bereits verbreitete Judenhasse eine allgemein übliche Erscheinung der alten Welt war (S. 54). Die sich seit den Apologeten versteifende christliche Gegnerschaft wird zwar nicht mit dieser Reaktion identifiziert, aber doch als Ausfluss eines einseitigen Verwerfungsgedankens bezüglich des jüdischen Volkes seit Jesus Tod kritisiert (S. 60 f.).

Wie aus dieser theologischen Fehleinschätzung am Anfang in der mittelalterlichen Welt die harte Diastase zwischen »triumphierender Kirche und leidender Synagoge« werden konnte, wird im zweiten Teil unter umsichtiger Heranführung eines vielschichtigen Materials aus Kirchen-, Kultur- und Geistesgeschichte aufgewiesen. Bei der engen Verbindung von kirchlicher und weltlicher Macht war es nicht verwunderlich, dass sich die jüdischen Gruppen im Abendland immer grösseren Anfeindungen ausgesetzt sahen, obgleich sie in Ausnahmefällen auch ihre Beschützer fanden (wie in Ludwig dem Frommen), wozu nicht wenig ihre Bedeutung als Förderer von Handel und Wirtschaft beitrug. Die sich gelegentlich anbahnenden Versuche zur rechtlichen Konsolidierung (Heinrich IV.) des Status der Juden erfuhren einen Rückschlag in der ungesunden erregten Atmosphäre der Kreuzzüge, der auch durch die kirchen- wie kulturgeschichtlich bemerkenswerte spanisch-jüdische Symbiose nicht mehr wiedergutmacht werden konnte. Wie tragisch sich die Gegensätzlichkeiten versteift und verhärtet hatten, zeigt der Nachweis, dass auch der Humanismus der Renaissance und die Reformation trotz mancher keimhafter Ansätze zum Besseren keine grundsätzliche Wendung erbrachten. Erst die Aufklärung gewährte aufgrund ihrer Vernunftreligion wie des Naturrechtsdenkens eine Chance für die Einbeziehung des Judentums in den europäischen Kulturraum, die allerdings in der nationalistischen Enge der Romantik nicht genutzt wurde und selbst in der gesetzlichen Judenemanzipation vom Jahre 1869 nicht zum Tragen kam. So vermochten auch die gutgemeinten Versuche christlicher Theologen zur Überwindung der Vorurteile unter Einsatz biblisch-wissenschaftlichen Denkens (H. L. Strack, F. Delitzsch u. a.) die unheilvolle Entwicklung des Antisemitismus im 20. Jh. nicht aufzuhalten. Allerdings bedurfte das Urteil, dass »die Christenheit in Deutschland aufs Ganze gesehen« angesichts der Brutalität des Naziregimes versagt habe, einer gewissen Differenzierung. Hier vermisst man u. a. auch die Erwähnung einer Gestalt wie der Kardinal Faulhabers, der in seinen Predigten ungeachtet aller Gefährdungen die Bedeutung des Alten Testaments und des Judentums für die Welt wie für das Christentum mit deutlicher Spitze gegen den entarteten Zeitgeist hervorhob. Solche und ähnliche vom Verfasser gelegentlich bezeugten Zurückhaltungen (z. B. auch bezüglich der

Wertung der Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils) können jedoch die in der »Rückbesinnung« auf die Geschichte gezogene Folgerung in keiner Weise entkräften, wonach sich die »Christen auf Grund der gemeinsamen biblischen Tradition [den] Juden so eng verbunden fühlen müssten, dass partnerschaftliches Gespräch die einzig mögliche Form der Auseinandersetzung wäre« (S. 162). Dasselbe gilt für die am Schluss aufgezeigten praktischen »Wege zu neuer Partnerschaft«. Nur wird hier der christliche (wie wahrscheinlich auch der jüdische) Theologe das gelegentlich angedeutete Näherkommen mittels einer gewissen milden Relativierung des Wahrheitsanspruches kritisch weiter hinterfragen, was nicht besagt, dass die Bewertung des Gemeinsamen hintangestellt werden dürfte. Das Buch stellt so auf dem beschrittenen Wege zur Partnerschaft einen Markstein dar, der höchste Beachtung verdient.

Leo Scheffczyk, München

REINHOLD MAYER: Franz Rosenzweig. Eine Philosophie der dialogischen Erfahrung. München 1973. Chr. Kaiser Verlag. 187 Seiten.

In den von Helmut Gollwitzer herausgegebenen Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog hat Reinhold Mayer (Tübingen) eine Darstellung des Lebens und Werkes Franz Rosenzweigs veröffentlicht. In einem ersten Teil beschreibt Mayer zuverlässig und kenntnisreich vor dem Hintergrund der geistesgeschichtlichen Zusammenhänge und der persönlichen Entwicklung die Genese des »Neuen Denkens« Franz Rosenzweigs. Dabei erscheint besonders die Darstellung der Epochen der Lehrhausarbeit und der Bibelübersetzung geglückt, die Mayer beide als politischen Widerstand verstanden wissen will. In dem Briefwechsel zwischen Eugen Rosenstock und Franz Rosenzweig sieht Mayer mit einigem Recht das »geschichtlich und theologisch wohl bedeutsamste Dokument für das Verständnis des Verhältnisses von Synagoge und Kirche«, in welchem zum ersten Mal seit Paulus der direkte Dialog zwischen Judentum und Christentum wieder aufgenommen worden sei (38). In einem zweiten Teil versucht Mayer sodann systematisch einige Grundbegriffe des Denkens Rosenzweigs zu erörtern, das er im ganzen als Philosophie versteht. Nun können sicher wichtige Teile des Werkes Rosenzweigs als Philosophie begriffen werden. Aber andere sind doch wohl auch »Lehre« – (im Sinne des Beth Hamidrasch als eines Lern- und deshalb Lehrhauses). Man wird deshalb mit einer Subsumierung des Denkens Rosenzweigs unter den Begriff »Philosophie« ebenso vorsichtig sein müssen wie mit einer Subsumierung unter den Begriff »Theologie«. Man freut sich darüber, dass Mayer Rosenzweig den »grossen modernen Theologen des jüdischen Exils« nennt (95). Und es ist dem christlichen Theologen auch deutlich, was damit gemeint ist. Aber hat Rosenzweig, der »in theologos« schrieb, sich je selbst einen Theologen genannt? Er nahm den Titel eines Maurenu (unser Lehrer) an. Die Verlegenheit, die hier (und durchaus im Werke Mayers selbst) deutlich wird und aus der auch der Rezensent keinen mit einem einzigen Wort zu findenden Weg zu weisen vermag, deutet auf wesentliche Differenzen zwischen Jüdischem und Abendländisch-Christlichem, die einen Dialog aber überhaupt erst sinnvoll machen. Den entscheidenden Kern der dialogischen Grunderfahrung, aus der sich das Denken Rosenzweigs speist, sucht Mayer in einer Differentialdiagnose zu Heideggers »Existenzphilosophie« (110 ff.) zu erfassen. Diesen Weg

wird man verfolgen können. Denn kein Geringerer als Karl Löwith hat Rosenzweig ja *den* Zeitgenossen Heideggers genannt, der diese Bezeichnung nicht nur im chronologischen Sinne verdiene. Man kann den Ergebnissen, zu denen Mayer kommt, auch voll und ganz zustimmen. Jedoch wird man sich bei einem Vergleich gerade des Sprachdenkens Rosenzweigs mit dem Denken Heideggers nicht nur auf den (später von Heidegger ja verlassen) Ansatz von »Sein und Zeit« stützen dürfen. Um falschen Formeln vorzubeugen, möchte man in der Tat auch hier mit dem Autor (57, 63, 160) gegen den Autor (111, 113) raten, Rosenzweigs Denken nicht nur einfach von dem »übrigen Existenzdenken« (133) abzuheben. Rosenzweig geht es in der Tat – und damit unterstreichen wir noch einmal die Grundthese des Buches Mayers – um mehr. Vgl. hier auch die Ausführungen über die Priorität des Seins vor dem Denken (122–125, 49, 54). Überaus beachtlich erscheint schliesslich die These über die beiden voneinander verschiedenen Entwürfe Rosenzweigs zu Israels Exilexistenz und damit zu dem Verhältnis von Judentum und Christentum, die Mayer am Ende seines Buches aufstellt (167 f.). Sie rückt die Zuordnung von Judentum und Christentum, die Rosenzweig im 3. Teil des Stern ausarbeitet, in ein neues Licht. Und hier, wenn irgendwo, wird heute weiterzudenken sein.

Am Ende: Neigte Rosenzweig zum Fanatismus (67)? Wenn sich der Rezensent eine kritische Bemerkung gestatten darf, so ist es die, dass er dies aufgrund des tiefen Humors Rosenzweigs, der überall bezeugt ist, wirklich nicht glauben kann. Bernhard Casper, Augsburg

JOSEF PFAMMATTER / FRANZ FURGER (Hrsg.): Judentum und Kirche: Volk Gottes. Theologische Berichte 3. Einsiedeln 1974. Benziger Verlag. 208 Seiten.

Im September 1972 wurde in Luzern von der dortigen Theologischen Fakultät und dem Institute of Judaean-Christian Studies, South Orange/New Jersey gemeinsam ein Symposium durchgeführt, das weit über die Schweiz hinaus Beachtung fand. Es hatte zum Thema »Judentum und Kirche. Volk Gottes« und führte katholische Theologen aus der Schweiz, Frankreich, Österreich, den Vereinigten Staaten und den Niederlanden zusammen.¹ In den von der Theologischen Hochschule Chur und der Theologischen Fakultät Luzern herausgegebenen Theologischen Berichten liegen die Referate des Symposiums nun vor. Man darf Clemens Thoma, der das Symposium leitete und wohl auch die einzelnen Beiträge mit den Referenten absprach, bestätigen, dass er sehr geschickt ein zentrales Thema auswählte, welches einerseits geeignet ist, die Frage der Beziehung zwischen Judentum und Christentum auf eine neue Ebene zu bringen, und welches andererseits eine Ausstrahlungskraft in alle theologischen Disziplinen hinein besitzt. Es ist bekannt, wie sehr das II. Vaticanum den Begriff des »Volkes Gottes« in den Mittelpunkt seiner Theologie gestellt hat, weil er es erlaubt, den geschichtlichen und dynamischen Charakter des Christentums besser zu sehen. Es war deshalb aber an der Zeit, eben diesen Begriff auf seine Wurzeln und das mit ihm in Judentum und Christentum wirklich Gemeinte hin zu befragen.

Thoma führt in das ganze Problem hervorragend ein und verschweigt dabei auch nicht die m. E. wichtige grundsätzliche Infragestellung des Begriffes »Volk«, die mit soziologischen Überlegungen durch den Wiener Alttesta-

¹ Vgl. FR XXIV/1972, S. 37 f. (Anm. d. Red. d. FR).