

Theologische Fragen und Perspektiven im christlich-jüdischen Dialog

Kurt Kardinal Koch, Präsident der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden, Vorlesung vom 30. Oktober 2011 an der Seton Hall University in South Orange, NJ.

Kardinal Kurt Koch, der von Papst Benedikt XVI. am 1. Juli 2010 zum Nachfolger von Kardinal Walter Kasper als Präsident der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden ernannt worden war, sprach beim zehnten Jahrestreffen des Rats der Zentren für Jüdisch-Christliche Beziehungen über die theologischen Fragen und Perspektiven im christlich-jüdischen Dialog. Seine Ansprache war zugleich die 18. Vorlesung zur Ehrung von Msgr. Johannes M. Oesterreicher an der Seton Hall University in South Orange, NJ. Dank der Vermittlung von P. Norbert Hofmann, Sekretär der Vatikanischen Kommission, kann der deutsche Text der Englisch gehaltenen Vorlesung hier dokumentiert werden.

1. Eine komplexe Geschichte zwischen Christen und Juden

Die Geschichte der Beziehungen zwischen Christen und Juden stellt sich als eine sehr komplexe Geschichte dar, die sich zwischen Nähe und Distanz, zwischen Geschwisterlichkeit und Fremdheit, zwischen Liebe und Hass bewegt. Als komplex ist diese Geschichte dabei von allem Anfang an zu bezeichnen. Auf der einen Seite ist Jesus ohne das Judentum nicht zu verstehen, hat die frühe christliche Gemeinde selbstverständlich an der jüdischen Liturgie im Tempel teilgenommen und ist auch Paulus auf seinen verschiedenen Missionsreisen jeweils zuerst immer in die Synagogen gegangen, bevor er sich mit seiner Verkündigung des Evangeliums an die Heiden gewandt hat. Auf der anderen Seite bildete das Schisma zwischen Synagoge und Kirche die erste Spaltung in der Kirchengeschichte, die der katholische Theologe Erich Przywara als „Ur-Riss“ bezeichnet hat, aus dem er die später stets fortschreitende Unganzheit der Catholica abgeleitet hat.¹ Auch wenn die heutige Forschung zur Annahme tendiert, dass sich der Prozess der Entfremdung und Abgrenzung zwischen Judentum und Christentum über einen längeren als bisher angenommenen Zeitraum hingezogen hat und wohl erst nach der Zerstörung des Zweiten Tempels im Jahr 70 n. Chr. im zweiten Jahrhundert allmählich Gestalt angenommen hat², so ist damit nicht in Frage gestellt, dass dieser Prozess von den Anfängen der jüdisch-christlichen Beziehungen angelegt und das Verhältnis zwischen Juden und Christen bereits früh von Konflikten geprägt gewesen ist, die Kardinal Joseph

¹ „Riss zwischen Ostkirche und Westkirche, Riss zwischen römischer Kirche und reformatorischem Pluriversum (der unzähligen Kirchen und Sekten) gehören in den Ur-Riss zwischen Judentum (der nicht-christlichen Juden) und Christentum (der ‚Heiden‘ in der Sprache der Paulusbrieve):“ So E. Przywara, Römische Katholizität – All-christliche Ökumenizität, in: J. B. Metz u. a. (Hg.), Gott in Welt. Festgabe für K. Rahner, Freiburg i. Br. 1964, 524-528, zit. 526.

Ratzinger mit den Worten umschrieben hat: „Die Kirche wurde von ihrer Mutter als entartete Tochter betrachtet, während die Christen die Mutter als blind und verstockt betrachteten.“³ Während dieses Bild noch daran erinnert, dass die Konflikte zwischen Juden und Christen Familienstreitigkeiten ähnlich gewesen sind, so haben sich, als das Bewusstsein, zu derselben Familie Gottes zu gehören, weitgehend verloren gegangen ist, die Beziehungen zwischen Juden und Christen zunehmend verschlechtert. Sie sind deshalb in der Geschichte grossen Belastungen und Feindschaften ausgesetzt gewesen, so dass es in leider zu vielen Fällen zu antijüdischen Entgleisungen gekommen ist, die auch mit Gewaltausbrüchen und Pogromen gegenüber den Juden verbunden gewesen sind.

Die Judenfeindschaft hat in der europäischen Geschichte in dem von den Nationalsozialisten mit industrieller Perfektion geplanten und durchgeführten Massenmord an den europäischen Juden ihren nicht mehr unterbietbaren Tiefpunkt gefunden. Die Schoah kann und darf allerdings nicht dem Christentum als solchem zugerechnet werden; sie ist vielmehr von einer gottlosen, antichristlichen und neuheidnischen Ideologie geleitet und durchgeführt worden. Spätestens die Goebbels-Tagebücher haben die Tatsache ans Licht gebracht, dass Hitler das Christentum genauso gehasst hat wie das Judentum und dass er vor allem im Katholizismus gleichsam das Trojanische Pferd des Judentums im Christentum gesehen hat.⁴ Wenn somit die Schoah als der grauenhafte Tiefpunkt einer heidnischen Weltanschauung beurteilt werden muss, die nicht nur das Judentum, sondern auch das jüdische Erbe im Christentum vernichten wollte, kann man auch verstehen, dass Papst Benedikt XVI. bei seinem Besuch des Vernichtungslagers Auschwitz-Birkenau auf diesen Unheilszusammenhang zu sprechen kommen wollte: „Mit dem Zerstören Israels, mit der Schoah, sollte im Letzten auch die Wurzel ausgerissen werden, auf der der christliche Glaube beruht, und endgültig durch den neuen, selbstgemachten Glauben an die Herrschaft des Menschen, des Starken, ersetzt werden.“⁵ In diesen Worten des Papstes darf man nicht, wie dies oft geschehen ist, ein Ausweichen vor der Schuldverstrickung der Christen sehen, sondern muss vielmehr seine Überzeugung wahrnehmen, dass das Christentum zutiefst im Judentum verwurzelt ist und das Christentum ohne diese jüdischen Lebenswurzeln nicht existieren könnte.⁶

Auch wenn der primitive rassistische Antisemitismus der Nazi-Ideologie, der sich freilich bereits im 19. Jahrhundert entwickelt hat, mit dem Christentum nichts gemein hat, haben wir Christen dennoch allen Grund, unsere Mitschuld an diesen grauenhaften Entwicklungen zu bedenken und vor allem zu bekennen, dass der christliche Widerstand gegen die grenzenlos inhumane Brutalität des ideologisch und rassistisch begründeten Nationalsozialismus nicht jenes Ausmass und jene Klarheit an den Tag

² J. T. Pawlikowski, Definiert sich katholisches Selbstverständnis gegen die Juden? Papst Benedikt XVI. und die Frage der Judenmission: Dialog Nr. 80 (Juli 2010) 4-26, bes. 19-21.

³ J. Kardinal Ratzinger, Das Erbe Abrahams, in: Ders., Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio, Augsburg 2002, 235-238, zit. 237.

⁴ „Der Führer ist tief religiös, aber ganz antichristlich. Er sehe im Christentum ein Verfallssymptom, eine Abzweigung der jüdischen Rasse, eine Absurdität, der er allmählich auf allen Gebieten das Wasser abgraben werde. Er hasst das Christentum, das den freien, hellen antiken Tempel in einen düsteren Dom, mit einem schmerzverzerrten, gekreuzigten Christus verwandelt habe.“ Vgl. H. G. Hockerts, Die Goebbels-Tagebücher 1932-1941. Vgl. auch V. Conzemius, Zwischen Anpassung und Widerstand. Die Christen und der Nationalsozialismus: Communio. Internationale katholische Zeitschrift 23 (1994) 483-502.

⁵ Benedetto XVI, „Dovevo venire“. Auschwitz-Birkenau: La visita al campo di concentramento il 28 maggio 2006, in: Insegnamenti di Benedetto XVI II, 1 2006, Città del Vaticano 2007, 724-729.

⁶ Vgl. C. Sedmak, Europa und eine Ethik des Gedächtnisses: Papst Benedikt und der Holocaust, in: Ders. / St. O. Horn (Hrsg.), Die Seele Europas. Papst Benedikt XVI. und die europäische Identität, Regensburg 2011, 155-183.

gelegt hat, die man mit Recht hätte erwarten müssen. Der Widerstand der Christen dürfte dabei auch deshalb zu schwach gewesen sein, weil ein über Jahrhunderte hin wirksamer christlich-theologischer Antijudaismus eine weit verbreitete antisemitische Apathie gegen die Juden begünstigt hat und weil sich ein altes antijüdisches Erbe in die Seelenfurchen von nicht wenigen Christen eingegraben hat⁷. Mit Beschämung müssen wir Christen auch zur Kenntnis nehmen, dass Hitler mit seiner gemeinsamen Ablehnung von Judentum und Christentum das wahre Wesen des Christentums und seine innere Verwandtschaft mit dem Judentum besser erfasst hat als nicht wenige Christen selbst. Denn diese gemeinsame nationalsozialistische Anfeindung hätte bei uns Christen viel mehr leidempfindliche Compassion wecken müssen, als sie de facto wirksam geworden ist.

Wir Christen müssen deshalb ehrlich bedauern, dass erst das beispiellose Verbrechen der Schoah ein wirkliches Umdenken bewirken konnte. Diesbezüglich hat das vierte Kapitel der Erklärung „Nostra aetate“ des Zweiten Vatikanischen Konzils, mit deren Vorbereitung der deutsche Kardinal Augustin Bea beauftragt gewesen ist und die nach kontroversen Diskussionen während der letzten Sitzungsperiode des Konzils von Papst Paul VI. im Jahre 1965 promulgiert worden ist⁸, einen grundlegenden Neubeginn im Verhältnis zwischen Juden und Christen ermöglicht. Mit dieser Erklärung hat das Zweite Vatikanische Konzil nicht nur alle Hassausbrüche und Verfolgungen, Beleidigungen und Manifestationen von Gewalt beklagt und verurteilt, die von so genannt christlicher Seite gegen das jüdische Volk gerichtet gewesen sind. Das Konzil hat vielmehr auch in positiver Hinsicht das gemeinsame Erbe von Juden und Christen bestätigt und auf die jüdischen Wurzeln des Christentums hingewiesen. Schliesslich hat das Konzil den dringenden Wunsch geäußert, dass die gegenseitige Kenntnis und die daraus folgende gegenseitige Achtung von Juden und Christen gefördert werden muss.

Diese dreifache in „Nostra aetate“ enthaltene Dienstanweisung ist von den Päpsten in der Zeit nach dem Konzil vielfach bestätigt und vertieft worden, nicht zuletzt bei den Besuchen der grossen Synagoge in Rom durch Papst Johannes Paul II. am 13. April 1986 und durch Papst Benedikt XVI. am 17. Januar 2010. Die epochale Weichenstellung im Verhältnis zwischen Juden und Christen, die das Konzil eingeleitet hat, ist freilich immer wieder neuen Bewährungsproben ausgesetzt. Auf der einen Seite scheint die Geissel des Antisemitismus auch in der heutigen Zeit unausrottbar zu sein; und auch in der christlichen Theologie feiert der uralte Markionismus und Antijudaismus immer wieder neu Urständ, und zwar nicht nur auf der traditionalistischen, sondern auch auf der liberalen Seite, wenn beispielsweise der Konflikt Jesu mit dem damaligen Judentum in der Tora begründet gesehen und diese als gleichsam sklavisches Befolgen von äusseren Observanzen missdeutet wird, von der Jesus befreit habe. Angesichts solcher Entwicklungen ist die Kirche in die Pflicht genommen, Antisemitismus und theologischen Markionismus als Verrat am eigenen christlichen Glauben zu denunzieren und in Erinnerung zu rufen, dass die geistige Verwandtschaft zwischen Juden und Christen in der Heiligen Schrift ihr solides und ewiges Fundament hat. Auf der anderen Seite muss der Forderung des Zweiten Vatikanischen Konzils, die gegenseitige Kenntnis und Achtung von Juden und Christen zu fördern, weiterhin Nachachtung verschafft werden. Sie ist die unabdingbare Voraussetzung nicht nur dafür, dass es nicht wieder zu gefährlichen Entfremdungen zwischen Christen und Juden kommen kann,

⁷ Vgl. *Judaïsme, anti-judaïsme et christianisme. Colloque de l'Université de Fribourg, Saint-Maurice 2000.*

⁸ Vgl. A. Kardinal Bea, *Die Kirche und das jüdische Volk* (Freiburg i. Br. 1966), bes. 21-25: Hinweise zur Geschichte und Entwicklung des Konzilsdokuments.

sondern auch dafür, dass die gewonnene Einsicht in die jüdischen Wurzeln des Christentums nicht wieder in Vergessenheit geraten darf.

2. Einheit und Unterschied zwischen Judentum und Christentum

Diese Aufgabe erweist sich zumal in der heutigen geistesgeschichtlichen Situation als vordringlich, in der wir in Europa wie in den Vereinigten Staaten in zunehmend multireligiösen Gesellschaften leben, in denen heute auch dem Christen andere Religionen nicht mehr als fremdartige Phänomene erscheinen, sondern ihm als Realitäten entgegen kommen, denen er im Alltag begegnet, zumal sie im alltäglichen Umgang mit Bekennern anderer Religionen ein persönliches und konkretes Gesicht erhalten haben. Diese multireligiös gewordenen Gesellschaften stellen für die jüdisch-christliche Begegnung sowohl eine Chance als auch eine Gefahr dar. Sie sind eine Chance, insofern der heutige Christ ein offenes Ohr für die Welt der Religionen hat und dementsprechend eine grosse Bereitschaft für den interreligiösen Dialog an den Tag legt. Die Gefahr aber besteht darin, dass das Verhältnis von Judentum und Christentum und von Synagoge und Kirche im interreligiösen Dialog heute verortet und zugleich als eine blosse Variante des interreligiösen Gesprächs nivelliert wird, so dass seine unverwechselbare Eigenart nicht mehr zum Tragen kommt. Dass es sich aber bei der jüdisch-christlichen Begegnung um eine unverwechselbar eigene Beziehung handelt⁹, hat Papst Johannes Paul II. mit den eindringlichen und eindrücklichen Worten zum Ausdruck gebracht: „Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas ‚Äußerliches‘, sondern gehört in gewisser Weise zum ‚Inneren‘ unserer Religion. Zu ihr haben wir somit Beziehungen wie zu keiner anderen Religion. Ihr seid unsere bevorzugten Brüder und, so könnte man gewissermassen sagen, unsere älteren Brüder.“¹⁰ Nimmt man diese Selbsteinschätzung beim Wort, ist es unabdingbar, sich jenen theologischen Fragen zu stellen, die im jüdisch-christlichen Dialog im Vordergrund stehen und in gegenseitiger Wertschätzung angegangen werden müssen, zumal damit auch sehr unterschiedliche Glaubensüberzeugungen thematisiert werden müssen, die für die beiden Glaubensgemeinschaften jeweils konstitutiv sind.

a) Neues Testament als Erfüllung, nicht als Substitution des Alten

Einheit und Unterschied zwischen Judentum und Christentum treten an erster Stelle an den Tag mit den Zeugnissen der Offenbarung Gottes. Mit der Existenz des Alten Testaments als eines wesentlichen Teils der einen christlichen Bibel gibt es eine tief verwurzelte Zusammengehörigkeit und innere Verwandtschaft von Judentum und Christentum. Denn die Wurzel des Christentums liegt im Alten Testament, und das Christentum nährt sich stets aus dieser alttestamentlichen Wurzel. Mit der Existenz des Neuen Testaments hat sich freilich bereits früh die Frage gestellt, wie sich beide Testamente zueinander verhalten, ob beispielsweise die neutestamentlichen Schriften nicht alles Ältere überholt und ausser Kraft gesetzt haben. Diese Position hat im Zweiten Jahrhundert Markion vertreten, dass nämlich das Neue Testament das alttestamentliche Buch der Verheissungen zu etwas Veraltetem gemacht habe, das im Glanz des Neuen vergangen sei, genauso wie man das Licht des Mondes nicht mehr braucht, sobald die Sonne aufgegangen ist. Diese schroffe Entgegensetzung zwischen der hebräischen und christlichen Bibel ist glücklicherweise nie offizielle Lehre der

⁹ Vgl. K. Koch, Begegnung mit den Juden und der jüdischen Religion: Ein Auftrag der ökumenischen Christen, in: Ders., Zeit-Zeichen. Kleine Beiträge zur heutigen Glaubenssituation, Freiburg/Schweiz 1998, 137-153.

¹⁰ Giovanni Paolo II, Ringraziamo il Signore per la ritrovata fratellanza e per la profonda intesa tra la Chiesa e l'Ebraismo. Allocuzione nella Sinagoga durante l'incontro con la Comunità Ebraica della Città di Roma il 13 aprile 1986, in: Insegnamenti di Giovanni Paolo II IX, 1 1986, Città del Vaticano 1986, 1024-1031, zit. 1027.

christlichen Kirche geworden. Indem sie Markion im Jahre 144 aus der christlichen Gemeinde ausgeschlossen hat, hat sie vielmehr sein Konzept einer rein „christlichen“ und von allen alttestamentlichen Elementen purgierten Bibel abgelehnt, ihren Glauben an den einen und einzigen Gott, der der Urheber der beiden Testamente ist, bezeugt und damit an der Einheit der beiden Testamente, an der *concordia testamentorum*, festgehalten.

Dies ist freilich nur die eine Seite des Verhältnisses zwischen den beiden Testamenten. Dass das Juden und Christen gemeinsame Erbe des Alten Testaments nicht nur eine fundamentale Basis einer geistlichen Verwandtschaft bildet, sondern dass damit auch eine elementare Spannung in die Beziehung zwischen beiden Glaubensgemeinschaften hinein getragen ist, zeigt sich darin, dass die Christen das Alte Testament im Licht des Neuen Testaments lesen, und zwar in der Überzeugung, die Augustinus in der einprägsamen Formel ausgesprochen hat: „Das Neue Testament liegt im Alten verborgen, und das Alte ist im Neuen offenbar.“¹¹ In derselben Sinnrichtung hat sich auch Papst Gregor der Grosse ausgesprochen, wenn er das Alte Testament als „Vorausschau des Neuen Testaments“ und dieses als „den besten Kommentar zum Alten Testament“ bezeichnet hat¹².

Mit dieser christologischen Exegese des Alten Testaments kann leicht der Eindruck entstehen, dass Christen das Neue Testament nicht nur als Erfüllung des im Alten Testament Verheissenen betrachten, sondern zugleich als dessen Substitution. Dass dieser Eindruck jedoch nur begrenzt richtig sein kann, ergibt sich bereits von der Tatsache her, dass sich auch das Judentum nach der Katastrophe der Zerstörung des Zweiten Tempels im Jahre 70 zu einer neuen Lektüre des Alten Testaments gezwungen gesehen hat. Da nämlich die an den Tempel gebundenen Sadduzäer diese Katastrophe nicht überlebt haben, haben die Pharisäer ihre besondere Weise entwickelt, in der Zeit ohne Tempel das Alte Testament zu lesen und zu deuten. Papst Benedikt XVI. hat in seinem Jesusbuch daraus mit Recht geschlossen, dass es in der Folge „zwei Antworten auf diese Situation“ gibt, genauerhin „zwei Weisen, das Alte Testament nach 70 neu zu lesen“¹³, nämlich die christologische Exegese der Christen und die rabbinische Exegese jener Gestalt des Judentums, das nach der Zerstörung des Tempels entstanden ist. Da es sich bei beiden Weisen um eine je neue Interpretation des Alten Testaments handelt, muss die entscheidende neue Frage lauten, wie sich diese beiden Weisen genauerhin zueinander verhalten. Da sich aber die christliche Kirche und das nachbiblische, rabbinische und talmudische Judentum, das erst nach der Zerstörung des Tempels entstanden ist, parallel ausgebildet haben, lässt sich diese Frage vom Neuen Testament allein her nicht beantworten und soll hier auch nicht weiter verfolgt, wohl aber jene Konsequenz erwähnt werden, die Papst Benedikt XVI. daraus gezogen hat: „Wir erkennen es nach Jahrhunderten des Gegeneinanders als unsere Aufgabe, dass diese beiden Weisen der neuen Lektüre der biblischen Schriften – die christliche und die jüdische – miteinander in Dialog treten müssen, um Gottes Willen und Wort recht zu verstehen.“¹⁴ Papst Benedikt hat damit ein Ergebnis wieder aufgegriffen, das die Päpstliche Bibelkommission in ihrem Dokument „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“ im Jahre 2001 dahingehend formuliert hat¹⁵, dass die Christen zugeben können und

¹¹ Augustinus, *Quaestiones in Heptateuchum* 2, 73.

¹² Gregor der Große, *Homiliae in Ezechielem* I, VI, 15.

¹³ J. Ratzinger/Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg i. Br. 2011, 49.

¹⁴ Ebda. 49.

¹⁵ In deutscher Sprache veröffentlicht als Nr. 152 der vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen „Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls“, Bonn 2001, Nr. 22.

müssen; „dass die jüdische Lesung der Bibel eine mögliche Leseweise darstellt, die sich organisch aus der jüdischen Heiligen Schrift der Zeit des Zweiten Tempels ergibt“, und zwar in „Analogie zur christlichen Leseweise, die sich parallel entwickelte“, um daraus den Schluss zu ziehen: „Jeder dieser beiden Leseweisen bleibt der jeweiligen Glaubenssicht treu, deren Frucht und Ausdruck sie ist. So ist die eine nicht auf die andere rückführbar.“

b) Alter und Neuer Bund in der einen Bundesgeschichte Gottes

Da in der Sicht von Papst Benedikt die beiden Leseweisen dem Ziel dienen, „Gottes Willen und Wort recht zu verstehen“, wird sichtbar, wie sehr ihm die Einwurzelung des christlichen Glaubens im Judentum vor und in der Zeitenwende ein wichtiges Anliegen ist, das den jüdisch-christlichen Dialog in die Zukunft zu führen vermag.¹⁶ Denn auf diesem Fundament kann die Erkenntnis reifen, dass unter dem Aspekt des jeweils Neuen Judentum und Christentum seit der Zeitenwende in einem neuen Beziehungsverhältnis zueinander stehen. Von daher stellt sich die weitere Frage, wie sich der Alte und der Neue Bund zueinander verhalten. Für den christlichen Glauben versteht es sich von selbst, dass es letztlich nur eine einzige Bundesgeschichte Gottes mit der Menschheit geben kann. Dies zeigt sich bereits daran, dass sich die Geschichte Gottes mit den Menschen in einer Reihe von verschiedenen Bündnissen verwirklicht: angefangen vom Bund mit Noach, dem mit Abraham über den Bund mit Mose, Joshua, Esra bis dahin, dass der Prophet Jeremia einen neuen Bund verheißt. Jeder von diesen Bündnissen nimmt dabei den vorherigen Bund in sich auf und legt ihn wieder in neuer Weise aus. Dies gilt auch für den Neuen Bund, der für uns Christen der endgültige Bund und damit auch die definitive Interpretation dessen ist, was von den Propheten des Alten Bundes verheissen worden ist, oder, wie Paulus sich ausdrückt, das „Ja“ und das „Amen“ zu „allem, was Gott verheissen hat“ (2 Kor 1, 20). Der Neue Bund ist deshalb weder die Aufhebung oder Abschaffung noch die Ersetzung des Alten Bundes, wie Kardinal Walter Kasper mit Recht betont: „Der Neue Bund ist für Christen nicht die Substitution, sondern die Erfüllung des Alten Bundes. Beide stehen zueinander in einem Verhältnis der Verheissung oder Antizipation und Erfüllung.“¹⁷ Wenn nämlich die christliche Kirche die Erfüllung des Planes Gottes in und mit Israel ist, wenn sie aus Juden und Heiden besteht und wenn sie ohne Juden nicht ganz, sondern „defekt“ wäre, muss damit jegliches Substitutionsdenken ausgeschlossen werden.¹⁸

Für den jüdisch-christlichen Dialog erweist sich in erster Linie der Bund Gottes mit Abraham als konstitutiv, der nicht nur der Vater des Volkes Israel, sondern auch der Vater des Glaubens der Christen ist. In dieser Bündnisgemeinschaft muss es für uns Christen evident sein, dass der Bund, den Gott mit Israel geschlossen hat, aufgrund der unbeirrbaren Treue Gottes zu seinem Volk nie aufgekündigt worden ist, sondern gültig bleibt, und dass folglich der von uns Christen geglaubte Neue Bund nur als überbietende Bestätigung und Erfüllung des Alten Bundes verstanden werden kann. Wir Christen sind von daher auch überzeugt, dass durch den Neuen Bund der Abrahamsbund jene Universalität für alle Völker erhalten hat, die in ihm freilich ursprünglich bereits intendiert gewesen ist. Dieser Rückbezug zum Abrahamsbund ist für den christlichen Glauben so sehr konstitutiv, dass die

¹⁶ Vgl. J. Wohlmuth, Die Sicht auf das Judentum im zweiten Band des Jesusbuches; in: H. Häring (Hg.), Der Jesus des Papstes. Passion, Tod und Auferstehung im Disput, Münster 2011, 179-193.

¹⁷ W. Cardinal Kasper, Foreword, in: Ph. A. Cunningham/J. Sievers/M. C. Boys/H. H. Henrix/J. Svartvik (Ed.), Christ Jesus and the Jewish People Today. New Explorations of Theological Interrelationships, Grand Rapids/Michigan 2011, X-XVIII, cit. XIV: „The New Covenant for Christians is not the replacement (substitution), but the fulfilment of the Old Covenant. Both stand with each other in a relationship of promise or anticipation and fulfilment.“

christliche Kirche ohne Israel in der Gefahr stünde, ihre heilsgeschichtliche Verortung zu verlieren und zu einer letztlich unhistorischen Gnosis zu entarten. Umgekehrt könnten Juden im Blick auf den Abrahambund zur Einsicht kommen, dass Israel ohne die Kirche in der Gefahr stehen würde, zu partikularistisch zu verbleiben und die durch das Christentum für alle Völker eröffnete Universalität seiner Gotteserfahrung nicht wahrzunehmen. In diesem grundlegenden Sinn bleiben Israel und Kirche bundesgemäss miteinander verbunden und aufeinander angewiesen.

Dass es nur eine Bundesgeschichte Gottes mit seiner Menschheit geben kann und dass folglich Israel das von Gott auserwählte und geliebte Volk des Bundes ist, der niemals widerrufen und aufgekündigt worden ist: diese Überzeugung steht auch hinter dem leidenschaftlichen Ringen des Apostels Paulus mit der doppelten Tatsache, dass auf der einen Seite der Alte Bund von Gott her weiterhin in Kraft ist, dass aber Israel den Neuen Bund nicht in sich aufgenommen hat. Um beiden Tatsachen gerecht zu werden, hat Paulus das ausdrucksstarke Bild von der Wurzel Israels, in die die wilden Zweige der Heiden eingepropft worden sind, geprägt (vgl. Röm 11, 16-20).¹⁹ Dieses Bild stellt für Paulus den entscheidenden Schlüssel dar, um das Verhältnis zwischen Israel und Kirche im Licht des Glaubens zu denken: „Nichts als einziger Ölbaum. Gottes ganze Geschichte mit den Menschen ist wie ein Ölbaum, mit heiliger Wurzel und herausgeschnittenen und eingepropften, auf diesem Weg künstlich veredelten Zweigen... Alles Handeln Gottes ist wie ein Handeln an diesem Baum.“²⁰ Mit diesem Bild bringt Paulus im Blick auf Einheit und Differenz zwischen Israel und Kirche genauerhin ein Doppeltes zum Ausdruck: Auf der einen Seite ist das Bild dahingehend ernst zu nehmen, dass die aufgepropften wilden Zweige nicht aus der Wurzel selbst erwachsen sind und nicht von ihr abstammen, sondern eine neue Wirklichkeit und damit ein neues Heilshandeln Gottes darstellen, so dass die christliche Kirche nicht einfach als ein Zweig oder eine Frucht Israels verstanden werden kann. Auf der anderen Seite ist das Bild aber auch dahingehend ernst zu nehmen, dass die Kirche nur lebensfähig ist, wenn sie ihre Nahrung und Kraft aus der Wurzel Israels bezieht und dass die aufgepropften Zweige welk oder gar absterben würden, wenn sie von der Wurzel Israels abgeschnitten werden.

c) Ein Volk Gottes, nicht zwei Völker Gottes

Ohne Bild gesprochen bedeutet dies, dass Israel und Kirche aufeinander bezogen und angewiesen sind, gerade weil zwischen beiden nicht nur Einheit, sondern auch Differenz besteht. Israel und Kirche sind und bleiben insofern miteinander verbunden, und zwar sowohl unvermischt als auch ungetrennt. In demselben Licht ist drittens auch das Verhältnis zwischen dem alttestamentlichen und neutestamentlichen Volk Gottes zu betrachten. Diese Beziehung bedarf deshalb einer sorgfältigen Vertiefung, weil auch heute noch starke Tendenzen vorhanden sind, den Terminus „Volk Gottes“ exklusiv nur für Israel oder nur für die Kirche zu verwenden.

Die zweite Sichtweise ist vor allem vom evangelischen Systematiker Paul Althaus vertreten worden, für den das geschichtliche Volk Israel nur der Vorbereitung auf das Kommen Christi und seiner Kirche gedient hat, seither aber als ein heilsgeschichtlicher Anachronismus betrachtet werden muss: „Israel als das geschichtliche Volk ist seit Christus, in dem sein heilsgeschichtlicher Beruf sich erfüllt hat, keine theologische, ‚heilsgeschichtliche‘ Größe mehr. Israel hat in der Kirche und für die Kirche keine

¹⁸ Vgl. J.-M. Cardinal Lustiger, Die Verheissung, Augsburg 2003.

¹⁹ Vgl. F. Mussner, Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus – Kirche, Freiburg i. Br. 1987.

²⁰ Vgl. K. Berger, Gottes einziger Ölbaum. Betrachtungen zum Römerbrief, Stuttgart 1990, 229.

Sonderstellung und keinen besonderen ‚Heilsberuf‘ mehr.“²¹ Diese Beerbungstheorie wird heute kaum mehr vertreten; ihr gegenüber ist heute aber in der katholischen Theologie die umgekehrte Tendenz festzustellen, den Begriff des Volkes Gottes für die christliche Kirche zu vermeiden und allein für Israel zu reservieren. In diesem Sinne betont etwa Herbert Vorgrimler, „dass es nur ein von Gott erwähltes Eigentumsvolk gibt, das der Juden und zwar nicht nur der gläubigen Juden, und dass die Anwendung von Volk Gottes auf die Kirche eine in jedem Fall interpretationsbedürftige Metapher ist“²².

Wie die Hinzufügung „nicht nur der gläubigen Juden“ anzeigt, verbirgt sich dahinter die weitere Tendenz, den Volk-Gottes-Gedanken nicht mehr strikt theologisch, sondern eher ethnologisch zu fassen, aus ihm jede exklusive Konnotation zu streichen, die Exklusivität durch Exemplarität zu ersetzen und das biblische Volk Gottes nicht als „Monopol“, sondern als „Modell“ zu verstehen, wie dies der katholische Missionstheologe Walbert Buhlmann dahingehend postuliert hat, dass die biblische Aussage über Israel als das auserwählte Volk Gottes bedeute, dass nicht nur Israel, sondern jedes Volk ein auserwähltes Volk Gottes sei.²³ Eine ähnliche Tendenz ist auch auf jüdischer Seite überall dort festzustellen, wo das Volk Gottes nicht mehr als theologische, sondern eher als ethnologische oder gar politische Größe verstanden und wo die heilsgeschichtliche Sicht des Judentums problematisiert und durch eine rein säkulare Sicht ersetzt wird. Den radikalsten Vorstoß in dieser Richtung hat der amerikanische Jude Richard L. Rubenstein unternommen, der nicht nur die Theologie des Bundes, sondern auch den jüdischen Erwählungsglauben verabschiedet, weil diese sich als die eigentlichen Ursachen für das grenzenlose Unglück herausgestellt hätten, das die Juden im Laufe der Geschichte erfahren mussten. Aus diesem Grund müsse das jüdische Volk seine heilsgeschichtliche Sicht endgültig hinter sich lassen und es dürfe nichts anderes mehr sein wollen als ein Volk wie alle anderen Völker. Denn die jüdische Existenz werde nicht durch eine „besondere Beziehung zu Gott“ gerechtfertigt, sondern allein durch „Israels natürliche historische Existenz als Volk“, so dass man die Gründung des Staates Israels als historische Ratifikation der endgültigen Verabschiedung der heilsgeschichtlichen Sicht Israels verstehen müsse.²⁴ Natürlich handelt es sich dabei um eine radikale Position, die man gleichsam als jüdische Variante der in den sechziger Jahren auch im Christentum wirksamen „Gott-ist-tot-Theologie“ verstehen kann²⁵, die den „Tod Gottes“ proklamiert hat, um der Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Welt Ausdruck zu geben. Diese radikale Sicht sei hier nur deshalb erwähnt, weil sie sich selbst als Konsequenz aus der Erfahrung des Holocaust verstanden wissen will.

Die kurz umschriebenen Strömungen haben zweifellos den Vorteil, dass sie jenes Dilemma prinzipiell vermeiden, das mit der Tatsache gegeben ist, dass sich sowohl Israel als auch die Kirche als Volk Gottes verstehen und deshalb zur Rechenschaft verpflichtet wissen, wie sie sich zueinander verhalten. Dass man nicht von zwei Völkern Gottes reden kann, dürfte aus den bisherigen Darlegungen deutlich geworden sein, weil damit bei der Spannung zwischen Einheit und Differenz im Verhältnis von Judentum und Christentum das Moment der Einheit aufgegeben würde. Vom einen Volk Gottes zu reden, erweist sich aber deshalb als schwierig, weil dieses einzige Volk Gottes in

²¹ P. Althaus, *Die letzten Dinge*, Gütersloh 1957, 313.

²² H. Vorgrimler, Art. Volk Gottes, in: Ders., *Neues Theologisches Wörterbuch*, Freiburg i. Br. 2000, 665.

²³ W. Buhlmann, *Wenn Gott zu allen Menschen geht. Für eine neue Erfahrung der Auserwählung*, Freiburg i. Br. 1981.

²⁴ R. L. Rubenstein, *After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism*, Indianapolis 1966, 84.

getrennten Gemeinschaften lebt. Es legt sich deshalb am ehesten nahe, im Blick auf Israel und die Kirche von dem einen Bundesvolk Gottes zu sprechen, das aber in einem gespaltenen Zustand in zwei Teilen lebt.²⁶

d) Ein Heilsweg, nicht verschiedene Heilzugänge

Wenn es nicht zwei verschiedene Bundesvölker geben kann, sondern nur ein Bundesvolk, da Gott den Bund mit seinem Volk Israel nie aufgekündigt hat, dann kann es auch nicht zwei verschiedene Wege oder Zugänge zum Heil Gottes geben. Diese Sicht hat zwar in den vergangenen Jahren in einer breiteren Öffentlichkeit immer mehr an Plausibilität gewonnen. Sie ist aber als in sich inkonsequent und inkonsistent zu beurteilen. Die Annahme, dass es zwei verschiedene Heilswege, den jüdischen Heilsweg ohne Christus und den Heilsweg für alle anderen Menschen, der über Jesus Christus führt, gebe, würde nicht nur die grundlegende Neuentdeckung des Zweiten Vatikanischen Konzils, dass Juden und Christen nicht zu zwei verschiedenen Völkern Gottes gehören, sondern in ihrer Verschiedenheit das eine Volk Gottes bilden, in Frage stellen; sie würde vielmehr auch die Fundamente des christlichen Glaubens gefährden. Denn das Bekenntnis zur universalen und deshalb auch exklusiven Heilsmittlerschaft Jesu Christi gehört genauso zum Kern des christlichen Glaubens wie das Bekenntnis zum einen Gott, dem Gott Israels, der durch die Offenbarung in Jesus Christus zum Gott aller Völker geworden ist, insofern in ihm die Verheissung in Erfüllung gegangen ist, „dass die Völker zum Gott Israels als dem einen Gott beten werden, dass der ‚Berg des Herrn‘ über die anderen Berge erhöht sein wird“²⁷. Die von der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum im Jahre 1974 veröffentlichten „Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung ‚Nostra aetate‘, Nr. 4“²⁸ haben deshalb festgehalten, dass Kirche und Judentum „nicht als zwei parallele Heilswege“ dargestellt werden können, dass die Kirche vielmehr „Christus als Erlöser vor allen Menschen bezeugen“ muss. Denn der christliche Glaube steht und fällt mit dem Bekenntnis, dass Gott alle Menschen zum Heil führen will, dass er diesen Weg in Jesus Christus als dem universalen Mittler des Heils geht und dass uns „kein anderer Name unter dem Himmel gegeben“ ist, „durch den wir gerettet werden sollen“ (Apg 4, 12).

Aus dem christlichen Bekenntnis, dass es nur einen Heilsweg geben kann, folgt aber in keiner Weise, dass die Juden von Gottes Heil ausgeschlossen wären, weil sie nicht an Jesus Christus als den Messias Israels und den Sohn Gottes glauben. Eine solche Behauptung hätte überhaupt keinen Anhalt an der heilsgeschichtlichen Schau des Paulus, der im Römerbrief nicht nur seine Überzeugung zum Ausdruck bringt, dass es in der Heilsgeschichte keinen Bruch geben kann, sondern das Heil von den Juden kommt, der vielmehr auch entschieden davon ausgeht, dass Gott während der „Zeit der Heiden“ Israel eine eigene Sendung anvertraut hat, die Kardinal Joseph Ratzinger unter Aufnahme der Sicht der Kirchenväter so umschrieben hat: „Sie (sc. die Juden) müssen als die ersten Eigentümer der Heiligen Schrift uns gegenüber bleiben, um gerade so ein Zeugnis vor der Welt aufzurichten.“²⁹ Von daher versteht es sich von selbst, dass Paulus im Römerbrief die sich selbst gestellte Frage, ob Gott denn sein eigenes Volk verstoßen habe, entschieden verneint und ebenso dezidiert festhält:

²⁵ Vgl. Th. J. J. Altizer und W. Hamilton, *Radical Theology and the Death of God*, New York 1966.

²⁶ Vgl. T. Czopf, *Volk oder Völker Gottes? Ist der Volk-Gottes-Begriff geeignet für die Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum*. Unveröffentlichtes Manuskript.

²⁷ J. Kardinal Ratzinger, *Der Dialog der Religionen und das Jüdisch-Christliche Verhältnis*, in: Ders., *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*, Hagen 1998, 93-121, zit. 110.

²⁸ In französischer Sprache veröffentlicht in: *AAS* 67 (1975) 73-79.

„Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“ (Röm 11, 29). Dass die Juden Anteil an Gottes Heil haben, steht theologisch außer Frage; wie dies aber ohne explizites Christusbekenntnis möglich sein kann, ist und bleibt ein abgrundtiefes Geheimnis Gottes. Es ist deshalb kein Zufall, dass Paulus seine heilsgeschichtlichen Reflexionen in Römer 9-11 über die endgültige Rettung Israels auf dem Hintergrund des Christumysteriums in eine geheimnisvolle Doxologie münden lässt: „O Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unergründlich sind seine Entscheidungen, wie unerforschlich seine Wege!“ (Röm 9, 33) Es ist ebenso wenig ein Zufall, dass Papst Benedikt XVI. im zweiten Teil seines Buches über Jesus von Nazaret auf das uns bedrängende Problem Bernhard von Clairvaux sprechen lässt, dass für die Juden „ein bestimmter Zeitpunkt festgelegt“ ist, „dem man nicht vorgreifen kann“³⁰.

Im Mittelpunkt des jüdisch-christlichen Gesprächs muss deshalb weiterhin die theologisch höchst komplexe Frage stehen, wie der christliche Glaube an die universale Heilsbedeutung Jesu Christi mit der ebenso klaren Glaubensaussage vom nie aufgekündigten Bund Gottes mit Israel kohärent zusammengedacht werden kann.³¹ Von dieser Komplexität legt auch die Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte für die Juden in der außerordentlichen Form des römischen Ritus Zeugnis ab, die im Februar 2008 veröffentlicht worden ist und die Papst Benedikt XVI. deshalb vorgenommen hat, weil die bisherige Formulierung „für die Juden wirklich verletzend war und zudem die große innere Einheit zwischen Altem und Neuem Testament nicht positiv ausgedrückt hat“. Der Papst hat deshalb die Fürbitte auf der einen Seite in dem Sinne abgeändert, „dass darin unser Glaube enthalten ist, dass Christus der Heiland für *alle* ist. Dass es nicht zwei Heilswege gibt, dass also Christus auch der Retter der Juden, nicht bloß der Heiden ist“. Auf der anderen Seite hat der Papst die Fürbitte aber auch dahingehend abgeändert, „dass nun nicht unmittelbar für die Bekehrung der Juden im missionarischen Sinn gebetet wird, sondern dass der Herr die geschichtliche Stunde herbeiführen möge, in der wir alle miteinander vereint sein werden“³².

e) Die heikle Frage der so genannten Judenmission

Wiewohl die neue Karfreitagsfürbitte in der Form einer Bitte an Gott die Universalität des Heils in Jesus Christus, und zwar im eschatologischen Horizont („indem die Heidenvölker in Deine Kirche eintreten“) bekennt, ist sie von jüdischer, freilich auch von christlicher Seite, heftig kritisiert und zumeist als Aufruf zu einer expliziten Judenmission missverstanden worden.³³ Es versteht sich leicht, dass es sich beim Stichwort der so genannten „Judenmission“ für die Juden um eine sehr heikle und sensible Frage handelt, weil sie in ihren Augen die Existenz Israels selbst betrifft. Diese Frage erweist sich freilich auf der anderen Seite auch für uns Christen als heikel, weil für uns die universale Heilsbedeutung Jesu Christi und folglich auch die universale Sendung der Kirche von grundlegender Bedeutung sind, zumal sich auch Paulus auf seinen Missionsreisen zuerst immer zu den Juden in die Synagogen begeben hat und sich erst, nachdem er von jüdischer Seite auf Widerstand gestoßen ist,

²⁹ J. Kardinal Ratzinger, Der Dialog der Religionen und das Jüdisch-Christliche Verhältnis, in: Ders., Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund, Hagen 1998, 93-121, zit. 110-111.

³⁰ J. Ratzinger – Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg i. Br. 2011, 60.

³¹ Vgl. die differenzierte Studie von Th. Söding, Erwählung – Verstockung – Errettung. Zur Dialektik der paulinischen Israeltheologie in Röm 9-11: *Communio*. Internationale katholische Zeitschrift 39 (2010) 382-417.

³² Benedikt XVI., Licht der Welt. Der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Freiburg i. Br. 2010, 133.

an die Nicht-Juden gewandt hat. Nimmt man beide Seiten dieser heiklen Frage ernst, ist die christliche Kirche verpflichtet, ihren Evangelisierungsauftrag gegenüber den Juden, die an den einen Gott glauben, in einer anderen Weise als gegenüber den Heiden wahrzunehmen. Dies bedeutet, „dass der Missionsbefehl ebenso gültig ist für Juden wie für Heiden, aber er muss für Juden gegenüber Heiden anders verwirklicht werden“³⁴.

Dass die katholische Kirche diesen grundlegenden Unterschied respektiert, zeigt sich vor allem darin, dass sie – im Gegensatz zu einigen fundamentalistischen und evangelikalen Bewegungen – keine spezifische institutionelle Missionsarbeit, die auf Juden gerichtet wäre, kennt und unterstützt. In seiner detaillierten Untersuchung zur Frage der so genannten „Judenmission“ hat Kardinal Karl Lehmann mit Recht festgestellt, dass sich bei genauerem Zusehen eine institutionelle Judenmission „so gut wie nicht in der katholischen Geschichte der Mission“ findet: „Wir haben reichen Anteil an anderen Fehlformen des Verhaltens zu den Juden und dürfen uns deswegen nicht über andere erheben. Aber es darf im Blick auf eine eigene und ausschließliche Judenmission auch keine falsche Betroffenheit und eine in dieser Hinsicht ungerechtfertigte Selbstanklage geben.“³⁵ Die prinzipielle Abweisung einer institutionellen Judenmission schließt auf der anderen Seite aber gerade nicht aus, dass Christen auch Juden gegenüber Zeugnis von ihrem Glauben an Jesus Christus geben, dies aber, zumal angesichts der großen Tragik der Schoah, in einer unaufdringlichen und demütigen Weise tun.

3. Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube

Führt man sich die grundlegenden Gemeinsamkeiten und die ebenso elementaren Unterschiede zwischen Judentum und Christentum vor Augen, dann wird deutlich, dass beide Glaubensgemeinschaften Jesus von Nazareth als eine durch und durch im damaligen Judentum verwurzelte Gestalt wahrnehmen, dass aber das christliche Bekenntnis, dass sich der eine Gott Israels in Jesus von Nazareth endgültig offenbart und sein wahres Gesicht gezeigt hat, zwischen ihnen steht, wie nicht zuletzt das eingehende Gespräch zwischen Papst Benedikt XVI. mit dem jüdischen Rabbi Jacob Neusner im ersten Teil seines Jesusbuches auf eindruckliche Weise gezeigt hat³⁶. Beide kommen nämlich darin überein, dass bereits der irdische Jesus göttliche Autorität für sich beansprucht habe, und sie widersprechen damit maßgeblichen Strömungen in der historisch-kritischen Exegese, die das neutestamentliche Christusbekenntnis als Produkt der nachösterlichen Gemeinde erklären und damit Jesus bloß noch als einen, wenn auch missverstandenen, jüdischen Rabbi erscheinen lassen. Denkt man solche Tendenzen freilich zu Ende, wäre zwar der eigentliche Anstoß, der zwischen Christentum und Judentum besteht, beseitigt; eliminiert wäre freilich auch der eigentliche Anlass, der den christlich-jüdischen Dialog notwendig macht. Auf diesen Ernstfall macht aber der Dialog zwischen Papst Benedikt XVI. und Rabbi Neusner eindringlich aufmerksam.

³³ Vgl. W. Homolka / E. Zenger (Hrsg.), „... damit sie Jesus Christus erkennen“. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, Freiburg i. Br. 2008.

³⁴ W. Kardinal Kasper, Juden und Christen – das Eine Volk Gottes: Communio. Internationale katholische Zeitschrift 39 (2010) 418-427, zit.425.

³⁵ K. Kardinal Lehmann, „Judenmission“. Hermeneutische und theologische Überlegungen zu einer Problemanzeige im jüdisch-christlichen Gespräch, in: H. Frankemölle / J. Wohlmuth (Hrsg.), Das Heil der Anderen. Problemfeld „Judenmission“, Freiburg i. Br. 2010, 142-167, zit. 165.

³⁶ J. Ratzinger – Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg i. Br. 2007, bes. 134-155. Vgl. A. Buckenmaier/R. Pesch/L. Weimer, Der Jude von Nazareth. Zum Gespräch zwischen Jacob Neusner und Papst Benedikt XVI., Paderborn 2008.

Hinzu kommt, dass das christologische Bekenntnis gemäß seiner eigenen Logik zur Entfaltung der christlichen Trinitätslehre geführt hat, weshalb der genannte Unterschied auch Konsequenzen bis in das jeweilige Gottesverständnis hinein hat.³⁷ Damit soll freilich in keiner Weise behauptet werden, dass mit dem Christentum ein völlig neuer Gottesbegriff in die Welt gekommen sei, wie dies beispielsweise noch zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts der Kirchenhistoriker Karl Holl mit seiner pointierten Aussage vertreten hat, er habe nie bezweifeln können, dass Jesus gegenüber dem Alten Testament „einen völlig neuen Gottesgedanken gebracht habe“³⁸. Demgegenüber gilt es an das Ergebnis des bisherigen jüdisch-christlichen Gesprächs zu erinnern, dass sich das Christentum im Verhältnis zum Judentum nicht einfach als eine neue Religion verstehen darf, deren Anfänge bloß historisch und damit auch zufällig beim jüdischen Volk lagen, dass es in der Verkündigung Jesu vielmehr um den „wahren Sinn des jüdischen Gottesglaubens selbst“ gegangen ist und dass das Christentum „an diesen Ausgangspunkt gebunden“ bleibt³⁹.

Auf der anderen Seite darf man nicht über die Tatsache hinwegblicken, dass die christliche Trinitätslehre nach wie vor den zweifellos markantesten Unterschied zwischen Judentum und Christentum signalisiert und sie deshalb weiterhin ein notwendiges Gesprächsthema im jüdisch-christlichen Dialog sein muss⁴⁰, wie der katholische Judaist Clemens Thoma mit Recht festhält: „Der christologische Charakter des christlichen Eingottglaubens stößt sich vorläufig am israelologischen Charakter des jüdischen Eingottglaubens.“⁴¹ Für eine weiterführende Verständigung zwischen Juden und Christen ist es dabei von ausschlaggebender Bedeutung, dass auf der einen Seite der christliche Trinitätsglaube nicht als Ergänzung zum jüdischen Gedanken des einen Gottes und schon gar nicht als sein Verrat, sondern als kritische Modifizierung des jüdischen Monotheismus verstanden werden muss, und dass der christliche Trinitätsglaube auf der anderen Seite auf dem Hintergrund der biblischen und auch für den jüdischen Glauben fundamentalen Überzeugung der Weltzuwendung Gottes entfaltet werden muss, die bereits in der Schöpfung anhebt und sich in der Heilsgeschichte fortsetzt, so dass Gott in einer relationalen Einheit mit seinem Volk lebt und sich als Herablassender offenbart und so als ein „Du-bezogener Gott“ in Erscheinung tritt, wie wiederum Clemens Thoma mit Recht betont hat: „Er besitzt sein Du nicht nur in sich, sondern sucht es auch im irdischen Bereich bei den Geringen und Verfolgten. Sein Suchen bedeutet für die Gesuchten einen Vorgang der Erlösung.“⁴²

Wenn christlicher Theologie der glaubwürdige Aufweis gelingt, dass die Inkarnation Gottes in Jesus von Nazareth als Kulminationspunkt und Erfüllung des sich in der Heiligen Schrift als sich der Welt zuwendender, sich in die Geschichte herablassender und sich in diese einlassender offenbarenden Gottes zu verstehen ist, könnten Juden ihrerseits in der Exponierung Gottes in der Thora-Verleihung

³⁷ Vgl. K. Koch, Dunkle Facetten im Gottesbild des Christentums – Anmerkungen zum entzündeten Nerv der jüdisch-christlichen Ökumene, in: Ders., Gelähmte Ökumene. Was jetzt zu tun ist (Freiburg i. Br. 1991)145-159; Ders., Die Wirklichkeit Gottes als Herz des jüdisch-christlichen Dialogs, in: S. Käppeli (Hg.), Lesarten des jüdisch-christlichen Dialogs. Festschrift zum 70. Geburtstag von Clemens Thoma (Bern 2002) 127-145.

³⁸ K. Holl, Urchristentum und Religionsgeschichte, in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Band II: Der Osten, Tübingen 1928, 1-32.

³⁹ P. Lapide/W. Pannenberg, Judentum und Christentum. Einheit und Unterschied. Ein Gespräch, München 1981, 19.

⁴⁰ Vgl. J. J. Petuchowski und W. Strolz (Hg.), Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis, Freiburg i. Br. 1981; M. Striet (Hg.), Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube, Freiburg i. Br. 2004.

⁴¹ C. Thoma, Das Messiasprojekt. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung, Augsburg 1994, 111.

und in der Sendung der Schechina in das Volk Israel Antizipationen dessen wahrnehmen, was der christliche Glaube mit seiner Trinitätslehre entfalten wird. In diesem Licht können Juden und Christen jedenfalls im gegenseitigen Respekt voneinander leben, genauerhin im Respekt davor, dass auf der einen Seite die Juden aufgrund ihrer eigenen Glaubensüberzeugung das Alte Testament gar nicht anders lesen können als in der Erwartung jenes Unbekannten, der erst noch im Kommen ist, und dass auf der anderen Seite die Christen auf der Grundlage des gemeinsamen abrahamitischen Glaubens ihre Glaubensüberzeugung leben und bezeugen, dass der von den Juden erwartete Kommende mit jenem Christus identisch sein wird, den sie als den bereits Gekommenen glauben.

4. Jüdisch-christliche Weggemeinschaft der Versöhnung und der Hoffnung

In diesem wechselseitigen Respekt können Juden und Christen sich auch einen gegenseitigen Dienst am jeweiligen Glauben leisten: Das Judentum ist und bleibt dort, wo es seiner göttlichen Berufung treu bleibt, ein Stachel in der Seite des Christentums, indem es dem Christentum die Erfahrung der Unerlöstheit der Welt in Erinnerung bringt, wie sie Franz Rosenzweig eindrücklich hervorgehoben hat: „Dies Dasein des Juden zwingt dem Christentum in alle Zeit den Gedanken auf, dass es nicht bis ans Ziel, nicht zur Wahrheit kommt, sondern stets – auf dem Weg bleibt.“⁴³ Auf der anderen Seite ist und bleibt die christliche Kirche dort, wo sie ihrer göttlichen Sendung treu bleibt, ein Stachel in der Seite des Judentums, indem sie die bereits geschenkte Gegenwart der Versöhnung Gottes mit den Menschen bezeugt, ohne die es keine begründete Hoffnung auf Erlösung geben kann. In diesem gegenseitigen Glaubensdienst aneinander bleiben Judentum und Christentum, Synagoge und Kirche unlösbar aneinander gebunden, wie dies der reformierte Theologe Jürgen Moltmann als bleibende Wegweisung für das jüdisch-christliche Gespräch ausgesprochen hat: „Um des Juden Jesus willen gibt es keine endgültige Trennung von Kirche und Israel. Um des Evangeliums willen gibt es vorläufig zur eschatologischen Zukunft auch keine Verschmelzung. Aber es gibt die Weg-Gemeinschaft der Hoffenden.“⁴⁴

Jenseits von Trennung und Verschmelzung gehen Juden und Christen ihren Weg durch die Geschichte. Dieser Weg kann dabei nur ein Weg der Versöhnung sein, der in seiner ganzen Unabweisbarkeit seit Auschwitz vor unsere Augen getreten ist. Weil im Laufe der Christentumsgeschichte das Kreuz Jesu Christi immer wieder als Gegenzeichen der Feindschaft und des Hasses gegenüber den Juden missbraucht worden ist, indem sie als Gottesmörder verurteilt worden sind, haben Christen heute allen Grund und die strenge Verpflichtung, das Kreuz Jesu als Sakrament der Versöhnung zu verkünden und auch gegenüber den Juden zu bezeugen, wie dies Kardinal Joseph Ratzinger getan hat, wenn er in einer ganz persönlichen Weise bekannt hat, dass es ihm bereits als Kind unbegreiflich gewesen sei, dass man aus dem Tod Jesu eine Verurteilung der Juden ableiten wollte, dass ihm aber das Wort vom Kreuz als ein ihn selbst zutiefst tröstendes in die Seele gedrungen sei, weil das Kreuz Jesu nicht nach Bestrafung, sondern nach Versöhnung rufe: „Jesu Blut erhebt keine Vergeltungsforderungen, sondern ruft alle in die Versöhnung; es ist – wie der Hebräerbrief zeigt – selbst zum ständigen Versöhnungstag Gottes geworden.“⁴⁵ Wenn Papst Benedikt

⁴² Ebda. 110.

⁴³ F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung III*, 197.

⁴⁴ P. Lapide/J. Moltmann, *Jüdischer Monotheismus – christliche Trinitätslehre*. Ein Gespräch, München 1979, 82-83.

⁴⁵ J. Kardinal Ratzinger, *Jesus von Nazareth, Israel und die Christen. Ihre Beziehung und ihr Auftrag nach dem Katechismus der katholischen Kirche von 1992*, in: Ders., *Evangelium – Katechese – Katechismus. Streiflichter auf den Katechismus der katholischen Kirche*, München 1995, 63-83, zit. 81.

XVI. im zweiten Teil seines Jesusbuches den Vorwurf einer kollektiven Schuld der Juden am Tod Jesu verneint, darf man darin die Konsequenz seiner bisherigen Einsichten in die Beziehungen zwischen Juden und Christen erblicken.

Das Kreuz Jesu muss von daher nicht weiterhin zwischen Christen und Juden stehen. Es ist vielmehr die christliche Einladung zur Versöhnung und erinnert an den Juden und Christen gemeinsamen Auftrag, einander gegenseitig in einer tiefen inneren Versöhnung anzunehmen, und zwar aus der Tiefe des Glaubens selbst heraus, um so für die Welt zu einem Zeichen und Werkzeug der Versöhnung zu werden. Was Papst Benedikt XVI. bei seiner ersten offiziellen Begegnung mit hochrangigen Vertretern von jüdischen Organisationen im Juni 2005 ausgesprochen hat, möge deshalb als Wegweisung auch über dem künftigen Dialog zwischen Juden und Christen stehen: „Die Geschichte der Beziehungen zwischen unseren beiden Gemeinschaften war komplex und nicht selten schmerzvoll, dennoch bin ich der Überzeugung, dass das von Christen und Juden bewahrte ‚geistliche Erbe‘ Quelle jener Weisheit und Inspiration ist, die uns in eine dem Plan Gottes entsprechende ‚Zukunft der Hoffnung‘ (vgl. Jer 29, 11) führen kann.“⁴⁶ Dass selbst nach einer „komplexen und nicht selten schmerzvollen“ Geschichte Versöhnung möglich sein kann und es in der Tat ist, dafür steht der jüdisch-christliche Dialog in den vergangenen Jahrzehnten, und dies ist ein Zeichen der Hoffnung, die begonnene Weg-Gemeinschaft der Versöhnung im Glauben an die Schechina Gottes in der Thora und an die Inkarnation Gottes in Jesus Christus fortzusetzen.



Dieser Text ist Teil der Online-Publikation

Henrix, Hans Herrmann; Boschki, Reinhold (Hg.): Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 2000 bis heute (Band III. Digitale Version).

Weitere Quellen und Texte zu den christlich-jüdischen Beziehungen sowie die vollständige Publikation finden Sie auf der Website [Nostra Aetate – Dialog & Erinnerung](#).

⁴⁶ Benedetto XVI, È mia intenzione continuare a migliorare i rapporti con il popolo ebraico. Alle delegazione dell'International Jewish Committee on Interreligious Consultations, in: Insegnamenti di Benedetto XVI I 2005, Città del Vaticano 2006, 216-217.