

dieses Volkes zu meditieren, das sich dem Hören des Wortes (*»Shema Israel«*) geweiht hat, mehr noch, einem vertrauten Dialog mit Gott. Der Jude ist der, der »Gott schafft« als den einzigen Partner, aber der sich nicht mit Worten zufrieden gibt, denn seine Religion drückt sich darin aus, dass sie vor allem ein Lebensziel ist, der Tag und Nacht anhängt dem wahren und treuen Gott, dem Ewigen (Dt 7, 9),¹ »um der Heiligung seines Namens willen«.

Wenn es Menschen gibt, die die Juden verstehen können, die sie verstehen sollen, dann sind dies die Christen. Wir sagen das im demütigen Geist der Reue, wie das F. Lovsky so gut bezeugt in »La déchirure de l'absence« (Calman-Lévy, 1971), eines der tiefsten Bücher über die Beziehungen der Kirche Christi und dem Volk Israel. Ich

¹ So erkenne dann, dass der Ewige, dein Gott, Gott ist, der treue Gott, der da bewahrt den Bund und die Liebe denen, die ihn lieben und seine Gebote halten bis zu tausend Geschlechtern (In: Tur-Sinai [H. Torczyner] Die Hl. Schrift. Jerusalem 1954, S. 599). [Anm. d. Red. d. FR.]

wünsche, dass unsere Stadt ein Vorbild für diese gelebten Beziehungen im Alltag des Lebens von Marseille sein möge.

In der »Göttlichen Komödie« fordert Dante die Juden auf, ihre Hoffnung aufzugeben. Der grosse Mystiker des zeitgenössischen Judentums, Franz Rosenzweig, vermerkte dazu, von diesen Versen erschüttert: »Wir könnten alles aufgeben, mit Ausnahme von Hoffnung«, und er zitierte diesen Midrasch: »Wenn der Jude vor dem göttlichen Thron erscheinen wird, wird ihm nur eine einzige Frage gestellt werden: »Hast du auf die Erlösung gehofft?«, alle anderen Fragen«, fügte der Schriftsteller hinzu, »werden an euch Christen gestellt werden. Bis dahin lasst uns unsererseits vorbereiten, um im Glauben vor dem Ewigen zu erscheinen« (zitiert von Néher, p. 232).

Schalom, Friede der jüdischen Gemeinschaft von Marseille, Friede den Juden Frankreichs, Frieden über das Heilige Land, Friede unter allen Völkern, *Schalom!*

7 Partikularismus und Universalismus aus jüdischer Sicht*/**

Von Shemaryahu Talmon Ph. D., Professor für Bibelwissenschaft an der Hebräischen Universität Jerusalem

1. Die Zwillingsbegriffe Partikularismus und Universalismus sind im Lauf der Geschichte nicht nur durch Judentum und Christentum unterschiedlich interpretiert worden, sondern auch durch verschiedene gesellschaftliche und politische Ideologien. Dass das religiöse Verständnis vor Begriffen, die nicht ausschliesslich dem religiösen Bereich angehören, stets von Stimmungen, Formen und Haltungen beeinflusst worden ist und beeinflusst wird, die in der sozio-politischen Dimension vorherrschend sind, ist unvermeidlich. In unserer Generation hat sich die Dichotomie zunehmend zu einem völligen Widerspruch zwischen den beiden Begriffen erhärtet. Partikularismus und Universalismus werden sehr oft als zwei sich gegenseitig ausschliessende Konzepte und ideologische Bestrebungen angesehen.

2. Während das Judentum es emphatisch ablehnt, Partikularismus und Universalismus als sich gegenseitig ausschliessende Begriffe anzusehen, bejaht das Christentum im allgemeinen eine solche Definition. Die Erwartung einer vollen Gleichheit aller Menschen im künftigen Gottesreich ruft im gläubigen Christen das Bewusstsein gegenseitiger Verpflichtung und Solidaritätssinn im Rahmen einer konstituierten Gemeinschaft hervor: die Kirche als Leib Christi. Der einzelne und die Gemeinschaft sind dazu berufen, den Weg zur Verwirklichung einer allumfassenden Zukunftsgesellschaft vorzubereiten, indem sie diese in der aktuellen Geschichte zunehmend vorwegnehmen.

Das Idealbild sieht implizite und explizite die schliessli-

che Konversion aller Menschen zum einen und einzigen Glauben vor, der Universalreligion der Menschheit, Hegels »absoluter Religion«. Andere gesellschaftliche Bindungen und Strukturen zur Mittlerschaft zwischen dem einzelnen und der endgültigen Einheit, d. h. der Kirche, sind überflüssig, ja unzulässig. Die Kirchengemeinschaft ist Weltgemeinschaft.

Die auf dem Erwählungsbegriff basierende universalistische Ideologie trägt den Keim der Hybris der Selbstgerechtigkeit nicht weniger in sich als der partikularistische Begriff der Auserwähltheit. Der sich auf die erhabene Vision einer vereinten Menschheit gründende direkte Universalismus kann leicht Verachtung für einzelne und Gruppen, die nicht das Licht gesehen haben, hervorrufen. Da diese Art des Universalismus sich als einziger legitimer Weg zum Heil der Menschheit versteht – *nulla salus extra ecclesiam* –, fühlen sich seine Verfechter leicht berechtigt, ja bestimmt, zur Anwendung nicht nur missionarischer Überredung, sondern krassen Zwangs, um den Widerspenstigen diesen Universalismus aufzudrängen¹.

¹ Auch die Kirche distanziert sich heute zunehmend von extremen Auslegungen des Satzes. Vgl. dazu: »Die dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen gentium«, Kapitel II, Art. 16: »Diejenigen endlich, die das Evangelium noch nicht empfangen haben, sind auf das Gottesvolk auf verschiedene Weise hingeeordnet. In erster Linie jenes Volk, dem der Bund und die Verheissungen gegeben worden sind und aus dem Christus dem Fleische nach geboren ist (vgl. Röm 9, 4–5), dieses seiner Erwählung nach um der Väter willen so teure Volk: die Gaben und Berufung Gottes nämlich sind ohne Reue (vgl. Röm 11, 28–29). Der Heilswille umfasst aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslim, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird. Aber auch den anderen, die in Schatten und Bildern den unbekannten Gott suchen, auch solchen ist Gott nicht ferne, da er allen Leben und Atem und alles gibt (vgl. Apg 17, 25–28) und als Erlöser will, dass alle Menschen gerettet werden (vgl. 1 Tim 2, 4) ...« (Anm. d. Red. d. FR.)

* In: Jewish-christian dialogue. Six years of christian-jewish Consultations, The quest for World Community: Jewish and christian perspectives. Published by the International Jewish Committee on Interreligions Consultations and the World Council of Churches' Subunit on Dialogue with the People of Living Faiths and Ideologies. Genf 1975, S. 36–42.

** Veröffentlicht mit freundlicher Genehmigung von Professor Shemaryahu Talmon.

Jede Opposition gegen die Verwirklichung dieses als »objektiv« angesehenen Universalismus muss ausgerottet werden, denn sie entspringt beinahe definitionsgemäss einem eigenwilligen »subjektiven« Egotismus. Individuen und Gruppen, die beharrlich ausserhalb der Struktur dieses »partikularistischen Universalismus« stehen, müssen wie in der Vergangenheit der Gefahr der möglichen Vernichtung gewärtig sein.

3. Eine sich vorwiegend bei westlichen Liberalen äussernde ideologische Tendenz befürwortet die Aufhebung jeglicher institutionalisierter Grenzen und Beschränkungen im sozio-politischen Organisationsbereich und stimmt hierin, trotz gänzlich verschiedener Beweggründe, mit der oben dargestellten christlich-universalistischen Haltung überein. Der resultierende, sich »progressiv« nennende Universalismus verneint instinktiv das Beharren anderer Gruppen auf ihrem Recht zur partikularen Identität und bekämpft es aktiv. Das Judentum mit seinen historisch spezifischen Sitten und Bräuchen stellt eine völlig andere Ideologie dar, die durch die Wiederherstellung Israels als eigenständige politische Einheit noch unterstrichen wird. Dieser tatsächliche Partikularismus ist bei Universalisten als Ausdruck einer unangenehmen religiös-politischen Engstirnigkeit verrufen. Die Verwechslung von »Partikularismus« als Wirklichkeit mit »Partikularismus« als Normbegriff in bezug auf das Judentum macht eine erneute Analyse der Probleme und der ihnen im Ideensystem des Judentums zugewiesenen Rolle unbedingt notwendig.

4. Es muss von vornherein gesagt werden, dass dieser Darstellung enge Grenzen gesetzt sind, denn das Judentum ist bei der Interpretation seines eigenen Erbgutes keineswegs monolithisch. Man kann kaum den verschiedenartigen Nuancen gerecht werden, die in diesem Zusammenhang bei der Diskussion innerhalb des Judentums sichtbar werden und die z. T. sogar in den Grundprinzipien voneinander abweichen. Abgesehen davon hängt die Interpretation von Partikularismus und Universalismus und der ihnen in der Gesamtstruktur des jüdischen Denkens zugewiesenen Rolle zum grossen Teil von spezifischen historischen Situationen ab. Die Variationen, auf die jüdische Denker verschiedener Generationen Gewicht legen, sind oft das unmittelbare Resultat äusserer politisch-religiöser Bedingungen und die jüdische Reaktion darauf. Solche Umformulierungen der Begriffe Partikularismus und Universalismus bestimmen weitgehend die jüdische Haltung gegenüber der Aussenwelt. Ein Versuch, das Wesen des jüdischen Partikularismus und Universalismus darzustellen, muss daher notwendigerweise selektiv sein. Man kann nur hoffen, die wichtigsten Aspekte, die das jüdische Denken diesbezüglich leiten sollten, festzustellen, mag auch die historische Realität, wie es tatsächlich zu Zeiten der Fall war und ist, davon abweichen, ja ganz offen die aus den grundlegenden, normativ-jüdischen Quellen abgeleiteten Prinzipien verletzen.

Zwischen die Idee
Und die Wirklichkeit
Zwischen die Eingebung
Und die Handlung
Fällt der Schatten^{1a}.

5. Jüdischer Partikularismus als auch universalistisches Drängen des Judentums sind in der biblischen Ideenwelt beheimatet, und von dorthin muss jegliche Diskussion dieser beiden Aspekte ihren Ausgang nehmen.

Von allem Anfang an bestätigt das biblische Denken »Partikularismus« als *universale empirische Tatsache* und »Universalismus« als einen Wert und als besonderes Endziel in Israels einzigartigem Monotheismus. Der Partikularismus des einzelnen drückt sich nicht in Einsamkeit und »Einzigartigkeit« aus – denn nur Gott ist »einzig« –, sondern eher in verschiedenen Kristallisierungen der kollektiven Besonderheit: Familie, Sippe, Stamm, Glaubensgemeinschaft, Volk, Nation, freiwillig eingegangene Mitgliedschaft. Das Judentum versucht, dem fragmentarischen Leben des einzelnen auf dem Weg über die Projektion auf soziale Strukturen Gültigkeit zu verleihen und ihn dadurch vor direkter, unentschärfter Konfrontation mit einer unpersönlichen Universalgesellschaft zu bewahren. Das Ich ist also der Prüfstein, den man an uneigennützig Beziehungen anlegen muss: Liebe zum Nächsten und Liebe zum eigenen Ich sollten einander gleich sein. Auf die gesellschaftliche Ebene und Beziehungen zwischen einzelnen Gruppen angewendet, werden kollektive Besonderheiten und partikulare Identität zum Fundament aller allgemeinen und universalen Strukturen: »Das Ideal der Religion Israels war eine Gesellschaft, in der die Beziehungen des einzelnen zu seinem Mitmenschen von dem Prinzip »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst«, beherrscht war.«²

6. »Partikularismus« und »Universalismus« schliessen sich nicht gegenseitig aus, sondern ergänzen sich. Auf tatsächliche Lebenssituationen angewendet, verursacht diese beinahe axiomatische Behauptung offensichtliche Schwierigkeiten, und das Problem, ein Prinzip auf eine spezifische Situation anzuwenden, tritt in voller Kraft auf. Einerseits besteht die Gefahr, Tatsachen in ihrer Relativität nach visionären, absoluten Massstäben zu beurteilen; andererseits bewirkt Zweckdienlichkeit, dass das Ideal kurzfristigen, praktischen Erwägungen unterworfen wird. »Es stimmt«, sagt Martin Buber, »dass wir nicht im Zustand vollkommener Gerechtigkeit (und mehr noch, vollkommener Liebe, S. T.) leben können. Zur Erhaltung der menschlichen Gemeinschaft müssen wir oft diesbezügliche ungerechte Entscheidungen hinnehmen. Es kommt aber darauf an, dass wir uns in jeder Entscheidungsstunde unserer Verantwortung bewusst sind und unser Gewissen befragen, um genau abzuwägen, wieviel zur Erhaltung der Gemeinschaft notwendig ist, um gerade so viel und nicht mehr in Kauf zu nehmen.«³ Angewandte jüdische Ethik versteht diese komplementären Aspekte der gesellschaftlichen Realität und versucht, die unvermeidliche Spannung zwischen beiden zu mildern. In Anerkennung der Unzulänglichkeit unserer historischen Welt fügt sich das Judentum darein, dass eine Idealstruktur der menschlichen Gesellschaft erst »am Ende der Tage« verwirklicht werden kann. Das Wissen um die Beschränkungen des kollektiven Lebens auf allen Gebieten der historischen Welt erzeugt aber keine Untätigkeit. Das Judentum hat sich seit den biblischen Tagen des Anfangs bis zur heutigen Stunde mit internen und externen Problemen auseinandergesetzt, die sich aus der Spannung zwischen verschiedenen Gemeinschaften ergaben, und hat ihre Bewältigung den besonderen Bedürfnissen der jeweiligen historischen Situation angepasst. Die Wertung der Geschichte veranlasst den Juden, sein Erbgut bereitwillig zu reinterpretieren und selbstkritisch auf neue Bedingungen und Erfordernisse einzugehen.

^{1a} T. S. Eliot, »The Hollow Man«, in *Collected Poems* (London: Faber & Faber, 1966).

² George Foote Moore, »Judaism«, in *Historia Religionum*, C. Jouco Bleeker and Geo. Widengren, eds. (Leiden: E. J. Brill, 1971), II, 156.

³ Martin Buber, »Hebrew Humanism«, in *Israel and the World* (New York: Schocken, 1971), 246.

Diese Haltung lässt sich nutzbringend auf die Umdefinierung grundlegender jüdischer Begriffe im Kontext dieser Diskussion anwenden: die Suche nach einer besseren Weltordnung.

7. Es scheint, dass hierbei die Idee der »Erwählung« unbedingt einer neuen Definition bedarf. Der Gedanke des »auserwählten Volkes«, der ins Christentum hineingenommen wurde, ist zwar ein Kernbegriff, aber die ihm zugrunde liegende Haltung, dass »Ausgezeichnetsein« gleichbedeutend ist mit »Ausgezeichnetheit« steht im Widerspruch zu einer geplanten Weltordnung, deren Grundlage die allgemeine Gleichheit bildet. Das Judentum muss die Erwählungslehre, sofern sie nicht Dienst und Andersartigkeit, sondern Überlegenheit bedeutet, zurückweisen, denn sie enthält den unannehmbaren Gedanken einer automatischen Vorzugsstellung des jüdischen Kollektivs vor dem Schöpfer, im Gegensatz zu anderen Glaubens- und Volksgruppen. In einer auf inhärenter Gleichheit aller Menschen beruhenden Weltgemeinschaft kann einem Kollektiv das Beiwort »erwählt« im Sinne moralischer Überlegenheit nur von einer anderen Gruppe verliehen werden, vorausgesetzt, dass es sich solcher Auszeichnung durch exemplarische Lebensweise würdig erwiesen hat.

8. Die synchronische Ausweitung des einzelnen ins Kollektiv hinein wird durch die diachronische Ausweitung ergänzt. Der Mensch in seiner Gesamtheit überbrückt die Lücke zwischen vorangehenden und zukünftigen Generationen. Das Kollektiv gibt daher dem einzelnen die Gewissheit der Kontinuität über seine eigene begrenzte Lebensspanne hinaus. Aus der Kollektivität erwächst Geschichtsbewusstsein, das seinerseits das Kollektiv untermauert und stärkt. Geschichtsbewusstsein trägt zur Überwindung des Fragmentarischen im Menschen bei, das zur Aussichtslosigkeit und letztlich zur Zerstörungswut führen kann. Die Gewissheit, Glied einer Kette von Generationen zu sein, regt zur Erhaltung ererbter Werte an, und das Wissen um die Aufgabe, diese Werte unter ständig wechselnden Umständen an künftige Generationen weiterzugeben, führt zur Bereitschaft, sie im Licht neuer Erfahrungen zu reinterpretieren. Eine ständige Umbildung ererbter Werte macht den Juden geneigt, diese Werte auf breitere Gemeinschaften anzuwenden.

9. In einer Zusammenfassung der jüdischen Grundideen über die Dichotomie »Partikularismus-Universalismus« muss gesagt werden, dass das Judentum Partikularismus als ein unleugbares Prinzip der menschlichen Existenz anerkennt. Das Judentum verleiht dem tatsächlichen, bestehenden Partikularismus, wie man ihn in allen Lebenssituationen erfährt, eine geistige Dimension, indem man ihn als von Gott angeordnet versteht. Er ist ein Grundphänomen des menschlichen Zustandes seit den Tagen der Schöpfung, auf natürlichem, anthropologischem, ethnischem, gesellschaftlichem und politischem Gebiet. Besonderheit schliesst die Verschiedenheit und, bis zu einem gewissen Grade, Getrenntheit von Menschen ein, unter der einigenden Oberherrschaft des Schöpfers, der über die Menschheit regiert. Das Judentum bejaht die daraus erwachsende Verschiedenheit im Bereich des menschlichen Geistes. Es erkennt die Vielfalt der religiösen Erfahrungen, die in verschiedenen und verschiedenartigen kultischen Praktiken ihren Ausdruck finden, als eine Realität der menschlichen Geschichte an. Entscheidungsfreiheit in geistlichen Dingen wird als unveräusserliches Recht aller Menschen als Individuen und als Mitglieder bestimmter Kollektive, d. h. gesellschaftlich-religiöser Gemeinschaften, verstanden.

10. In der Geschichte ist durch die menschliche Sündhaftigkeit eine positiv verstandene Besonderheit in Entzweiung ausgeartet. Die Entwicklungen, durch die Vereinzelung von Individuen und Arten als auch die Besonderheit von Gruppen in feindliche Gegnerschaft und Hass entarteten, sind in der Bibel in einer Reihe von Episoden aus vorsintflutlichen und »prähebräischen« Zeiten lebendig dargestellt. Die Adam-Eva-Schlange-Feindschaft (Gn 3, 14–15) versinnbildlicht die Trennung des Menschen von anderen Gattungen. Kains Brudermord an Abel symbolisiert anthropologisch die Untergrabung der Individualität zu egotistischer Rivalität (Gn 4, 3 ff.). Die Entzweiung rührt nicht nur von einer fehlgeleiteten Individualität her, sondern entsprechend der biblischen Erzählung auch von falsch verstandener Universalität. Diese wird beispielhaft an der Episode vom Turmbau zu Babel dargestellt (Gn 11, 1–9): Bis dahin »war auf der ganzen Erde eine Sprache und einerlei Worte« (oder möglicherweise, »einerlei Ziele«). Übermässiges »Einssein« bewirkte Hybris gegenüber dem wirklichen Einen, dem Schöpfergott, und wurde mit der entzweierenden Zerstreuung der Menschheit bestraft, die den menschlichen Zustand bis zum »Ende der Tage« charakterisiert. Die historische, trennende Partikularität wird als Unterbrechung zwischen der göttlich festgesetzten, abgestimmten Verschiedenheit zur Zeit der Schöpfung und der wiederhergestellten, verbindenden Einheit von Mensch und Tier, von Nation und Nation in der Zeit der »letzten Tage« angesehen.

11. Das Judentum hat den »Universalismus« zum letzten Ziel gemacht, auf dessen Erreichung die Menschheit ihre Anstrengungen richten soll. Alle Menschen und Völker werden gemahnt, ihre Hoffnungen auf die Vision der »letzten Tage« zu richten, eine kosmische Situation, in der die historisch-existentialen Spannungen zwischen Partikularismus und Universalismus zur Ruhe gekommen sind. Alle werden friedfertig am Universum teilhaben, unter der gerechten Leitung des Schöpfers, dem alle Völker Ehre erweisen werden. Wie im Anfang, d. h. in prähistorischen Zeiten, so wird in den letzten Stadien der menschlichen Geschichte der Universalismus zur Wirklichkeit werden, nicht durch die Beseitigung des Partikularismus – sei er nun anthropologisch, glaubensmässig oder sozio-politisch –, sondern im Gleichklang der Arten und Besonderheiten. Israels universalistische Vision drückt sich in der Harmonie zwischen einzelnen Menschen und einzelnen Völkern aus, die den »Einen Allerhöchsten« anbeten, in der mannigfachen Wesenheit der Gottheit. Israel wird zwar Gottes »besonderes« Volk, *am segulah*, bleiben (Ex 19, 5; Dt 7, 6; 14, 2; 26, 18; Mal 3, 17); aber in gleicher Weise wird jedem Volk, innerhalb seines eigenen Glaubens, eine besondere Stellung und Beziehung zu Gott eingeräumt. »Und sitzen wird jeder unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum, und keiner stört, denn der Herr der Heerscharen hat gesprochen. Alle Völker mögen gehen, jegliches im Namen seines Gottes; wir aber wollen gehen im Namen des Herrn, unseres Gottes, für immer und ewig« (Mich 4, 4–5). Das Judentum sagt den Völkern *salus extra synagoga* zu.

12. In diesem Zusammenhang gewinnt die jüdische Vorstellung, dass das Leben innerhalb der Gesellschaft auf einem festen Kodex von gesetzlichen Vorschriften und Verfügung basiert, besondere Bedeutung. Das Zusammenwirken von einzelnen und gesellschaftlichen Körperschaften muss durch göttlich verkündete und normativ erläuterte Statuten reguliert werden, die die ganze

Menschheit, wenn auch in verschiedenem Grade, angehen. Jüdischer Universalismus ist auf einer gesetzlichen Basis gegründet, an der die ganze Menschheit teilhat, nämlich den sieben noachidischen Gesetzen, den sieben Säulen menschlichen Zusammenlebens. Jüdischer Partikularismus wird offenbar in der Überstruktur von Geboten und Gesetzen, welche die Besonderheit des Judentums festlegen. Im idealen »Reich der Völker« werden diese freiwillig ihren souveränen Willen unter die überzeugende Kraft des göttlichen Richters beugen (Jes 2, 1–4; Mich 4, 1–4). Göttliche Gerechtigkeit wird im israelitischen Staat unter der gerechten Leitung der israelitischen Könige offenbar werden (Jes 11, 1–5). Die ordnende Kraft des Göttlichen und menschlich-königliche Rechtspre-

chung werden allen Zwiespalt überwinden, der intern aus falsch verstandenem Partikularismus zwischen Juda und Ephraim (Jes 11, 12), extern zwischen Israel und den Völkern (Jes 19, 24–25) und zwischen den Völkern untereinander entstanden ist, während ihre Besonderheit unversehrt bleibt.

In dieser biblischen Vision enthüllt sich Israels Verständnis der »Weltgemeinschaft« als einer »Gemeinschaft von Gemeinschaften« in reinsten und verdichtetster Form. Zwischen die besondere, subjektive Ebene der einzelnen menschlichen Existenz und den universal-objektiven Bereich der Weltgemeinschaft postuliert das Judentum das nicht-universale, aber transsubjektive Gepräge der Gruppe, gleich welcher Art oder Bestimmung.

(Aus dem Englischen von Helga Croner)

8 Offenbarung, Judentum und Christentum im Denken Franz Rosenzweigs

Bericht über ein Forschungsgespräch in der »Wolfsburg«,
der Katholischen Akademie des Bistums Essen,
vom 15.—17. September 1976*

Von Professor Dr. Georg Scherer, Essen

An der Tagung, die einer Begegnung von Christen und Juden dienen sollte, nahmen von jüdischer Seite u. a. teil:

Prof. Dr. Jehoshua Amir, Jerusalem; Dr. Ernst L. Ehrlich, Basel; Prof. Dr. Shemaryahu Talmon, Jerusalem.

Die christliche Seite wurde u. a. vertreten von: Prof. Dr. Bernhard Casper, Augsburg; Dr. Willehad P. Eckert OP, Köln; Prof. Dr. Richard Schaeffler, Bochum; Prof. Dr. Hans-Jürgen Verwey, Essen; Prof. Dr. Georg Scherer, Essen (Leiter der Kath. Akademie »Die Wolfsburg«). Das Denken Franz Rosenzweigs kann darum im besonderen Masse als Ausgangspunkt einer solchen Begegnung verstanden werden, weil Rosenzweig u. a. eine eigene Theorie des Verhältnisses von Synagoge und Kirche entwickelt hat. Die Tagung erhielt einen besonderen Akzent dadurch, dass der Verlag Nijhoff, Nijmegen, welcher eine Ausgabe der Schriften Rosenzweigs herausgibt, während der Tagung ein erstes Exemplar der Neuauflage des Hauptwerkes von Franz Rosenzweig, des »Sterns der Erlösung«, vorstellen konnte.

Das erste Referat von Richard Schaeffler über das Thema »Der Offenbarungsbegriff – Die Frage nach Kriterien seines sinnvollen Gebrauchs« fasste Offenbarung als einen meta-sprachlichen Reflexionsbegriff auf. Damit wurde deutlich, dass der Offenbarungsbegriff eine sprachkritische Funktion hat. Diese kritische Funktion bezeichnet Schaeffler als strukturell-limitativ: Offenbarungsrede will sich nämlich immer abgrenzen gegen das Reden aus blosser Menschenweisheit, wie Schaeffler am neutestamentlichen Gebrauch des Offenbarungsbegriffs deutlich machte. Dabei hob er hervor, dass immer beachtet werden müsse, was jeweils als die blossen Menschen-

weisheit angesehen wird, gegen die sich die Offenbarungsrede abgrenzt. Die Abgrenzung hat den Sinn, die Unverfügbarkeit der Offenbarungswahrheit, die Unterscheidung zwischen Erwählten und Nichterwählten und schliesslich die Freiheit der Offenbarung und Erwählung durch Gott herauszustellen. Daraus ergibt sich, dass der Offenbarungsbegriff bedeutungslos wird, wenn er universalisiert, d. h. über den Bereich der konkret-geschichtlichen Offenbarung hinaus ausgeweitet wird. Er wird unscharf, wenn er nicht eindeutig bestimmt, wogegen er sich abgrenzt. Er wird beliebig, wenn er das, wogegen er sich abgrenzt, nicht als konkret gegeben aufweisen kann, sondern als Schatten seiner selbst konstruiert. Daher gilt grundsätzlich: Offenbarung ist nur sinnvoll, wenn der Mensch als Mensch in einem Frage-Horizont steht, innerhalb dessen ihm das zu Offenbarende verhüllt bleibt und diese Verhüllung durch die offenbarende Enthüllung aufgehoben wird. Daraus folgt, dass die Abgrenzungsfunktion des Offenbarungsbegriffs qualitativ verstanden werden muss: Was ist so, dass es das »Vergehen von Hören und Sehen« voraussetzt und ein neues Auge und Ohr verlangt, um wahrgenommen zu werden? Als weitere Elemente des Offenbarungsbegriffs wurden durch Schaeffler Personalität und Freiheit namhaft gemacht. Damit bezog Schaeffler bereits eine Position, die insofern mit dem Denken Rosenzweigs übereinstimmt, als auch dieser sich gegen die Versuche der idealistischen Dialektik wehrt, Offenbarung als eine ontologisch notwendige, Natur und Geschichte übergreifende Totalität zu verstehen. Betont man allerdings in dieser Weise die Freiheit und Souveränität des sich offenbarenden Gottes, so taucht die Frage auf, wie der Offenbarungsinhalt zwischen Gott und Mensch kommunizierbar werden kann. Überraschenderweise konnte Schaeffler in diesem Zusammenhang auf Platon zurückgreifen, der dort von einem

* Die Referate und ein Diskussionsbericht werden 1977 oder 1978 von der Kath. Akademie des Bistums Essen im Ludgerus-Verlag in Essen veröffentlicht werden.