

der deutschen Ausgabe des „Handbuchs der Religionsgeschichte“, sie bildet einen wertvollen Schluß des ganzen Werkes. Es folgen noch die üblichen alphabetischen Register.

Mit einer gewissen Wehmut setzt man diesen letzten Band des „Ursprungs der Gottesidee“, dieser Lebensarbeit P. W. Schmidts, zu den elf übrigen Bänden, aber auch mit dem Gefühle, daß man diesem großen Gelehrten für diese fast übermenschliche Leistung zu großem Dank verpflichtet ist.

Tilburg (Niederlande)

P. Dr. Gregorius OFM<sup>Cap</sup>

SCHUBERT, KURT: *Die Religion des nachbiblischen Judentums*. Freiburg, Herder, 1955, 252 S., geb. in Leinen DM 14,80.

Das Buch des Dozenten für hebräische und aramäische Sprache an der Wiener Universität ist eine sehr erfreuliche Erscheinung auf dem Büchermarkt. Es will auf dem Hintergrund des Alten und teilweise auch des Neuen Testaments die nachbiblische Entwicklung der jüdischen Religion bis in die Gegenwart hinein darstellen. In leicht verständlicher Sprache, dabei aber auf Grund umfassender Quellenkenntnis, werden die verschiedenen jüdischen Strömungen, teilweise mehr skizzenhaft, teilweise recht ausführlich dargelegt. Sehr zu begrüßen ist, daß im Text die Quellen in flüssiger Übersetzung im Wortlaut zur Sprache kommen. Die Belege werden am Schluß des Buches in umfassenden Anmerkungen geboten, dazu die wichtigste Literatur angegeben. Natürlich kann hier von Vollständigkeit nicht die Rede sein. Den Hauptwert legt der Vf. auf das jüdische Quellenmaterial, das er in ungewohntem Ausmaß beherrscht.

Sehr gut wird gleich am Anfang hervorgehoben, welche Bedeutung die rabbinische Tradition, die seit dem babylonischen Exil anhebt, für das jüdische Volk und sein Gesetz besessen hat. Letzteres war ja ursprünglich nicht nur religiöse Richtschnur, sondern galt auch für das staatliche Leben des Volkes. Als dieses gesonderte staatliche Leben aufhörte, war es notwendig, das Gesetz „auf die Bedingungen einer nationalen Religionsgemeinschaft innerhalb verschiedener staatlicher Gemeinschaften“ umzudeuten. „Diese Umdeutung ist das Werk der rabbinischen Tradition, die es dem Judentum ermöglichte, trotz eines Exildaseins von mehr als zweieinhalb Jahrtausenden nicht unterzugehen“ (S. 4). Dabei wuchs die Bedeutung des Gesetzes ins Maßlose. Zu seiner grundsätzlichen Wertung half die griechische Philosophie. Sie lehrte das Judentum förmlich, das Wesen der Tora mit dem Wesen Gottes gleichzusetzen. Unter stoischem Einfluß unterschied man „zwischen dem Begriff der Tora als kosmischem Prinzip und ihrer Vermaterialisierung in den einzelnen Geboten. Unter dem Einfluß von neuplatonischen und gnostischen Motiven wurde diese Auffassung dann zu einem Grundlehrsatz der jüdischen Mystik“ (S. 15).

Bei der Schilderung der Grundlehren des frühen Judentums (Gotteslehre, Sünde, Jenseitsvorstellungen, Eschatologie, Messiasgedanke, u. a.) benutzt der Vf. so ausgiebig, wie es bisher in systematischer Gesamtdarstellung kaum geschehen ist, die neugefundenen jüdischen Texte aus der Höhle En Fesha im Norden des Toten Meeres. Tatsächlich erweitern diese Texte — besonders ein Habakukkommentar und der Sektenkanon, die nahe Verwandtschaft haben mit dem schon früher bekannten sogenannten Damaskusdokument — unsere

Kenntnis der Strömungen im Judentum um die Zeit des Auftretens Jesu ganz bedeutend. Namentlich wird jene Bewegung deutlicher, von der man bisher wenig wußte, und die im NT anscheinend gar keine Rolle spielte, der Essenismus. Die neuen Texte brauchen nicht einer einheitlichen essenischen Gruppe anzugehören, die so fest umrissen wäre wie das Pharisäertum und Sadduzäertum. S. drückt sich (S. 227, Anm. 13) folgendermaßen aus: „Es scheint sich eher um einen Sektenverband mit verschiedenen leicht voneinander abweichenden Lehrgebäuden zu handeln als um eine bestimmte fest umrissene Gruppe.“ Es stellt sich jetzt heraus, daß im NT überraschende Berührungen mit den Gedanken dieser essenischen Schriften vorhanden sind. Nun besteht freilich die Gefahr, daß man in der Entdeckerfreude bei der Beurteilung zu weit geht. S. glaubt den Satz verantworten zu können: „Der Einfluß des Essenismus auf das frühe Christentum kann nicht hoch genug angeschlagen werden“ (S. 80). Insbesondere geht er in einem Aufsatz über „Bergpredigt und Texte von En Fesha“ (Theol. Quartalschrift 135, Tübingen 1955, 320-337) diesem Gedanken nach. Ich glaube aber, daß es besser ist, etwas zurückhaltender zu urteilen. Eine Einzelheit aus dem an sich lehreichen Aufsatz mag das beleuchten. S. 335 führt S. geradezu Mt 12, 11 f. „als deutlichstes Beispiel“ dafür an, daß Jesus das Bekanntsein von essenischen Vorschriften sogar bei seinen pharisäischen Disputgegnern voraussetze. Hier sagt Jesus nämlich, um seine Kritiker an einer Heilung am Sabbat in die Schranken zu weisen: „Wer von euch, der ein Schaf besitzt, wird es nicht, wenn es am Sabbat in eine Grube fällt, ergreifen und herausholen? Wieviel mehr wert ist nun ein Mensch als ein Schaf!“ Als zweifellos interessante Erläuterung zur jüdischen Haltung führt S. dann ein Wort aus dem Damaskusdokument (13,23 f.) an: „Wenn (das Vieh) in eine Grube fällt, darf man es am Sabbat nicht wieder herausholen“. Die essenischen Kreise verschärfen also die pharisäische Haltung bei der Interpretation des Sabbatgebotes ins Maßlose. Aber kann man hier urteilen, daß Jesus bei seiner Kritik der pharisäischen Haltung zu seiner Sabbatheilung das Bekenntnis mit der essenischen Verschärfung „voraussetze“? Die Verwendung des gleichen Beispiels vom Tier und der Grube zeigt nur, daß dieser Fall in der jüdischen Kasuistik verwertet wurde, wie übrigens auch die rabbinischen Parallelen (bei Strack-Billerbeck, Kommentar I, S. 629) zeigen. Aber die Frage der Verschärfung des Sabbatgebotes liegt doch dem Sinn des Streitgesprächs völlig fern. Für dieses ist es ganz gleichgültig, ob jemand über das Sabbatgebot anders dachte als die Pharisäer. Es handelt sich nur darum, die pharisäische Kritik aus ihrer eigenen Voraussetzung ad absurdum zu führen. Die essenische Verschärfung hat damit also gar nichts zu tun. Auch insofern wäre es gut, die neuen Texte vorsichtiger zu beurteilen, wenn man ihr Verhältnis zur jüdischen Gnosis betrachtet. S. spricht von „der gnostischen Lehre“ des Sektenkanons. Wenn er auch den Sinn dieser „Gnosis“ erheblich abschwächt, so fragt es sich doch, ob es nicht besser ist, den Ausdruck überhaupt zu vermeiden. Vgl. jetzt auch Fr. Mußner, Christus, das All und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes (Trierer theologische Studien, Nr. 5), Trier 1955, S. 37 f.<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Inzwischen sind weitere jüdische Texte veröffentlicht worden. Auch wird ihre große Bedeutung für den Hintergrund des NT immer deutlicher. Vgl. etwa F. M. Braun, L'arrière-fond judaïque du quatrième évangile et la Communauté de l'Alliance, in: Revue biblique 72 (1955) 5-44; Eth. Stauffer, Probleme der Priestertradition, in: Theolog. Literaturzeitung 81 (1956) 135-150.

Für das Mittelalter bringt S. mit einer erstaunlichen Kenntnis der jüdischen Originaltexte wesentlich die jüdische Religionsphilosophie in ihren Hauptvertretern. Man könnte fragen, ob die „Religion“ des mittelalterlichen Judentums sich in diesen religionsphilosophischen Betrachtungen erschöpft, und ob es notwendig war, sie in dieser Breite und an der Hand der einzelnen Gelehrten nacheinander aufzuzählen, zumal die Gedanken dieser Gelehrten sich stark miteinander berühren. Im Vordergrund steht bei ihnen die enge Verbindung von Offenbarung und Vernunft. S. beginnt mit dem der 1. Hälfte des 10. Jhs. angehörenden Saadja ben Joseph Gaon, nach dem der Inhalt der göttlichen Offenbarung mit dem Inhalt der der Vernunft zugänglichen Wahrheiten identisch ist. Es wird übrigens der ergänzende Hinweis interessieren, daß der frühere Alttestamentler von Münster, Wilhelm Engelkemper, zwei Schriften über diesen jüdischen Gelehrten herausgegeben hat: *De Saadiae Gaonis vita, Bibliorum translatione, hermeneutica* (1897), sowie: *Die Lehre von der Heiligen Schrift in der Religionsphilosophie Saadja Gaons* (1903). Aus dem 11. Jh. wird der spanische Jude Ibn Gabirol (Avencebrol) genannt, aus dem 12. Jh. Jehuda Halewi und Moses Maimunides (dessen Grab in Tiberias am See Genezareth zu sehen ist). Ein eigener Abschnitt ist der „Kabbala“ gewidmet, die vor allem in dem Buch Zohar (Der Lichtglanz) zu finden ist, das auf der jüdischen Gnosis aufbaut und auch heute noch die Grundlage der jüdischen Mystik bildet.

Mit dem Jahre 1492, in dem die Juden aus Spanien vertrieben wurden, beginnt nach S. die Neuzeit. Für die Juden war diese Vertreibung ein tief erschütterndes Ereignis, das ihnen ihr Exildasein mehr denn je zum Bewußtsein brachte. Darum suchte man sich mit dieser Situation vom heilsgeschichtlichen Standpunkt aus geistig auseinanderzusetzen. Schwärmerische messianische Bewegungen entstanden, besonders der Sabbatianismus und der Frankismus. Aber neben diesen mystischen Bestrebungen kam auch eine aufklärerische Emanzipationsbewegung auf, die beide bis in die Gegenwart hineinwirken und im Zionismus sowie in der Begründung des Staates Israel ihren sichtbaren politischen Ausdruck fanden. Welche Gefahren für echtes, ursprüngliches Judentum damit verbunden sind, weiß S. mit klugen Worten anschaulich darzustellen. Ein grundsätzlich religionsloser moderner Staat ist gerade für das jüdische Volk ein innerer Widerspruch, an dem es zerbrechen kann. „Hätte Herzl — der Begründer des Zionismus — eine wirkliche und echte Beziehung zur jüdischen Tradition gehabt, so hätte er erkannt, daß das Judentum nur Volk ist auf Grund seiner Religion, aber auch auf Grund seiner Religion ein Volk sein muß, daß es nicht, ohne Volk zu sein, seine Religion bewahren, und auch nicht ohne Religion Volk sein kann. Religion und Nation gehören beim Judentum untrennbar zusammen, denn das Judentum wurde als einziges aller Völker mit einem religiösen Auftrag Volk, es ist nur Volk im Hinblick auf seine besondere Hinordnung auf Gott. Die äußerliche Religiosität ohne das Volkstum bewahren zu wollen, ist der Irrtum der Emanzipation, und das Volkstum weitgehend ohne die Religion bewahren zu wollen, ist die Sünde des nur politischen Zionismus“ (S. 205). Wie sich im praktischen religiösen Leben des heutigen Staates Israel dieser Gegensatz zeigt, wird von S. anschaulich dargelegt. „Ein und derselbe Bürger Israels, der im Lande selbst über den lahmgelegten Verkehr am Sabbat stöhnt, weist mit dem Brustton der Überzeugung seinen christlichen Bekannten gegenüber auf die strenge Sabbatruhe hin, und derjenige, der die

christliche Mission entschieden ablehnt, weil sie das jüdische Volkstum zerstöre, sagt ja zum jüdischen Unglauben“ (S. 206 f.).

Ernste gottgläubige und religiös gesinnte Juden haben die Gefahr, die sich aus der modernen Lage für echtes alttestamentlich begründetes Judentum ergibt, wohl erkannt und suchen der Gefahr zu begegnen. Es ist bezeichnend, daß der wohl bedeutendste jüdische Gelehrte der Gegenwart, Martin Buber, eine Warnung in folgenden Worten ausspricht: „Mag der jüdische Staat die Zukunft eines Volkes von Juden, und sogar eines mit einer eigenen Kultur verbürgen, das Judentum wird nur leben, wenn das urjüdische Verhältnis zu Gott, Welt und Menschen wieder zu Leben wird“ (An der Wende. Reden über das Judentum, Köln und Olten 1952, S. 81). Noch deutlicher drückt sich S. gegen Schluß seines Buches aus (S. 228), nachdem er die gefährliche geistige Situation des heutigen Staates Israel geschildert hat, wenn er den Zionismus einen Versuch nennt, „der heute noch nicht bewertet werden kann. Er kann zu einer wirklichen Neuintegration des jüdischen Bewußtseins führen und den alten echten Werten eine neue äußere Form geben, er kann aber auch zur grandiossten Apostasie des Judentums werden, die dieses je vollzogen hat“.

Münster (Westf.)

M. Meinertz

ZOCHER, RUDOLF: *Philosophie in Begegnung mit Religion und Wissenschaft*. München-Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1955, 79 S. (= Glauben und Wissen Nr. 15).

Um in die Philosophie einzuführen, hebt Vf. eine Eigentümlichkeit an ihr hervor, auf die man auch sonst achtet, die aber hier dazu benutzt wird, das Philosophische von seinem Anliegen und Ansatz her zu erhellen: nämlich die eigentümliche Zwischenstellung der Philosophie zwischen Religion und Wissenschaft. Das galt geschichtlich, zum mindestens für das Abendland, indem die Philosophie aus religiösem Erleben und dem Nachdenken über das religiöse Erleben erwachsen ist. Das gilt psychologisch, indem der einzelne eher religiös als philosophisch ist. Das gilt sachlich, indem die Philosophie nur einen Teil dessen erfaßt, was der Religion zugänglich ist. Andererseits ist die Philosophie stets dabei, Einzelwissenschaften aus sich zu entlassen. Dennoch hält sich die Religion — als Religion, nicht als Theologie — neben der Philosophie, weil sie tiefer den Sinn und Grund der Welt erfaßt oder erfühlt, und dennoch hält sich die Philosophie neben den Wissenschaften, teils, weil sie den Sinn der religiösen Haltung erfüllt oder zu erfüllen scheint, teils, weil Neues entdeckt wird, was der Einzelwissenschaft noch nicht verfallen ist, teils, weil sie auch die Einzelwissenschaften und Wissenschaft überhaupt von höherer Warte aus einzuordnen versucht.

Das Anliegen der Philosophie und mehr des Philosophen wird vom Sachlichen und Menschlichen her klar gemacht, so sicher und — im ganzen — auch einfach, daß daraus erhellt, daß der Verfasser sich während der drei Jahrzehnte seiner Universitätslehrerzeit nicht nur um die Fragen und Sachen, sondern auch um die Menschen bemüht hat, nicht zuletzt auch darum, selbst einen Standpunkt zu finden.

Münster (Westf.)

Antweiler