

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 Hamidrash 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).