

Haus als Zentrum religiösen Praktizierens hütet und gestaltet und es so als den traditionellen Ort der ‚Heiligung‘ des Lebens bewahrt.“ Gerade der nicht-jüdische Leser erhält eine Fülle an Informationen über die Bedeutung von Ehe, Familie und Sexualität im Judentum und über die Gestaltung, Vorbereitung und Durchführung zahlreicher jüdischer Feste und Bräuche, die – soweit sie zu Hause stattfinden – in der Hauptverantwortung der Frau liegen. Herweg zeichnet das Bild jüdischer Geschichte aus der Sicht der Frau und Mutter, die diese Geschichte bis heute wesentlich mitgetragen und mitgestaltet hat. Daß das Bild der „Jüdischen Mutter“ gerade im amerikanischen Raum in den letzten Jahrzehnten zu einem negativen Klischee wurde, erklärt die Autorin mit dem Verlust einer Vielzahl von sozialen Funktionen, die die Frau im traditionellen Judentum innehatte: „Die Lebensbedingungen innerhalb der modernen, industrialisierten Wohlstandsgesellschaft haben dazu geführt, daß viele ihrer traditionellen Verhaltensmuster und -strategien, die einstmals für das Überleben der jüdischen Gemeinschaft zwingend notwendig waren, plötzlich in weiten Kreisen als sinn- und wertlos empfunden werden.“ Das Schlußplädoyer von Herwig lautet daher: „In dem Maße, wie es gelingt, die verlustigegangenen Rollen innerhalb der jüdischen Familie wieder – und/oder neu – zu beleben und sie nachlebbar zu gestalten, wird das jüdische Mutterbild eine positive, weil werterhaltende Konnotation erfahren.“ Ihre Analyse über Wert und Stellung der Frau und Mutter in der jüdischen Tradition leistet dazu sicher einen wertvollen Beitrag.

Herbert Winklehner

Paul Petzel, **Was uns an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen.** Eine erkenntnistheologische Studie. Mit einem Vorwort von Hans Waldenfels. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1994. 274 Seiten.

Vorab und zunächst: Dieses Buch setzt Meilensteine für die christlich-jüdische Kommunikation. In den sehr dichten, zugleich genau und einfühlsam austarierten Reflexionen dieser Dissertation wird eine fundamentaltheologische Erkenntnislehre vorgelegt, welche die Juden als Subjekte anerkennt, dies auch angesichts von christlichen Theologien, die noch immer so tun, als hätte es Auschwitz nicht gegeben (vgl. 27 das von J. B. Metz formulierte Kriterium für heutige Theologie). Näherhin bestimmt sich das Ziel so: „Präsenz und Fehl der Juden, ihr ‚Sein‘ und ‚Nicht-mehr-Sein‘, so bleibt in dieser Studie nachzuweisen, berühren Theologie

in ihrer Mitte, dem Wort von Gottes Heilshandeln in seinem Christus“ (36). Mit Hilfe des methodologisch-epistemologischen Instrumentariums der *Loci theologici* (1563) Melchior Canos wird dabei erhofft, „die Kontur einer Theologie zu finden, die sich ‚substantiell‘ coram Deo et coram Israel vollzieht“ (43, vgl. 54).

Judenhaß von Christen ist eine abgründige Verleugnung Jesu; er trägt mit Schuld an der Schoa (102, vgl. 27). Doch auch angesichts des Menetekels „Auschwitz“ (vgl. 19) fehlt es noch immer an christlicher Trauerarbeit (30). Im Gegenteil: Die Rezeption von bereits vorliegenden Theologien einer positiven Verhältnisneubestimmung zwischen Christen und Juden, z. B. die „Freiburger Leitlinien zum Lernprozeß Christen Juden“ [1981], erfolgt nur unter großen Widerständen (31 f.); zugleich werden nach wie vor gravierende Negativurteile über die Juden gefällt und weiter tradiert (vgl. etwa 183 u. 185).

Christsein ist wesentlich Zeugesein. Von ihrem Zeugnischarakter her hat christliche „Theologie an einer Form zu arbeiten, in der sich das In-, Mit- und Pro-Israel-Sein ihres Herrn nachvollzieht und eine entsprechende Lebenspraxis der Christen provoziert“ (56). Das ungeheuerliche Geschehen der Schoa stellt sich von daher als radikale Infragestellung christlichen Lebens dar. Als Fazit (132-136) der mit dem Organon der *Loci theologici* als Topologie durchgeführten Analyse christlicher Theologien ergibt sich: „Im Innern nahezu eines jeden locus theologicus, zumal der christlichen loci proprii, tritt ein jüdischer zutage: als Nächstes und – wenn nicht Fernstes, so doch – bestimmt und hartnäckig Fremdes, Anderes“ (132). Das Jüdische ist allem Christlichen wesentlich inne, ist ihm zutiefst koexistential – gleichsam *intimior intimo meo*. „Der Genese der Kirche in und aus Israel entspricht die Präsenz der Juden als Subjekte bereits in der Genese der Theologie“ (135). Kirche, Theologie und Glaube bleiben konstitutiv auf Israel verwiesen und gewinnen ihre Identität an und aus Israel. Nach F.-W. Marquardt ist von Jesus her ein lutherisches „totaliter-aliter“ als Verhältnisbestimmung zwischen AT und NT auszuschießen (181). Vielmehr ist die Aufgabe gestellt, eine Christo-logik zu suchen, „in der entgegen den vorherrschenden Traditionen die christologischen Aussagen nicht als Movens der theologischen Liquidierung der Juden fungieren ...“ (ebd.). Jedoch bestehen in christlicher Theologie aufgrund antijüdischer Definitionsanmaßungen nach wie vor „tragisch und sündhaft zu nennende Züge“ (235). In den Kirchen findet weitestgehend (noch) keine Trauerarbeit statt (vgl. 243); stattdessen arbeitet sich

christliche Theologie an einem horror vacui, dem Fehlen der Juden ab (so 244 f.). Das Verleugnen des Judeseins Jesu in ihrem Leben und ihrer Lehre durch die Zeugengemeinschaft, die Jesus als ihren Christus bekennt und die zu ihm betet, und das aus diesem Verleugnen resultierende versagte Anerkennen und Achten der Juden als Subjekte führt zu der Frage nach der Authentizität und der Wahrhaftigkeit des christlichen Zeugnisses und der christlichen Rede von Gott überhaupt (vgl. dazu auch die Seite 98 in Anm. 145 genannte bedeutende Monographie von J. Kirchberg, *Theo-logie in der Anrede als Weg zur Verständigung zwischen Juden und Christen*, Innsbruck 1991). Nach der Konzilserklärung *Nostra aetate* Nr. 4 – von Papst Johannes Paul II. als entscheidende Wende im Verhältnis zwischen Christen und Juden gewertet – „steht Israel unverbrüchlich im Bund. Nur im Raum, den der Bogen dieses Bundes aufspannt, kann christliche Theologie nach den Juden und ihrer Bedeutung für die eigene Gottesrede suchen“ (97). Die bleibende Verwiesenheit „der Christen auf die Juden im *Stehen vor Gott* wiederholt sich im *Reden von Gott*“ (204).

Andererseits bleibt nach einem sehr gründlichen Durchgang durch die bisherige Praxis und Lehre der Christen sowohl für den Autor als auch für den Leser am Ende eine offene Anfrage – vergleichbar E. Zolas „J'accuse“ – bestehen. „In diesem Sinn ist hier abschließend zu fragen, ob sich das Wort von Gottes Heil in seinem Christus, das die Theologie, die unter dem Wort steht, auszusprechen hat, nicht gegen sie kehrt und als Wort vom Gericht auf sie zukommt. Tritt der Theologie der in ihrer Rede Bezeugte nicht sub signo temporis als Gegenzeuge, als Zeuge der Anklage entgegen? ... Das jüdische Non bedingt, daß christliche Theologie auf diese Fragen nicht hinreichend zu antworten weiß. Sie wird die Antworten schuldig bleiben müssen. Und mit den offenen Fragen bleibt sie selbst fraglich. Spricht der, der diese oder ähnliche Fragen stellt, womöglich wie in Mt 25,41 angekündigt: ‚Geht weg von mir ...?‘“ (251 f.).

Zusammenfassend läßt sich festhalten: Es wird Aufgabe aller Disziplinen christlicher Theologie sein, die Ergebnisse dieser Untersuchung von P. Petzel aktiv zu rezipieren und sich entsprechend neuzuformulieren. Der christliche Glaube wird mit Hilfe dieser erkenntnistheologischen Perspektivik seine Mitte neu bedenken und neu formulieren können – in bleibender und nur so Identität stiftender Verwiesenheit auf seinen jüdischen Grund. Es ist das Verdienst des Autors, dieses Beziehungsgefüge sehr überzeugend und mit höchstem fachtheologischen Wissen dargelegt

zu haben. Dieses Buch ist Pflichtlektüre für alle, die bereit sind, heute eine glaubwürdige, nicht judenfeindliche Theologie zu formulieren und zu vermitteln.

Georg Bubolz

Manfred Voigts, **Jüdischer Messianismus und Geschichte**. Agora-Verlag, Berlin 1994. 127 Seiten.

Messias und Messianismus sind nicht identisch, denn es hat sich im Laufe der Entwicklung ein Messianismus ohne Messias entwickelt, worauf Manfred Voigts in dem hier vorliegenden Buch ausführlich eingeht.

In der Vorbemerkung weist der Verfasser auf eine wichtige Erkenntnis hin, die Georg Fohrer 1970 so formulierte: „Entgegen einer verbreiteten Auffassung ist festzustellen, daß der Messias im Alten Testament keineswegs im Mittelpunkt steht ... Es verhält sich nicht so, daß die Messiaserwartung die Krönung der alttestamentlichen Theologie darstellt.“

Voigts macht sich die Erkenntnis Fohrers zu eigen und weist darauf hin, daß die Messiaserwartungen größtenteils aus dem nachbiblischen Judentum stammen. Die beiden Teile der messianischen Hoffnungen sind der restaurative Messianismus, der die Wiederherstellung des davidischen Königreiches und die Wiedererrichtung eines Dritten Tempels in Jerusalem erstrebt, und die Heimführung des ganzen jüdischen Volkes in seine historische Heimat, das Land der Verheißung einerseits, und der universelle Messianismus, der den Weltfrieden verheißt, andererseits.

Im Laufe der Entwicklung haben sich diese beiden Teile gleichsam ver selbstständigt. Aus der restaurativen Erwartung erwächst die nationale Befreiungsbewegung des Zionismus, aus der universellen Zielsetzung der Sozialismus.

Um der Heranziehung der Kritik von Gershom Scholem und anderen jüdischen Autoren bis zu dem einstigen Wortführer der jüdischen Orthodoxie in Deutschland, Isaak Breuer, nimmt der Verfasser eine scharfe Trennung von Zionismus und Messianismus vor.

Für die messianischen Elemente im Sozialismus werden jüdische Autoren genannt, die sich nicht eigentlich zum Judentum im religiösen Sinne bekannten, so Ernst Bloch, in dessen „Prinzip Hoffnung“ Voigts die messianischen Elemente aufspürt.

Bei Vertretern einer liberalen Theologie des Judentums im 20. Jahrhundert in Deutschland kann Voigts auf die Entpersönlichung des Messianis-