

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 verlassenen) 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).

mentler und Judaisten F. Dexinger erfolgte. Diese Infragestellung ist dazu geeignet, von vornherein nicht nur auf die Vieldimensionalität, sondern auch auf die Geschichtlichkeit des Begriffes »Volk« aufmerksam zu machen, eine Geschichtlichkeit, die selbst erst in Eschaton aufgehoben sein wird.

Nach der Einführung von Thoma eröffnet J. Oesterreicher die Diskussion mit einem Referat, welches die zentrale These vorträgt, das Volk Gottes bestehe nicht »wie die verdienstvollen Begründer des ›Freiburger Rundbriefes‹ in ihrem Untertitel anzunehmen schienen« in zwei Völkern. Vielmehr gebe es nur *ein* Gottesvolk – »trotz aller Spannung und Spaltung zwischen Kirche und Judentum letztlich nur *ein* Israel« (29). Oesterreicher ist sich darüber im klaren, wie fundamental seine These ist und dass sie Konsequenzen hat. Er ist sich auch darüber im klaren, dass nicht nur das christliche Bekenntnis zu dem einen Mittler (Apg 4,12), sondern auch das jüdische Bewusstsein von dem überragenden Rang der mosaischen Offenbarung einer solchen These entgegenzustehen scheint. Als christlicher Theologe kann Oesterreicher jedoch zunächst einmal einlässlich zeigen, dass die Substitutionstheorie (anstelle Israels sei die Kirche eingesetzt worden) nicht zur Glaubenssubstanz der Kirche gehört. Oesterreicher nennt sie mit Recht eine Verdrängungstheorie. Der Bund mit Israel »auf Weltzeit« ist »nicht nur ungekündigt, sondern auch unkündbar« (49). Andererseits kann Oesterreicher aus den Glaubenszeugnissen des Judentums aber zeigen, dass die aus Gnade geschehene Sinaioffenbarung universal sei. Sie wurde Israel deswegen gegeben »damit die ganze Welt Leben habe« (43). Das bedeutet, dass Israel quer durch alle menschliche Schuld hindurch (in der selbstverständlich auch die Christen stehen) unwiderruflich zum eschatologischen Dienst an der Welt berufen ist. Von dieser Einheit der Berufung her ergibt sich die Einheit des jetzt gespaltenen Volkes Gottes, die ich am liebsten eschatologisch aufgebene Einheit nennen möchte. »In einer solchen Sicht sind Sinai und auch Golgatha »nur« Etappen auf dem Weg zu jener Einheit, den die Schrift als den Anfang aller Menschheitsgeschichte postuliert und für ihr Ende verheisst (44).

Auf das grundsätzliche Referat Oesterreichers, in dem ein grosser Atem weht, folgt die besonnene Darlegung des Luzerner Alttestamentlers Rudolf Schmid »Israel als Volk Gottes von den Anfängen bis zum babylonischen Exil« – eine gediegene Darstellung, die zum Grundwissen jedes Theologen werden sollte. Diese Darstellung wird von Kurt Schubert und Clemens Thoma durch einen knappen Aufriss, der von dem Exil bis in die Hasmonäerzeit führt, ergänzt. Daraufhin entfaltet Clemens Thoma die Frage »ob und unter welchen Bedingungen sich aus den Verhaltensweisen und Äusserungen massgeblicher, kurz vorchristlicher oder später nicht christlich gewordener jüdischer Persönlichkeiten oder Gruppen mindestens theoretisch ein Platz für die heutige Kirche als auch-Bundesvolk ergebe (95). Thoma gibt einen ausgezeichneten Überblick über die Glaubenslage in dieser Sache zur Zeit Jesu. Er kommt zu dem Ergebnis, dass das pharisäisch-rabbinische Judentum »den Christen mehrere Türen zur Gemeinsamkeit offen« halte (117). Thoma nennt unter Anführung der Quellen auch die Bedingungen, unter denen Juden seiner Ansicht nach die Christen im Zusammenhang mit dem Volke Gottes sehen können.

Aus dem Glaubensbewusstsein des Neuen Testaments entfaltet sodann der Utrechter Neutestamentler de

Kruijf, was unter Volk Gottes zu verstehen sei. De Kruijf bezeichnet seine Darlegung selbst als eine vornehmlich »terminologische Untersuchung«. Diese führt aber zu sachlich bemerkenswerten Ergebnissen, von denen ich hier nur zwei hervorheben möchte. Nach de Kruijf wird vom NT, das keine einheitliche »Volk-Gottes-Theologie« hat, die theologische Einheit des Gottesvolkes als selbstverständlich empfunden. Und für Paulus sei das Volk Gottes eine Idealgestalt. Deshalb meide er *laos tou theou* überall dort, wo es um existentielle Probleme des Gottesvolkes gehe. Kurt Hruby beschreibt in der Folge den Prozess der Trennung von Judentum und Kirche. Die Oesterreicher unterstützende These lautet hier »Man empfand das Jesusbekenntnis« zunächst als *eine neue Dimension im Judentum*, doch war dadurch keineswegs die Zugehörigkeit zur jüdischen Gemeinschaft in Frage gestellt« (150). Dass die Polemik gegen das Judentum christlicherseits später zum theologischen Prinzip erhoben wurde, hält Hruby situationsbedingt gesehen für verständlich. Jedoch gelte es heute zu erkennen, dass diese Polemik eben lediglich situationsbedingt gewesen sei und dass das Christentum verarme, wenn es sie zum theologischen Prinzip erhebe.

Der kurze Beitrag des Freiburger Altkirchengeschichtlers van Damme über das Gottesvolkverständnis in der christlichen Antike scheint mir deshalb gerade für die heutige Situation aufschlussreich zu sein, weil er die geschichtlichen Wurzeln für das Selbstverständnis des Christentums blosslegt, welches das Mittelalter bestimmte und bis in unsere Gegenwart hinein wirksam ist. Es gelingt van Damme aber zu zeigen, dass das Selbstverständnis der Christen als eines »neuen Volkes« (erst hier und nicht schon im NT taucht der Begriff auf) einen ausgesprochen eschatologisch-soteriologischen Sinn hat. Der Volk-Gottes-Charakter des Christentums wird zunächst dadurch legitimiert, dass »Christus die Weltmächte entthront hat«, nicht dadurch »dass die Christen an die Stelle der Juden getreten wären« (168).

Man nimmt es dankbar entgegen, dass Alfons Deissler und Magnus Löhrer zum Abschluss dieser nach der These Oesterreichers historisch aufgebauten Referatenreihe einige Gedanken, die unmittelbar gegenwärtige Theologie sind, vortragen; Deissler »Zur Aktualisierung der biblischen ›Bundes-Theologie‹«, Löhrer zu einer Volk-Gottes-Ekklesiologie. Deissler setzt sich kurz und treffend mit der gegenwärtigen Diskussion um die Übersetzung von *b'rit* mit »Bund« auseinander, die von Verkündigungs- (und nicht nur akademischem) Interesse ist. Denn es geht um nichts Geringeres als um die Frage, von welcher Mitte her sich der »Neue Bund« verstehen könne. Deissler legt sehr einlässlich dar, dass dies nur in einer Rezeptionsgeschichte dessen, was im Alten Testament geschah, begriffen werden könne. Dabei macht er klar, dass Jer 31,31 (Einheit von Gotteswillen und Menschenwillen) als die Fülle des Bundes wahrhaft erfüllt nur in Jesus ist; – eine für Dogmatik und Kirchenführung gleichermassen hilfreiche Einsicht. Sie wird unterstützt von Löhrers Ausführungen über die Berufung des »wandernden Gottesvolkes« für die Völker.

Worin liegt der Wert dieses Bandes der Theologischen Berichte? Zunächst einmal darin, dass er *Bericht* im besten Sinn des Wortes ist. Es steht in ihm kein Wort zuviel. Und was berichtet wird, geht jeden heutigen Theologen an. Insbesondere für alle, denen das Verhältnis des Judentums zum Christentum ein Anliegen ist, bietet der Band ein solides und, wie ich meine,

unerlässliches Grundwissen über den heutigen Stand des katholischen theologischen Denkens.

Wichtig wäre es, dass nun Juden auf die vor allem von Oesterreicher, Thoma und Hruby vorgetragenen Thesen antworten würden. Nur dadurch käme nämlich im Gespräch zwischen Judentum und Christentum das Vorgebrachte über den Stand von Entwürfen oder den von Aufweisen historischer Möglichkeiten hinaus. Es wäre heute in dem geschichtlichen Augenblick, in dem jedes völkische Denken so deutlich in die Krise gekommen ist, mehr denn je an der Zeit, dass die Glaubenden, denen das eschatologische Zeugnis für den Einen aufgetragen ist, nicht nur in Hörsälen in ein Verhältnis kommen.

Schliesslich möchte ich darauf hinweisen, dass das Luzerner Unternehmen im ganzen ein sehr schönes Beispiel dafür ist, wie solche zwischen Judentum und Christentum gestellte Fragen ein integratives Potential für die gegeneinander isolierten Fächer der christlichen Theologie entfalten können. Es gibt Fragen, die mehr als andere dazu geeignet sind, die einzelnen Disziplinen der christlichen Theologie an einen Tisch zu bringen. Man darf hoffen, dass die von der Deutschen Bischofskonferenz eingesetzte Studienreformkommission das wahrnimmt und den Fragen, die sich zwischen Judentum und Christentum stellen, in den künftigen theologischen Studienplänen den ihnen angemessenen Platz einräumt.

Bernhard Casper, Augsburg

SAMUEL SANDMEL: *A Jewish Understanding of the New Testament*. Augmented Edition. New York 1974. Ktav Publishing House, New York/Anti-Defamation League of B'nai B'rith. 336 Seiten.

Dieses Buch erschien zuerst 1956 und ist seitdem in 11 000 Exemplaren verkauft worden. Die neue Ausgabe ist im Text unverändert, hat ein neues Vorwort sowie eine erweiterte Bibliographie erhalten. Das neue Vorwort ist lesenswert, denn hier stellt der Autor einmal mehr dar, was er mit diesem Buch beabsichtigte, für wen es geschrieben wurde, was der Leser findet und was er nicht erwarten kann: Es handelt sich hier um ein Buch für Juden, die – manche vielleicht zum ersten Male – durch Sandmel mit dem Neuen Testament Bekanntschaft machen sollen. Der Autor möchte, dass jüdische Menschen etwas über die Religion ihrer christlichen Mitbürger wissen. Das Buch ist also für Laien geschrieben, nicht für Wissenschaftler. Das Thema des Neuen Testaments erweckt bei Christen andere Assoziationen als bei Juden. Und auch ein jüdischer Wissenschaftler hat das zu wissen. Für viele Christen, mögen sie kirchlich gesinnt sein oder nicht, ist Jesus nicht Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung und Erforschung, sondern emotionaler Haltung. Für Juden andererseits bestehen angesichts des Christentums und seines Herrn, der sein Zentrum bildet, kaum Vorurteile, sondern eher Unwissen. Sandmels Bemühen ging nun dahin, mit dem vollsten Respekt über Glaubensvorstellungen zu berichten, die er selbst nicht teilt. Sein Streben bestand darin, über die heilige Literatur der Christen so zu schreiben, wie er wünschte, Christen würden sich entsprechend über das Judentum äussern, über das, was Juden kostbar ist.

Wissenschaftsgeschichtlich ist dieses Buch in zweifacher Hinsicht bemerkenswert: Es ist das erste Buch eines Juden, der überhaupt eine Einleitung ins Neue Testament verfasst hat, und dies erst noch speziell für jüdische Leser (ohne ein Judenmissionar zu sein, sondern Professor für biblische und hellenistische Literatur am Hebrew Union

College in Cincinnati, der Ausbildungsstätte für Rabbiner der amerikanischen Reformbewegung). Ferner mag gerade für einen deutschsprachigen Leser die ungemein lebendige, für Laien bestimmte Form der Darstellung ansprechend sein. Gerade anglo-amerikanische Autoren kritisieren – nicht selten durchaus zu Recht – die deutsche Gelehrtensprache als »ponderous« (schwerfällig, mühsam), daher wird vielen diese frische, liberale Präsentationsweise durchaus gefallen. Für die Geschichte der christlich-jüdischen Beziehungen hat dieses Buch schon seinen bestimmten Stellenwert, nicht zuletzt auch deshalb, weil die erste Ausgabe durch den Verlag eines Rabbinercollege herausgebracht wurde, die 2. Auflage 1974 in Koproduktion mit der grössten jüdischen Organisation der Welt. Auch das hat seine Bedeutung.

E. L. Ehrlich

KURT SCHUBERT: *Jesus im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums*. Wien-München 1973. Verlag Herold. 200 Seiten.

Über dieses beachtliche Jesusbuch bringen wir die beiden Würdigungen von Dr. E. L. Ehrlich und Professor Dr. David Flusser:

Dr. E. L. Ehrlich:

Dieses Buch des Wiener Judaisten gewinnt seinen besonderen Wert durch die konsequente und adäquate Verwendung jüdischer Quellen als Hintergrund zur Erhellung der neutestamentlichen Botschaft. Fast alle bisherigen Jesus-Bücher der letzten Jahre – und es werden nun stetig und ausdauernd neue auf den Büchermarkt geworfen – krankten daran, dass die Autoren leider wenig Ahnung vom Judentum besaßen und die Heilsbotschaft des Jesus von Nazareth in unwissenschaftlicher Weise gegen das Judentum seiner Zeit abhoben. So entstanden Schwarzweiss-Gemälde, die zwar der Intuition ihrer Verfasser entsprangen, nicht aber der religionsgeschichtlichen Situation, soweit sich diese heute noch erhellen lässt (und wenn dies nicht mehr möglich ist, sollte man es jeweils zugeben). Die Leistung Schuberts liegt darin, einerseits zu wissen, dass die Evangelien nicht nur Berichte, sondern auch Deutungen der Geschichte Jesu sind (vgl. etwa S. 10; 161 u. a.), andererseits aber die Materialien zu bieten, um den historischen Rahmen verstehen zu können. Diese Einschätzung des Buches sollte auch dann Geltung haben, wenn man im einzelnen bei der Exegese des NT anderer Meinung als der Verfasser ist, der gegenüber der Formgeschichte und allgemein der Literaturkritik äusserst zurückhaltend ist, andererseits sich aber nicht anmass, hier unbedingt Experte sein zu wollen. Schubert bringt daher vor allem die sachkundige Interpretation jüdischer Quellen in die Diskussion ein, und daraus ist sehr viel zu lernen.

Eine Christologie des NT bleibt unverständlich, wird man sich nicht über den alttestamentlich-jüdischen Begriff »Sohn Davids« klar (vgl. S. 12 ff.), die historischen Rahmenberichte sind ohne die Kenntnisse der jüdischen Gruppierungen jener Zeit nicht begreiflich. Schubert erkennt richtig, dass die neutestamentliche Polemik gegen die Pharisäer kein geschichtliches Bild ihrer Existenz bietet, sondern zum Thema der allgemeinen Polemik gehörte, wie wir diese aus der Spätantike kennen, vor allem aus den Texten vom Toten Meer, wo die Qumransektierer gegen andere jüdische Richtungen noch ärger polemisierten als Mt 23. Man muss sich dabei (also auch bei Mt 23) vor Augen halten, dass hier eine innerjüdische Polemik vorliegt (wie in Qumran). Jesus hatte an den Pharisäern