

Die Analyse der Liebesbriefe von vor 1920, dieses Mal allerdings in Beziehung mit den Schlüsselbegriffen und Leitideen des *Sterns*, setzt sich im vierten Kap. fort. Im Grunde genommen hat R. gegen den Idealismus nichts weiter aufstellen und behaupten wollen als ein Konzept, nämlich das der „Tatsächlichkeit“: das Faktum, befreit von der Idee (101). M. kehrt anschließend zu einem weiteren zentralen Punkt zurück: Die Auffassung R.s von der Beziehung zwischen Judentum und Christentum (116). Für R. liegen die Grenzen dieser beiden „historischen Gestalten der Offenbarung“ (GS III, 153) nicht auf derselben Ebene (Wir – sagt R. – haben die Wahrheit [GB, 386]). Dennoch zeigt der Brief an G. und E. vom 30. 12. 1919 (GB, 512), wie sich die Vorstellungen R.s über die Beziehung zwischen Judentum und Christentum im Laufe der Zeit änderten (130). Unter dem Einfluss Lessings entwickelte er eine weniger antithetische und egalitäre Sicht als diejenige, die sich noch im *Stern* findet (vgl. GS III, 450).

Dass die GB zum Verständnis der Teile des *Sterns* mittels Analyse der drei „Übergangskapitelchen“ beitragen (GB, 338), zeigt das fünfte Kap. „Übergang“, „Schwelle“ und „Tor“ sind für R. „methodologische Rechtfertigungen“, die sich nicht nur auf verschiedene Aktivitäten des Menschen beziehen (erkennen, erleben, erbeten), sondern auch auf drei Ereignisse (Erklärung, Wunder und Ergebnis) (GB, 344, 196 u. 127). M. geht dann unter Bezugnahme auf einige Briefe kurz ein auf die im *Stern* formulierte Sprachtheorie (145). Dieser nach gibt es „Sprache vor der Sprache“ (d. h., die Mathematik: Teil I), „Sprache“ (d. h., „das Organon der Offenbarung“: Teil II) und das „jenseits aller Sprache“ (d. h., der Chorgesang und die Liturgie: Teil III) (GB, 124, 156 u. 165).

Das letzte Kap. handelt von den Informationen, die sich aus den GB über die letzten fünf Jahren (1920–1925) des Briefwechsels zwischen R. und G. ergeben. Sie belegen die Liebe R.s zu G., berichten uns aber auch von seiner tiefen Depression, seiner furchtbaren Krankheit (amyotrophe Lateralsklerose, die Mitte Januar 1922 ausbrach) und seiner brennenden Liebe für die jüdische Lebensweise. Der Autor erinnert daran, dass R. am 28. 3. 1920 eine Jüdin ehelichte und im gleichen Jahr nach Frankfurt umzog, wo er das *Freie Jüdische Lehrhaus* leitete (149). Die Briefe zeigen auf, dass R. in diesen Jahren eine tiefe Lebenskrise durchlebte, so tief, dass er sogar bekannte, Edith geheiratet zu haben „ohne sie zu lieben“ (GB, 721). Kurz darauf wurde er sich aber bewusst, dass „das Gesetz eine Lebensrettung“ werden konnte, nicht für ihn, aber für seine Ehe (GB, 729). Aus den Überlegungen über den Sinn des Ausdrucks „neues Gesetz“ (GB, 723) heraus sagt M. – auch wenn er zugibt, nicht genau zu wissen, was R. damit meint –, dass das „neue Gesetz“ ganz sicher nicht eine bestimmte Anzahl passiv zu befolgender Regeln sei, sondern das objektive *Gesetz*, das R. auf das subjektive und persönliche *Gebot* der Liebe gründete: „He outlined the conditions of living the Law today for his contemporaries“ (156; vgl. 171).

Nach allem, was bekannt ist, gibt es für das gesamte Jahr 1923 keine Briefe von R. an G., mit Ausnahme eines einzigen (GB, 796), in dem bezeichnenderweise nur jüdische Themen angesprochen werden (164). 1923 – schreibt R. – war etwas geschehen, das „wirklich den Himmel“ verschlossen hatte. Einmal hatte er das Wort „Ewigkeit“ für seine Beziehung mit G. gebraucht, aber eine Ewigkeit, „die aufhört, ist nie eine gewesen“ (GB, 803). Die Beziehung war zu Ende. Die Vergangenheit war Illusion geworden.

In der Überschrift des Schlussworts – „Beyond the Book“ (175–182) – dieses wichtigen und hochinteressanten Buches klingt offen das an, was R. von *seinem* Buch gesagt hatte, das, weder ein „erreichtes“ noch ein „vorläufiges“ Ziel darstellend, sich selbst hätte „transzendieren“ sollen, um „mitten in den Alltag des Lebens“ hinein zu treten. Dieser Schritt aus dem Buch heraus „ins NichtmehrBuch“ (GS III, 160) bedeutet nun nichts anderes als das Engagement, dem Anderen als meinem Nächsten konkret zu *antworten*, Recht zu tun und „von Herzen gut“ zu sein. Und vor allem bedeutet es: einfältig zu wandeln mit Gott. Aber dieses Letzte, „das ist kein Ziel mehr“, das ist „das Schwerste“, weil es absolutes, unbedingtes Vertrauen ist. Es ist „das Erste“ (GS II, 471). R. BERTOLDI

HENRIX, HANS HERMANN, *Judentum und Christentum*. Gemeinschaft wider Willen (Topos plus Taschenbücher; 525). Regensburg: Pustet 2004. 227 S., ISBN 3-7867-8525-2.

Der Verf. (= H.) ist der Mitherausgeber der zweibändigen Dokumentensammlung von 1945–2000 mit dem Titel *Die Kirchen und das Judentum* und einer der besten Ken-

ner des jüdisch-christlichen Dialogs im deutschsprachigen Raum. Er thematisiert in seinem Buch profund und weitsichtig das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum als „Gemeinschaft wider Willen“. Für eine bessere Beziehung der beiden Weltreligionen als Mutter- und Tochter-, als Bruder- oder als Zwillingreligion beschreibt H. den fast 2000 Jahre bestehende Dialog der jüdischen und christlichen Gesprächspartner im Guten wie im Schlechten, da beide Partner trotz der dunklen Vorgeschichte in einer besonderen ursprünglichen Verbindung zueinander stehen und einander Wesentliches verdanken.

Nach einem Vorwort von W. Beinert (9–12) und einer kurzen Hinführung (13–20) stellt H. das Verhältnis der beiden Weltreligionen zunächst aus historischer (21–82) und dann aus theologischer Perspektive (83–174) dar. Er rundet sein Werk mit einem Ausblick (175–192) ab.

Im geschichtlichen Teil versucht der Verf. in vier Entwicklungsstufen die spannungs- und leidvolle Geschichte hintergründig zu rekonstruieren. Erst durch die Zerstörung des Jerusalemer Tempels 70 n. Chr. wurde das Mit- bzw. Nebeneinander der Juden und Christen nachhaltig gestört. Aufgrund des strukturellen Selbstfindungsprozesses des Judentums durch das sich neu herausbildende Rabbinertum wurden die Christen mit der Ketzerformel im Achtzehngebet nicht mehr toleriert. Dies führte zu innerjüdischen Spannungen, Enttäuschungen und Verletzungen zwischen der Synagoge und der Ekklesia (22–27). So werden die Differenzen sowohl in den neutestamentlichen Schriften samt ihren Entgleisungen in Joh 8,44 und Mt 27,25 in die Konflikte Jesu mit der jüdischen Aristokratie zur Zeit Jesu als auch in den apologetischen Schriften zurückprojiziert.

Durch die Aufhebung der jüdischen Eigenstaatlichkeit durch die Römer und durch das Verbot des Betretens Jerusalems infolge des niedergeschlagenen jüdischen Bar-Kochba-Aufstands von 132–135 n. Chr. nahm die „Kontrahentensituation“ (27) zwischen den traumatisierten Juden und Christen zu. Dies hatte eine „grundlegende und allgemeine Strukturveränderung“ (27–28) und eine damit einhergehende bis um 600 anhaltende Genese der Mischna und der Gemara als Palästinischer oder Babylonischer Talmud zur Folge (27–34).

Durch die Aufwertung des Christentums als staatsrechtlich anerkannte Religion durch Kaiser Konstantin kam es zum asymmetrischen Verhältnis zwischen Christentum und Judentum. Mit den rühmlichen Ausnahmen eines Gilbert Crispinus (1046–1117), Hugo von St. Victor († 1141) oder Rabbiner Salomon Alami (39) schlug die Polemik immer wieder in Gewalt um und wirkte sich langfristig durch Repression gegenüber jüdischen Menschen aus. Diese Repressalien hatten mitunter den kirchlichen Segen. Dies führte entweder zur Gettoisierung der jüdischen Bevölkerung oder (Zwangs-)Bekehrung zu „Neuchristen“ (49) in Spanien oder sogar sowohl in kleinem wie in großem Umfang zu Menschenopfern (35–57).

Der bis dahin in der menschlichen Zivilisation nie da gewesene schreckliche Höhepunkt dieses leidvollen Miteinanders von Juden und Christen wurde mit dem Holocaust bzw. der Schoa (= Verwüstung, Vernichtung) während des NS-Regimes von 1933–1945 erreicht, wobei sechs Millionen jüdischer Männer, Frauen und Kinder in den Konzentrationslagern ihr Leben lassen mussten. Hierbei griffen die Nationalsozialisten auf die antijüdischen und verhängnisvollen Legenden mit religiösem (die Anschuldigung, die „Juden“ seien „Gottesmörder“), wirtschaftlichem, sozialem oder sozialdarwinistisch begründetem rassistischem Hintergrund für ihr Programm der Verachtung der jüdischen Bevölkerung als „Nichtarier“ und somit „der Minderwertigkeit der jüdischen Rasse“ (59) zurück. Diese „Leidenserfahrungen“ werden stets als „schwere Last“ im „Langzeitgedächtnis“ (21) in Erinnerung (vgl. Dtn 25, 17) bleiben (müssen).

Erst einige Jahrzehnte nach Kriegsende folgten nach einer Zeit der selbstkritischen „Gewissenserforschung“ (69) auf die Frage nach der Mitverantwortung und Schuld der Kirchen und Christen durch ihr Schweigen aus Opportunismus (60–68) die Schuldbekennnisse und das Eingeständnis vom Versagen seitens des Vatikans und der Kirchen Deutschlands und Europas. Ganz im Geiste des Konzilstextes *Nostra Aetate* vom 28. 10. 1965 verstand es Papst Johannes Paul II. sowohl bei seinem Besuch der Synagoge in Rom 1986 als auch beim Aussprechen seines Mea Culpa der Christenheit gegenüber dem Judentum in St. Peter an Karfreitag 2000 die verletzten Herzen vieler Juden zu be-

rühren. Diese Vergebungsbite hinterlegte er nur zwei Wochen später im Rahmen seiner Pilgerreise an der so genannten Klagemauer in Jerusalem. Die Gesten bei seinen Besuchen in der Synagoge in Rom und während seiner Pilgerreise im Heiligen Land haben entscheidend die jüdischen Menschen emotional erreicht und wurden als aufrichtige Anteilnahme und Akt der Umkehr und Reue (teschuwa) (73) mit Wertschätzung anerkannt.

Im theologischen Abschnitt referiert und kommentiert der Verf. zum Teil die kontrovers diskutierten „Reibungspunkte“ (84) wie die Frage des Alten und Neuen Bundes, die Gottesfrage im Hinblick auf die Messianität Jesu und die Inkarnation Christi als Menschwerdung des Sohnes Gottes im Juden Jesus von Nazaret im trinitarischen Credo der Christen. Auf diese Weise wird der „Doppelaspekt“ (20) von Einheit und Nähe sowie von Spaltung bzw. Andersheit (13–14) und Distanz ausgewogen reflektiert, indem das Gemeinsame und somit Verbindende beider Weltreligionen besonders für die Ekklesiologie und das Andere und Unterscheidende und somit Trennende für die Christologie sowohl aus christlicher als auch aus jüdischer Sicht differenziert wird. So durchleuchtet H. kritisch die Bundesthematik (85–109) und verwirft die „bis in progressive Theologien der Nachkonzilszeit hinein“ (91) vertretene Enterbungs-, Aufkündigungs- oder Substitutionstheorie als „Absolutheitsanspruch“ der Kirche“ (93). Nie wurde der so genannte Alte Bund (2 Kor 3,4–18; Hebr 8,7.13) durch den so genannten Neuen Bund gekündigt. „Beide stehen im Bund“ (107), und beide befinden sich auf gleicher Augenhöhe mit unterschiedlichen Heilswegen. So besteht ein „besondere[s] Band der Verbundenheit der Kirche mit dem jüdischen Volk“ (93–94).

Hingegen besteht eine Kontroverse im Hinblick auf die Christologie mit den zwei Hoheitstiteln „Messias“ und „Sohn Gottes“ für Jesus von Nazaret. Wegen der Monotheismusüberzeugung aus jüdischer Sicht stehen sich so zwei unterschiedliche, unüberbrückbare Glaubensüberzeugungen von der Messias Hoffnung (134–156) und Gottessohnschaft als Menschwerdung Gottes (156–174) absolut konträr gegenüber.

Nicht in allen jüdischen religiösen Strömungen ist die messianische Hoffnung ein zentrales Thema. Mit Blick auf messianische Vorstellungen ist dieser Befund diffus, da zweimal eine „Hoffnungs- und Enttäuschungsgeschichte“ (150) im Hinblick auf eine Hoffnung auf die beiden Messiasse Bar Kochba im 2. Jhd. und Sabbatai Zwi im 17. Jhd. seitens der Juden durchlebt wurde. So gibt es weder in der „Hebräischen Bibel“ noch in der Gemara eine zusammenhängende (nach-)biblische Messianologie. Aufgrund der Erfahrungen von Auschwitz können viele Juden nicht an eine – und erst recht nicht an eine jesuanische – Messianität glauben.

Im Hinblick auf die sensible Frage nach der Inkarnation der Gottessohnschaft im Juden Jesus von Nazaret wird eine monophysische Tendenz von Seiten des Judentums berechtigterweise kritisiert. J. Wohlmuth versucht mit Hilfe des Schittuf-Begriffs der Halachisch eine Christologie auf der Grundlage der so genannten Zwei-Naturen-Lehre von Chalkedon (451 n. Chr.) als kompatible Hermeneutik beider Seiten zu erzielen, indem das Konzil nicht bloß die Einheit von Gottheit und Menschheit in Jesus zum Ausdruck gebracht, sondern zugleich auch auf deren Unterscheidung und Getrenntheit entschieden beharrt habe (DH 301–302). Letztlich gelte es, die Dialektik von Transzendenz und Immanenz unter Berücksichtigung der Doppelaussage in Joh 1,14 im Hinblick auf die Gottes- und Inkarnationsfrage als Fleischwerdung des Wortes reflektierend zu klären.

Beim Lesen des gehaltvollen Buches wurde dem Rez. bewusst, dass beim jüdisch-christlichen Dialog zwischen Israel und der/den Kirche(n) stets sowohl das rationale als auch das emotionale Element eines verbindenden und verbindlichen Miteinander, so wie es Papst Johannes Paul II. bei seinen respektvollen und warmherzigen Begegnungen mit Juden gekonnt demonstriert bzw. vorgelebt hat, zu beherzigen ist. Eine Einsicht, die nicht nur für den Rez. ein Gewinn sein sollte, sondern auch allen Gesprächsteilnehmern am Dialog der zwei Weltreligionen. Aus diesem Grund ist das Lesen des Buches empfehlens- und lohnenswert. So ist dem Wunsch von W. Beinert in seinem Vorwort beizupflichten, dass die Denkanstöße des Verf. „zur echten Wirklichkeit und zur helfenden Wirksamkeit“ (12) für den jüdisch-christlichen Dialog und für das Miteinander beider Weltreligionen – Judentum und Christentum – gelangen mögen.

M. DIEFENBACH