

entschieden, 2017), in der Pauline Reinach, die Schwester Adolf Reinachs, zu seiner Tochter wird (S. 110).

Steins Geschlechter-Anthropologie (Frauenfrage, gendersensible Mädchen-Pädagogik, Frau und Theologie, S. 177–204) rückt gegenüber der ersten Ausgabe ins hintere Drittel, während die Sozialphilosophie und frühe Phänomenologie erstmalig und zentral gewürdigt werden (S. 58–81), in Bezug zu Husserl wie auch über Husserl hinaus. Bevor ihr Hauptwerk »Endliches und ewiges Sein« (1935–1937) in Grundlinien nachgezeichnet wird (in Absetzung zu Heidegger und Thomas, mit der Wende zu Augustinus, S. 112–166), wird Steins Bekehrung zum Christentum in zeitgenössische Aufbruchs- und Konversionsbezüge gestellt (S. 91–111), bis hin zum Eintritt in den Karmel-Orden (1933). Die Forschungen von Gerl-Falkovitz zu J. H. Newman und R. Guardini fließen harmonisch ein, H. Conrad-Martius, E. Lévinas (S. 167–176) und J. L. Marion (S. 64–70) kommen als philosophische Gegenüber neu hinzu, was sowohl Steins Philosophie der Person als auch ihre Ontologie in deutlicherem Licht erscheinen lässt. Hier vermisst, für weitere Forschungen empfohlen wird der Vergleich mit Merleau-Ponty zur Leibphänomenologie. Den Primat des Lebens, der Begegnung, des personalen Seins vor der Erkenntnis desselben (S. 73–76), den Ereignis-Charakter, der sich im empfangenden, nicht allein zeugenden Denken erfassen lässt und zugleich eine Verdinglichung bzw. Idolisierung Gottes verhindert, all diese Facetten hebt Gerl-Falkovitz erhellend hervor. Durch Brüche in ihrem Leben drang Stein in verschiedene Bereiche der Philosophie ein: als Lehrerin in die Pädagogik, als Referentin der Erwachsenenbildung in die Anthropologie, ab 1917/18 als gläubige Christin, ab 1.1.1922 Katholikin in die Religionsphilosophie christlicher Theologen (Newman, Thomas von Aquin, Augustinus, Pseudo-Dionysius Areopagita). Noch in der Theorie der Mystik (Ps-Dionysius Areopagita, Teresa von Avila, Johannes vom Kreuz, S. 220–246) bleibt Stein als Karmelitin philosophisch fragend nach Erkenntnis oder nach dem Zusammenhang von Leib, Seele, Geist, Ich. Im Kapitel »Verzeihung des Unmöglichen« flicht Gerl-Falkovitz die Debatte zwischen Jankélévitch, Derrida und anderen ein, ob es eine Versöhnung der Enkel von Tätern und Opfern von Auschwitz geben darf. Am Tod Edith Steins in Auschwitz, den sie im Vorhinein bewusst »für Deutschland« auf sich nimmt, werden einzigartige Antworten sichtbar: »Im Absoluten gibt es auch Absolution« (S. 256): die theologische Bedeutung von inklusiver Stellvertretung. Interessant ist auch der in der Theologie des 20. Jahrhunderts seltene Blick auf den Heiligen Geist (S. 215–219). Im Anhang finden sich durch Gerl-Falkovitz geistreich verbundene Zeugnisse, die eher ins Edith-Stein-Jahrbuch (Würzburg) gehört hätten, unter anderem ein Gedicht von Paul Celan (Benedicta) und eine Reflexion auf »Karmel und Holocaust« des jüdisch-stämmigen Ordensmannes Paulus Gordan. Als Standardwerk zu Leben und Werk Edith Steins wird Gerl-Falkovitz' Monographie wärmstens empfohlen.

*Beate Beckmann-Zöller*

JOHN CONNELLY: Juden – vom Feind zum Bruder. Wie die Katholische Kirche zu einer neuen Einstellung zu den Juden gelangte. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2016. 310 S. ISBN 978-3-506-78090-4. Geb. € 39,90.

Es gehört zu den Binsenwahrheiten des jüdisch-katholischen Dialogs, dass das Zweite Vatikanische Konzil mit seiner Erklärung »*Nostra Aetate*« vom 28. Oktober 1965 ein neues Kapitel im Verhältnis dieser beiden Buchreligionen aufgeschlagen hat. Statt katholischem Antijudaismus, dem kollektiven Vorwurf des Gottesmordes, Ritualmordlegenden und der Botschaft vom Ende des Bundes zwischen Gott und Israel wird jetzt die geistli-

che Verbindung des »Volkes des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams« hervorgehoben. »Die Juden ... sind nach dem Zeugnis des Apostels immer noch von Gott geliebt ... unwiderruflich.« Man dürfe daher nicht länger »die Juden als von Gott verworfen oder verflucht darstellen« (NA Nr. 4). Nicht selten wird diese Wende des Zweiten Vatikanums auf einen schmerzlichen Lernprozess der katholischen Kirche im Gefolge der Shoa, der Ermordung von sechs Millionen Juden und dem »Schweigen« Pius' XII. zum Holocaust, zurückgeführt.

Hier setzt die These von John Connelly von der Universität Berkeley, Kalifornien, an. Er ist von der Macht theologischer Argumente zutiefst überzeugt: die Kehrtwende von 1965 – so schreibt er – »erwuchs allmählich aus einem Kampf der Theologen, der sich von den 1930er bis in die 1960er Jahre hinzog« (S. 14). Deshalb ist der Untertitel der deutschen Ausgabe auch unpräzise, weil hier eine lange Geschichte des Ringens um das rechte Verhältnis von Juden und Katholiken, die dann weit in die Frühe Neuzeit hineinreichen müsste, insinuiert wird. Der Untertitel der englischen Originalausgabe ist hier präziser: »The Revolution in Catholic Teaching on the Jews 1933–1965.« Und – das ist der zweite Teil von Connellys These – alle theologischen Protagonisten eines neuen, positiven katholischen Judenbildes waren Konvertiten. Allen voran Johannes M. Oesterreicher, der 1924 vom Judentum zum Katholizismus konvertierte (einer seiner wichtigsten Mitstreiter war der vom Protestantismus zum Katholizismus konvertierte Historiker Karl Thieme). Dazu kamen Pater Paul Demain, Geza Vermes, René Bloch, Gregory Baum und Bruno Hussar.

Ausgehend von einem dominierenden katholischen Rassismus und Antijudaismus in der Zwischenkriegszeit versucht das Buch in immer neuen Anläufen, »die Gedankenhorizonte« (S. 13) Oesterreichers und seiner Mitstreiter, die das gängige negative Judenbild nach und nach theologisch aufbrachen, zu rekonstruieren. Dabei sind Connelly's Denkbewegungen oft johanneisch-kreisend, was sein Werk nicht unbedingt zu einer leichten Lektüre macht. Die »Solidarität« der jüdischen Konvertiten zu ihren Herkunftsfamilien (S. 255) macht der Verfasser als eine Haupttriebfeder ihres theologischen Denkens aus. »Der Holocaust hat aber die neue Interpretation nicht zwingend notwendig gemacht: Ohne die Solidarität und das Engagement einer Handvoll Konvertiten hätte die Kirche nicht zu einer neuen Sprache gefunden« (S. 257).

Es ist das Verdienst Connellys, auf diesen unterbelichteten Aspekt der »Revolution der katholischen Lehre über die Juden«, wie sie 1965 stattfand, hingewiesen zu haben. Die Rolle Oesterreichers für die Entstehung von *Nostra Aetate* ist indes lange bekannt (vgl. dazu nur seine ausführliche kommentierende Einleitung zur Erklärung in den Ergänzungsbänden der 2. Auflage des LThK: Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil III, Darmstadt 2014, S. 406–477). Noch so gute theologische Argumente brauchen jedoch den Kairos und den kirchenpolitischen Willen der Verantwortlichen, um Wirkung entfalten zu können, wie jeder kurze Blick in die katholische Kirchen- und Theologiegeschichte lehrt. Und wenn theologische Konvertiten wie Oesterreicher schon so wichtig sind, warum verzichtet der Verfasser dann auf jegliche biographische Angaben seiner Hauptprotagonisten? Wären hier einige Seiten wirklich zu viel verlangt gewesen? Aber Connelly gönnt Johannes Oesterreicher nicht einmal Lebensdaten in Klammern. Ich hätte auch gern mehr über Gregory Baum und Bruno Hussar erfahren, die mit Oesterreicher an der Erklärung *Nostra Aetate* mitarbeiteten. Auch welche Passagen genau auf wen zurückgehen, hätte man gerne gewusst. Aber prosopographische Recherchen und textgenetische Arbeit sind aufwändig und manchen Autoren reichen halt »Gedankenhorizonte«, um ein Buch zu schreiben. Um der Bedeutung der Sache willen: Schade.

Hubert Wolf