

Unbefangenheit und Anspruch

Ein Briefwechsel zum jüdisch-christlichen Gespräch

F. G. Friedmann — Karl Rahner SJ

Lieber Pater Rahner,

vor einiger Zeit – es war ein paar Monate vor Beginn der dritten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils – hatte ich mir erlaubt, Sie aufzusuchen, um Ihnen meine Sorgen über die Beziehungen von Christentum und Judentum vorzutragen. Damals faßten Sie das, was ich als erstrebenswerte, ja unumgängliche Vorbedingung für jedes fruchtbare Gespräch empfand, in dem einfachen Wort „Unbefangenheit“ zusammen. Jetzt, da das Konzil seine Beschlüsse gefaßt und der Papst sie feierlich verkündet hat – Beschlüsse, die sich auch auf die Stellung der katholischen Kirche dem Volke des Alten Testaments gegenüber beziehen –, möchte ich gerne nochmals auf das von Ihnen vorgebrachte Wort zurückkommen.

Dabei darf ich wohl annehmen, daß Sie unter Unbefangenheit nicht etwa die natürliche Objektivität eines Unbetroffenen verstehen, sondern vielmehr die Haltung, die ein Betroffener einnimmt, dem es gelungen ist, sich aus den Verstrickungen der Befangenheit zu befreien. Auch kann Befangenheit wohl hier nicht etwa den Zustand eines Richters bedeuten, dessen Urteil durch zufällige Umstände, wie Verwandtschaft mit dem Angeklagten, beeinflusst wird. Es handelt sich vielmehr um eine Befangenheit, die aus einer wesentlicheren Verwandtschaft entsteht, einer Verwandtschaft, die nicht einfach im Biologischen und Zufälligen begründet ist, sondern in jenem Kern unseres Selbst, der die Frage nach dem Sinn des Daseins stellt. Die Verwandtschaft, die zwischen Juden und Christen besteht, hat ihren Ursprung in der Gemeinsamkeit, den Sinn der menschlichen Existenz, der Einzelexistenz wie auch der menschlichen Gemeinschaft, in einer der göttlichen Vorsehung unterworfenen Geschichte zu sehen. Geschichte ist für gläubige Juden und Christen Heilsgeschichte, das heißt der Bereich, in dem die göttliche Gerechtigkeit zur Verwirklichung kommt. Gleichzeitig aber ist Geschichte in ihrer Interpretation, aber mehr noch als durch den Glauben erfaßtes Geschehnis, der primäre Grund der Befangenheit zwischen Juden und Christen.

Wenn ich als Nichttheologe versuche, mich mit den geschichtlichen Gründen dieser Befangenheit sowie mit der Geschichte der Befangenheit selbst und ihren Begleiterscheinungen zu beschäftigen, um am Ende zu fragen, welches die gegenwärtigen Chancen ihrer Überwindung sind, so sind es zwei Tatsachen meines eigenen Lebens, die mich dazu bewegen.

Einmal tue ich es als jemand, der, als Jude geboren, von Benediktinern erzogen wurde, für den das Jüdische und Christliche, obgleich in vollständig verschiedener Weise, Bestandteil der eigenen Person und des eigenen Schicksals sind. Zum zweiten tue ich es als ein Jude in Deutschland. Und das bedeutet eine besondere Art der Befangenheit, genauer: ein besonderes Verhältnis zu deutschen Christen und von Christen zu mir. Ich kann mir denken, daß eine solche Befangenheit nicht besteht zwischen Israelis und Arabern oder Israelis und Deutschen: sie stehen sich als Völker oder Nationen gegenüber, wohl innerhalb der Geschichte und als geschichtlich Gewolltes oder Gewachsenes, aber nicht im Wesentlichen besorgt um den göttlich bestimmten Sinn, den Heilscharakter dieser Geschichte. Es ist auch wahrscheinlich, daß nur ein relativ geringes Maß von Befangenheit besteht zwischen Juden und Christen in einem Land wie Amerika. Dort gibt es wohl Menschen, die Vorurteile gegen Juden haben, Pauschalurteile, die ererbt wurden oder auf dieser oder jener Einzelerfahrung fußen. Keine der bestehenden Kirchen und Sekten hat jedoch, wenigstens auf amerikanischem Boden, eine Geschichte, in der ein Urteil über die Juden als Gottesmörder eine wesentliche Rolle spielt. Und nie hat es dort einen Staat gegeben, im Sinn eines Trägers der Geschichte, der jenes Urteil in seinem eigenen Bereich vollzogen hat.

Es war in Deutschland, wo all dies geschah, und in einer Weise, die wir hier nicht zu diskutieren brauchen. Für denjenigen in Deutschland, der als Jude geboren wurde und der zurückkehrt in das Land seiner Väter, aber auch der Mörder seiner Väter, handelt es sich um den Ort gegenseitiger Befangenheit, die nicht nur ihrer Unerträglichkeit wegen zu Versuchen führt, Unbefangenheit zu erzielen, sondern eben aus der Erkenntnis heraus, daß der Ort größter Befangenheit auch der Ort ist, an dem die Frage nach dem Sinn unseres Daseins, nach Gerechtigkeit und Erlösung erneut gestellt werden muß, eine Frage, die das Problem von Versöhnung und Wiedergutmachung weit übersteigt.

Das geschichtliche Ereignis, das aller Befangenheit zwischen Juden und Christen zugrunde liegt, ist natürlich das Erscheinen Jesu von Nazareth. Für den gläubigen Christen läßt Gott, der Vater, den Sohn als Juden zum Menschen werden – und die Mehrzahl seiner jüdischen Mitbrüder lehnt diese Inkarnation als Sakrileg ab. Einmal, weil die Souveränität Gottes das menschliche, allzu menschliche Leiden und Sterben Christi nicht zuläßt, weil für den Juden der Allmächtige ihm in Gnade und Liebe sein Antlitz zuwenden kann, ohne durch Menschwerdung sich uns Menschen gegenüber ausweisen zu müssen. Zum anderen, weil Jesu Anspruch, der Messias zu sein, als ein falscher Anspruch der Erfüllung der Gerechtigkeit in einer Welt der

Sünde, der Gewalttätigkeit, der Unterdrückung und der Habsucht gilt. Daß die jüdischen Führer ihren Mitbruder den römischen Behörden überlieferten, die ihn als Aufrührer zum Tod verurteilten, erschien seinen Anhängern wiederum als Gottesmord, begangen vor allem aus bössartiger Blindheit derer, die als erste ihn als den Gottessohn hätten erkennen sollen, als den Messias, durch den für alle, die an ihn glauben, die Gerechtigkeit erfüllt worden ist.

Für den Christen bedeutet das Erscheinen Christi die Ablösung des Alten Bundes durch den Neuen; der Jude von heute mag es mit dem Beginn einer zweiten Phase in der Wandlung der historischen Funktion des Judentums in Verbindung bringen. Die erste Phase hatte ihre äußere Erscheinung im babylonischen Exil, das vorübergehend den jüdischen Staat aufhob und die Einheit von eigenem Staat und eigenem religiösen Leben zerstörte. Ihre geistige Erscheinung war das Werk der Propheten, die das Verständnis der Bindung des jüdischen Volkes an Gott dahin modifizierten, daß Gott aufhörte, ein den Juden „eigener“ Gott zu sein: Gott war vielmehr der eine, universale Gott, der sich das jüdische Volk, das durch sein Tun und Schicksal ihn verkünden sollte, als sein eigenes ausgewählt hatte. (Oder wie Paul Tillich schreibt: „Erst als durch die prophetische Kritik die Gebundenheit Jahwes an sein Volk zerschnitten war, wurde der Gott Israels zum Gott des Monotheismus.“) Die zweite Phase wird nach außen hin durch die Zerstörung Jerusalems von seiten der Römer gekennzeichnet, die den jüdischen Staat endgültig auflöste und ein Volk ohne Staat zum Träger des jüdischen Glaubens und des jüdischen Gesetzes machte.

Damit hängt auch zusammen, was Urs von Balthasar bezüglich des Problems der Erwählung sagt, die „von Israel zeitweilig genommen ist, um die Heiden einzu beziehen“. Nur durch die Auflösung der Einheit von Ethnischem und Religiösem, wie sie im jüdischen Volk bestand, war es möglich, das Gottesvolk durch die Einbeziehung der Heiden zu erweitern. Die Heidenchristen waren nicht als Volk erwählt und berufen; sie blieben Mitglieder der Kultur oder der Volksgruppe, in die sie hineingeboren waren, während sie sich durch die Taufe zu den Auserwählten, zum Neuen Bund, zur Kirche bekannten. Aus dieser zweifachen Bindung entstand dann jene Vielfalt von Problemen, die eines der Hauptthemen der abendländischen Geschichte bildeten. So war es geboten, Cäsar zu geben, was Cäsars ist, und Gott, was Gottes ist. Päpste jedoch krönten Kaiser, die mittelalterliche Ständeordnung hatte eine sakrale Sanktion, lutherische und anglikanische Herrscher machten sich zu Oberhäuptern von Landeskirchen, und Calvinisten und Puritaner errichteten theokratische Gesellschaften. Beim einfachen Volk wiederum waren christliche Gebräuche oft nur eine dünne Verschalung über einem traditionellen, vorchristlichen Brauchtum.

Der christliche Affekt gegen die Juden fand wohl seine erste und bedeutendste Formulierung bei Paulus, der, nachdem er vorübergehend die Anklage des Gottesmordes verworfen hatte, im ersten Brief an die Thessalonicher schrieb: „Sie haben

den Herrn Jesus getötet und die Propheten und haben uns verfolgt und gefallen Gott nicht und sind allen Menschen feind.“ Bald begann man die Zerstörung Jerusalems durch die Römer und die Zerstreuung der Juden in alle Welt als unmittelbare Folge der Kreuzigung und der Ablehnung Christi als Gottessohn anzusehen. Dies geschah, obwohl die endgültige Zerstörung Jerusalems doch durch einen Aufstand der Juden gegen die Römer veranlaßt worden war, von Juden, die im Namen ihres Monotheismus die Vergöttlichung des römischen Kaisers ablehnten. Auch war die damit verbundene Vertreibung der Juden aus ihrem eigenen Land nur eine Episode in einer Reihe ähnlicher Ereignisse, von denen jedes eine bedeutende Rolle in der jüdischen Geistesgeschichte spielte. Die erste Auswanderung – aus Ägypten – war von Gott selbst befohlen worden; sie führte zur Übergabe der zehn Gebote an Moses und zur Erwählung der Juden zum Gottesvolk, während das schon erwähnte babylonische Exil eine Erweiterung des Monotheismus-Begriffs durch die Propheten brachte.

Das christliche Bild vom Juden wurde weiterhin durch die Gleichsetzung von Juden und Pharisäern verhärtet. Während die jüngere Geschichtsforschung zeigt, wie der Pharisäer seine Gesetzestreue und Bußfertigkeit als Vorbereitung auf das Gottesreich, auf die Erlösung aller Völker verstand, wurde er in der christlichen Tradition der toten Gesetzestreue, ja der Scheinheiligkeit bezichtigt und als Zerrbild, unter Vernachlässigung anderer zeitgenössischer jüdischer Sekten und Gruppen, mit dem Juden als solchem identifiziert. Dagegen war die christliche Stellung dem Alten Testament gegenüber doch wesentlich zweideutiger; bald wurde es, etwa von dem Verfasser der sogenannten Barnabasepistel und von Gnostikern wie Marcion, als Werk des Teufels verdammt, bald geduldet, etwa von Thomas von Aquin, der ja im Alten Testament die Wahrheit des christlichen Glaubens vorgebildet sah.

Bei den aus dem antijüdischen Affekt stammenden Gesetzgebungen vertrat die Kirche die Ansicht, daß sich die Juden selbst aus der abendländischen Gesellschaft ausgeschlossen hatten. Durch ihre Ablehnung der göttlichen Natur Christi und ihre Nichtteilnahme an den Sakramenten machten sie sich zu gefährlichen Fremden innerhalb des Reiches, das sich schon bald als Verteidigerin der christlichen Religion verstand. Während andere Völker, aus eigenem Brauchtum und eigener Geschichte, sowohl am Reich als auch an der Kirche teilnehmen konnten, stellten die Juden im Denken der Zeit eine lebendige Verneinung von Volk, Reich und Kirche dar.

Schon die konstantinische Reichskirche verbot den Juden, Synagogen zu erweitern oder neue zu errichten oder die Beamtenlaufbahn einzuschlagen oder Vorgesetzte von Christen zu sein. Der „Codex Theodosianus“ engte die Rechtsstellung weiter ein, das Konzil von Beziere drohte denjenigen Christen mit der Exkommunikation, die jüdische Ärzte konsultierten, „denn es ist besser zu sterben, als das Leben einem Juden zu verdanken“. Gleichzeitig fungierten die Ritualmordlegende

und der Verdacht der Hostienschändung als zeitgemäße Argumente, die die Anklage gegen die Juden wegen Gottesmordes den Gläubigen klar vor Augen hielten.

Auf wirtschaftlichem Gebiet war das Verhalten der Kirche Juden gegenüber kaum freundlicher. Den Juden wurde schon früh verboten, Land zu besitzen und die üblichen Gewerbe auszuüben, also das zu tun, was nach christlicher Ethik als positive und schöpferische Tätigkeit angesehen wurde. Gleichzeitig wurden sie dazu verdammt, diejenigen Gewerbe auszuüben, die zwar für das Gemeinwesen notwendig waren, aber innerhalb der christlichen Ethik des Mittelalters keinen Platz hatten – wie etwa Zinsgeschäft, Pfandleihe und Altwarenhandel. Vielleicht könnte man hier wagen die These aufzustellen, daß die Christen in der Erschaffung des jüdischen Händlers als des geldgierigen Dieners Mammons einen Teil ihrer eigenen Problematik, mit der sie innerhalb ihres eigenen Lebens und Denkens nicht fertig wurden, in die Person des Juden hineinprojizierten; daß sie also einen unababsorbierbaren Teil ihres eigenen Ichs veräußerlichten und verdinglichten, als sie den Juden in das Getto verwiesen und ihm geboten, Armbinden oder eine eigene Tracht zu tragen, oder als sie ihn austrieben oder gar ermordeten – Austreibungen und Morde, für die im Jahr 1349 Kaiser Karl IV. den Städten Straflosigkeit gewährte. Für die Juden aber, die die Massaker des ersten Kreuzzugs und andere Greuel überlebten, bedeuteten diese christlichen Projektionen, daß ihnen Rollen aufoktroziert wurden, die ihnen im Grund fremd waren und die mit der Zeit, neben ihrer eigenen Persönlichkeit, eine Art von zweiter, nicht-authentischer Persönlichkeit schufen. Ironischerweise waren es diese aufoktrozierten, nicht-authentischen Merkmale der Juden, die zu weiterer Verachtung von seiten der Christen, aber auch zum Selbsthaß der Juden beitrugen. Der authentische Charakter freilich ging nicht verloren. Nach außen hin mögen die Menschen des Gettos als ein Volk von Händlern erschienen sein; im Getto selbst bildeten sie eine Gemeinschaft intensiver Geistigkeit, erfüllt von messianischem Glauben und einer jeden Aspekt des Alltags prägenden Frömmigkeit, so daß den meisten von ihnen die Taufe und die damit verbundene „Normalisierung“ des Lebens nicht begehrenswert erschienen.

Das Ende des Mittelalters und die zunehmende Verweltlichung des Christentums (oder auch Entchristlichung der abendländischen Kultur) führte zu keiner eindeutigen Veränderung in der Einstellung der Mehrheit der Christen gegenüber den Juden. Einerseits hatten die Humanisten der Renaissance schon früh ein lebhaftes Interesse an dem antiken jüdischen Schrifttum gezeigt. Aus ähnlichen wissenschaftlichen Motiven, aber auch aus christlicher Brüderlichkeit, hatten Pietisten das Institutum Judaicum in Halle gegründet. Die unter calvinistischem Einfluß stehenden Niederlande hatten dann als erster moderner Staat den Juden die Gleichheit der Bürgerrechte gewährt. (In Frankreich waren es die Revolution und das Kaiserreich, die die Emanzipation der Juden vollzogen; in den deutschen Staaten geschah dies erst in den dreißiger Jahren des letzten Jahrhunderts und in England gar erst 1858.)

Andererseits entstanden neue Formen des Antisemitismus, und zwar sowohl von nicht- (oder pseudo-)christlicher als auch von christlicher Seite. Zur ersten Gruppe gehörte der Frühidealismus, durch den die sakrale Reichsidee von der Idee des Staates abgelöst wurde. So konnte Hegel vom Gott des Alten Testaments als einem „Dämon des Hasses“ sprechen und feststellen, daß der menschliche Geist nicht Raum hat im Kerker einer Judenseele. Aber auch die dem Idealismus feindlich gegenüberstehende naturalistische Anthropologie schürte den Antisemitismus mit Proklamationen über den volksfremden Charakter der Juden. Nach dem ersten Weltkrieg vereinten sich die vulgärpolitischen Epigonen dieser beiden Richtungen in einer unheiligen Allianz, die mit der Errichtung des „Dritten Reiches“ die systematische Vernichtung der Juden betrieb.

Die neuen Formen des christlichen Antisemitismus waren wohl mit der Vorstellung verbunden, daß all das, was in der modernen Welt dem Christentum fremd oder unangenehm erschien, eine Schöpfung der nunmehr emanzipierten Juden war. Man vergaß, daß der Kapitalismus von den Medici und den Fuggern, daß moderne wissenschaftliche Methodik und Kritik von Männern wie Galilei oder Bacon entwickelt worden waren; daß die Krise der abendländischen, christlichen Gesellschaft keineswegs von Juden verursacht worden war und Analyse und Kritik der fragwürdig gewordenen Situation vor allem in den Schriften der Aufklärung und bei den modernen Interpretationen des Naturrechts zu finden sind.

Freilich hat die Emanzipation der Juden zu manchen Schwierigkeiten geführt, wie wir sie, in der einen oder anderen Weise, bei der Befreiung jeder unterdrückten Minderheit vorfinden. „Der auf uns ausgeübte Druck“, schreibt der Begründer des politischen Zionismus, Theodor Herzl, „machte uns nicht besser. Wir sind nicht anders als andere Menschen.“ Die Zerstörung des jüdischen Staates und die jahrhundertelange Quarantäne der Juden innerhalb der christlichen Welt hatten an die Stelle einer eigenstaatlichen, praktischen Entwicklung und Verwirklichung des Gesetzes eine intensive intellektuelle Beschäftigung mit der Thora und den Thora-kommentaren gesetzt. Diese starke Entwicklung einer abstrakten jüdischen Intelligenz innerhalb des Gettos (im Gegensatz zu einer in alle geistigen und wissenschaftlichen Gebiete reichenden Betätigung der Juden in den unter mohammedanischer Verwaltung stehenden Ländern) führte nach der Emanzipation zu einem Andrang auf intellektuelle Berufe sowie zu vielseitiger kritischer Beschäftigung mit den Grundvorstellungen und Grundhaltungen der christlich-bürgerlichen Gesellschaft. Gleichzeitig wurden das prophetische Bewußtsein und die messianische Hoffnung auf die Erfüllung der Gerechtigkeit in weltliche, oft ausschließlich soziale und politische Bestrebungen verwandelt. Den Sozialrevolutionären stand jedoch gerade in Deutschland und in der Donaumonarchie ein tief konservatives jüdisches Bürgertum gegenüber.

Gewisse Methoden des Konkurrenzkampfes, die von seiten einer etablierten

christlichen Geschäftswelt bei manchen Juden beanstandet wurden, können einerseits auf den Nachholbedarf (man mag hier Vergleiche mit dem deutschen Wirtschaftswunder ziehen) und auf die im Getto gemachte Erfahrung der Schwierigkeit des Daseinskampfes zurückgeführt werden. Daß es Juden gibt, die ein gewisses aus dem Getto stammendes Zusammengehörigkeitsgefühl und eine Bevorzugung von Mitgliedern der eigenen Gruppe beibehalten (auch innerhalb einer Gesellschaft, in der sie Anspruch auf volle Gleichheit erheben), ist wohl ein Phänomen, das wir überall dort finden, wo Menschen aus relativ geschlossenen Gesellschaften (ich denke an irische oder süditalienische Bauern) in moderne und offene Gesellschaften (wie etwa die Vereinigten Staaten von Amerika) eintreten.

Was den Takt, also die erwarteten Umgangsformen, betrifft, so kann man wohl sagen, daß dieses Problem besonders im Stadium der Unsicherheit oder des Niedergangs einer Kultur empfunden wird. Die herrschende Mehrheit einer Gesellschaft neigt dann gern dazu, ihre Zugehörigkeit durch Betonung von „manners“, von Umgangsformen, zu bekräftigen, während „outsiders“ sowohl durch Vernachlässigung dieser Formen als auch durch Überassimilierung auffallen. Dazu kommt, daß die fast ausschließliche Beschäftigung mit dem eigenen Schicksal bei einer Minderheitsgruppe, die erst vor geraumer Zeit in die moderne Welt hinein entlassen wurde, nicht immer zu angemessenem Respekt vor der Intimsphäre anderer Menschen führt. Am stärksten wurde dieser gelegentliche Mangel an Umgangsformen wohl von den assimilationsfreudigen Juden Westeuropas selbst empfunden, die mit Gefühlen der Peinlichkeit ihre dem Getto näherstehenden Brüder aus Osteuropa betrachteten.

Wenn ich mich nun frage, welche Umstände heute zur Erleichterung oder zur Erschwerung einer Überwindung der Befangenheit beitragen, so erscheint mir die erste Rubrik gewichtiger als die zweite. Zu den positiven Entwicklungen gehört vor allem die Arbeit der Theologen, der Religionswissenschaftler, der Archäologen, die uns die Grundlagen einer objektiveren Geschichtsbetrachtung zugänglich machen. Ich denke vor allem an die Lockerung oder gar Auflösung des Gegensatzes zwischen jüdischer Betonung des Gesetzes und christlicher Betonung der Gnade oder zwischen jüdischer und christlicher Auffassung über die Art und Weise der Vermittlung zwischen Gott und den Menschen. Noch in den Adventspredigten Kardinal Faulhabers finden wir eine Gegenüberstellung der „Freiheit Jesu“ und dem „Joch des Gesetzes“, noch bei Reinhold Niebuhr die Behauptung, daß das Christentum eine Religion der Gnade, das Judentum dagegen eine Religion des Gesetzes sei. Andererseits ist es nicht schwierig nachzuweisen, daß diejenigen Juden, die bis in die moderne Zeit hinein unter dem Gesetz lebten, dieses nie als Last empfunden haben. Im Gegenteil, daß sie sich von Gott dazu auserwählt glaubten, in besonderer und ständiger Verantwortung seine Gebote zu erfüllen, war Grund zur Freude. Die Verlesung und das Studium der Thora, die Auseinandersetzung mit dem Wort und den Geboten Gottes, wie sie am Sabbat in der Synagoge und

am Werktag in den Talmudschulen stattfand, war eine Vorwegnahme jenes Reiches, zu dessen Verwirklichung durch die Erfüllung der Gebote im Alltagsleben sie sich in besonderer Weise aufgerufen fühlten.

Freilich dürfen wir nicht vergessen, daß es zur Zeit der Geburt Jesu jüdische Gruppen gab, die in einer Epoche geistiger und politischer Unruhe durch die Betonung der Bedeutung der Gesetze und ihrer religiösen Suffizienz das traditionelle Gebäude zu schützen und zu erhalten suchten. Aber auch dies war kein spezifisches Phänomen des Judentums. Gibt es doch in der Geschichte aller großen Religionen Augenblicke größerer Freiheit und Spontaneität und Augenblicke größerer Gesetzes- oder Traditionstreue, Epochen, in denen Propheten, und solche, in denen Priester dominieren, Zeiten, in denen Heilige, und Zeiten, in denen kirchliche Autorität eine größere Rolle spielen. Auch die Geschichte des Christentums kennt Perioden, in denen das Gesetz im Sinn eines fixierten Institutionalismus in defensiver Weise betont wurde, eben um Gefahren abzuwehren, die man in neuen Bewegungen entdeckte. Eine solche Zeit war wohl die der Gegenreformation; und auch hier war das Urteil späterer Generationen nicht immer günstig.

Ein notwendiger Gegensatz zwischen dem Gesetz einerseits und Freiheit, Liebe und Gnade andererseits scheint jedenfalls heute nicht zu bestehen. Es handelt sich eher um ein Kontinuum. An einem Ende des Spektrums befinden sich Gebote und Verbote, wie sie etwa den positiven Gesetzen eines Volkes in einem gegebenen geschichtlichen Augenblick entsprechen. In der Mitte stehen die zehn Gebote, die, wie Denker des Mittelalters feststellten, mit dem Naturrecht identisch sind, Gebote also, die in jeder menschlichen Gemeinschaft, die dieses Namens würdig ist, zur Geltung kommen müssen. Am anderen Ende des Spektrums steht das Gebot: Liebe Gott mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele und deinen Nächsten wie dich selbst, also das Gebot, das alle anderen Gebote umfaßt und in dem die Gültigkeit aller anderen Gebote und Gesetze begründet ist, und dessen Erfüllung durch den Menschen als unmittelbarster Ausdruck göttlicher Gnade verstanden werden kann.

Selbst wo es sich um die Frage der Vermittlung zwischen Göttlichem und Menschlichem handelt, ist es wenigstens denkbar, zu versuchen, den Gegensatz christlicher und jüdischer Anschauungen in ein Verhältnis der Analogie zu verwandeln. Wir müssen hier wohl die Situation im Bereich des Einzelmenschen von der der menschlichen Gemeinschaft unterscheiden. Was den Einzelmenschen betrifft, so hält das Judentum an der Möglichkeit einer direkten Begegnung von menschlichem Ich und menschlichem Du, sowie eines direkten An- und Aufgerufenseins des menschlichen Ichs durch das göttliche Du fest. Dieses göttliche Du, das bei jeder wirklichen Begegnung als anwesend gilt, spielt hier eher die Rolle eines gemeinsamen transzendenten Bezugspunktes als eines Vermittlers. Für den gläubigen Christen dagegen ist Christus der Gottessohn, der, von Gott, dem Vater, als Ausdruck seiner Gnade und als Pfand seiner Liebe in das irdische Reich gesandt, durch Menschwer-

dung, Tod und Auferstehung den Menschen von seinen Sünden erlöst. Als fleischgewordenes Wort und lebendes Gesetz ist Christus gleichzeitig Vermittler und das, was vermittelt wird, sowie Garant für die Gültigkeit des Vermittelten. Ein Jude ist nicht imstande, diese Deutung im Glauben zu vollziehen; mancher Jude jedoch wird sie als eine aufregende Metapher für das Verständnis menschlicher Existenz akzeptieren.

Was die Gemeinschaft betrifft, so sieht sich das traditionelle Judentum als der von Gott berufene Vermittler zwischen dem göttlichen Gesetz und der Menschheit als Ganzem. Im besonderen ist es der Bereich der Geschichte, in dem sich die Vermittlung in einer Weise vollzieht, daß am Ende der Geschichte jedes Knie sich vor dem einen Gott beugen und seine Herrschaft über die gesamte geschaffene Welt anerkennen wird. Die christliche Gemeinschaft hingegen vermittelt vor allem zwischen ihren Mitgliedern und der göttlichen Gnade und zwar durch die von Christus bei der Gründung der Kirche eingesetzten Sakramente, in denen sich das Opfer Christi, der Urakt der Vermittlung, wiederholt. Aber auch die Kirche glaubt, über den Bereich sakramentaler Vermittlung hinaus, an ein zweites Kommen des Erlösers, an ein letztes Gericht, an eine Verwirklichung des Königreichs Gottes auf Erden. Da dieses Königreich, für Christen wie für Juden, ein Reich der Erfüllung, der Gerechtigkeit, darstellt, erlischt mit seinem Kommen jede vermittelnde Funktion: der Messias der Juden und der Christus der Christen werden identisch sein als gottgesandter Herrscher über eine von universaler Gerechtigkeit und universalem Frieden bestimmte Welt.

In diesem Sinn kann man schon heute an eine Verständigung zwischen Christen und Juden in Anlehnung an die Lösung des mittelalterlichen Universalienstreites denken, die alle drei möglichen Interpretationen in sich vereint: *salus ante historiam* – die Gerechtigkeit und das Heil bestehen im Geist Gottes seit Ewigkeit; *salus in historia* – die Gerechtigkeit wird erfüllt im alltäglichen Leben (für den Juden in der durch die Hoffnung auf das Kommen des Messias genährten Nächstenliebe, für den Christen in einer Nächstenliebe, die in der Nachfolge des schon gekommenen Erlösers vollzogen wird); *salus post historiam* – die Gerechtigkeit als Erfüllung der Geschichte (für Juden ein Aufruf zur Bewährung im Hinblick auf das erste und einmalige, für Christen auf das zweite Kommen des Messias).

Ein zweites, wahrscheinlich positives Element für die Überwindung der Befangenheit ist die veränderte Stellung des Christentums und der Kirche in der heutigen Welt. Die Kirche hat einerseits innerhalb der westlichen Welt an Einfluß eingebüßt, andererseits stellt sie im gesamt menschlichen Bereich nur eine unter einer Mehrzahl religiöser Kräfte dar. Weder innerhalb noch außerhalb der westlichen Welt kann die Kirche hoffen, in der nächsten Zukunft eine gesicherte oder gar privilegierte Stellung einzunehmen. Sie muß sich in freier Konkurrenz im Rahmen der geistigen, sozialen und wirtschaftlichen Gegebenheiten unserer Zeit bewähren. Dabei müssen wir freilich unterscheiden zwischen der für Christen zeitlosen und

unantastbaren Gültigkeit der Glaubenssätze und der Glaubwürdigkeit ihrer praktischen Verwirklichung in einer historischen Situation. In den Zeiten, da die Kirche eine dominierende Stellung im Abendland einnahm und da das Abendland, wenigstens im Denken seiner Bewohner, die Welt bedeutete, drängte die Gültigkeit des Geglauten die Notwendigkeit der Bewährung der Gläubigen in den Hintergrund. In einer Welt aber, die jene Gültigkeit, ja selbst die Relevanz, der Glaubenssätze in großem Maß in Frage stellt, spielt das Problem der Bewährung auch für die Kirche eine wachsende Rolle. Dazu kommt, daß sich der größere Teil der Welt, der nicht von Weißen besiedelt ist, gern der historischen Bindung des Christentums an die bis vor kurzem noch privilegierte weiße Rasse erinnert. Für das Judentum freilich war das Problem der Bewährung eng mit seinem Selbstverständnis und seiner historischen Aufgabe verbunden, also weniger als bei der Kirche aus einem mehr oder minder äußeren historischen Anlaß entstanden. Immerhin besteht eine gewisse Analogie zwischen der jahrhundertelangen Geschichte der Juden als Minderheit innerhalb der christlichen Welt und der noch jungen Geschichte der Kirche als Minderheit innerhalb der nichtchristlichen Welt.

Diese neue Stellung der Kirche dürfte dazu beitragen, einige traditionelle Argumente des christlichen Antisemitismus abzubauen. Die Überzeugung vieler Christen, daß der Universalitätsanspruch der Kirche nur wegen der böswilligen Weigerung der Juden, Christus als Erlöser anzuerkennen, nicht voll zur Geltung kommen konnte, wird heute praktisch aufgehoben durch die Tatsache, daß das Christentum eben nur eine der großen Religionen ist und daß es sich in einer Welt behaupten muß, die von nichtchristlichen, ja oft nicht- oder antireligiösen Kräften beherrscht wird. Diese Wandlung bedeutet für diejenigen Juden, die dem Universalitätsanspruch der Kirche den eigenen Partikularitätsanspruch entgegenstellten – den Anspruch also, daß sie, und sie allein, das von Gott auserwählte Volk darstellten –, eine wesentliche Erleichterung. Der Glaube an die eigene Erwählung, der innerhalb einer feindlich gesinnten Welt allein schon als Mittel der Selbsterhaltung notwendig war, kann heute als Aufruf zu exemplarischer Lebensweise verstanden werden.

Wichtig ist auch, daß sich die Kirche von heute in einer Welt bewegt und mit einer Welt leben muß, die eben von jenen Phänomenen beherrscht wird, die einst als christlicher Betätigung unwürdig galten und deshalb den Juden überlassen wurden. Die gesamte moderne Welt ist von wirtschaftlichen Interessen beherrscht – die sogenannte Geldwirtschaft ist längst nicht mehr ein privilegiertes Betätigungsfeld der Juden –, und an ihrer Erfüllung nehmen alle Gesellschaftsschichten und Völker je nach ihren technischen und sozialen Möglichkeiten teil. Für die Kirche besteht keine Möglichkeit mehr, bestimmte Aspekte des wirtschaftlichen Lebens – wie etwa das Geldgeschäft – als unethisch zu verdammen. Auch fällt die Notwendigkeit weg, die mit diesen Beschäftigungen angeblich verbundenen negativen Charaktereigenschaften der jüdischen Persönlichkeitsstruktur aufzubürden. Gleichzeitig hilft uns

die moderne Sozial- und Kulturgeschichte in der Erkenntnis, daß jene Eigenschaften keineswegs mit irgendeiner Notwendigkeit den Juden anhaften, sondern ihren Ursprung in geschichtlichen, meist von Christen geschaffenen Umständen haben. So steht der angeblichen Unfähigkeit der Juden, Waffen zu tragen, ihre kriegerische Tüchtigkeit im antiken Alexandrien oder im heutigen Israel gegenüber, und der angeblich natürlichen Überbetonung des Geschäftlichen oder des Abstrakt-Intellektuellen die biblische Tradition, die von einem Hirtenvolk Zeugnis ablegt und von einer konkreten, bildhaften Sprache, die kaum ihresgleichen kennt.

Auch die Anklage gegen ein gewisses Unverwurzeltsein der Juden oder das Unbehagen gegenüber einer Überbetonung sozialkritischer Betätigung, die die Wertgrundlage der christlich-bürgerlichen Gesellschaft zu untergraben drohe, haben an Bedeutung verloren. Das Unverwurzeltsein, die Entfremdung, wird heute von Dichtern und Theologen, von Sozialwissenschaftlern und Nationalökonomern, als allgemeines Charakteristikum des modernen Menschen gesehen. Gleichzeitig erkennt man an, daß die Werte der christlich-bürgerlichen Gesellschaft eher von Tatsachen wie Automation und Kernphysik, Massenkommunikationsmittel und Bevölkerungsexplosion als von sozialen Kritikern bedroht werden. Ja, die objektive, systematisch betriebene Sozialkritik ist zum unabdingbaren Instrument jedes friedlichen und den Grundrechten und -werten der Menschen entsprechenden gesellschaftlichen Wandels geworden.

Was die Umstände betrifft, die sich negativ auf eine Überwindung der Befangenheit auswirken könnten, so denke ich vor allem an den in Deutschland tiefverwurzelten anti-jüdischen Affekt völkischer Art, der sich im Augenblick wachsender Aktualität erfreut. Das klassische deutsche Problem der mangelnden normalen Entwicklung einer nationalen „identity“, eines Selbstverständnisses, das Hand in Hand geht mit Selbstkritik und verantwortlicher staatsbürgerlicher Betätigung, hatte durch die Notwendigkeit des Wiederaufbaus nach dem Krieg und die Möglichkeit der Anlehnung an ein europäisches oder atlantisches System eine Gnadenfrist erhalten. Diese Frist wurde vorzeitig, unter anderem durch die Wiedergeburt der Nationalismen in aller Welt und durch die fehlende Konzentration der Vereinigten Staaten auf eine rationale Europapolitik, gekündigt. Das nun zutage tretende Fehlen einer eigenen nationalen „identity“ wird von vielen Deutschen nicht als Folge eigenen Versagens gesehen werden. Wie einst die Kirche ihre Unfähigkeit, mit bestimmten wirtschaftlichen Problemen fertig zu werden, in die Juden hineinprojizierte, so wird die eigene Unfähigkeit, eine nationale „identity“ zu erwerben, von den „völkisch“ Gesinnten den Juden zur Last gelegt werden. Dies wird das christlich-jüdische Gespräch zwar nicht direkt belasten. Aber die schon heute überaus geringe Zahl jüdischer Gesprächspartner in Deutschland könnte sich zu Nichts verflüchtigen.

Wie immer wir auch den relativen Einfluß positiver und negativer Umstände beurteilen, zwei oder drei Fakten scheinen mir klar zu sein. Zuerst einmal, daß das

Verschwinden jener Notwendigkeit von seiten der Christen, den Juden eine unauthentische Persönlichkeit aufzudrängen, nicht nur für den Juden eine Befreiung bedeutet. Diese Verdinglichung und Projektion gewisser Aspekte und Probleme der eigenen Persönlichkeit nach außen bedeutete auch für den Christen eine Selbstentfremdung, also eine Verminderung der eigenen Authentizität. Das unbefangene Gespräch zwischen Christen und Juden – denn solch ein Gespräch ist ja nicht möglich unter unauthentischen Persönlichkeiten – ist also auch für den Christen ein Zeichen der Selbstbefreiung. Weiterhin scheint mir kein Zweifel darüber zu bestehen, daß die Welt im großen und ganzen heute das Problem der Gerechtigkeit als eine Summe politischer und sozialer Probleme interpretiert und es vor allem in diesen Bereichen zu lösen versucht. Offen ist nur die Frage, ob Technologie und rationale Denkweise eine Entideologisierung der Welt bewirken werden oder ob sich umgekehrt die Ideologien und irrationalen Affekte der Technologie im Sinn totalitärer Machtansprüche zu bedienen wissen. Im zweiten Fall wird es freilich bald keine Welt mehr geben oder nur eine Welt, in der Christentum und Judentum keine Rolle spielen. Im ersten Fall könnte man an die Entwicklung einer weltweiten Gesellschaft mit einem hohen Grad materieller Gerechtigkeit denken, einer Gesellschaft, in der Christen und Juden in privater Frömmigkeit und in freiwilligen Gemeinschaften des Glaubens und der Opferbereitschaft für jene erlösende Gerechtigkeit bürgen, die allein dem Menschen Sinn und Würde und seiner Geschichte Erfüllung gibt.

In dieser Hoffnung und mit herzlichen Grüßen

Ihr F. G. Friedmann.

Lieber Herr Friedmann,

Ihr Brief über die Gründe der Befangenheit auf beiden Seiten, die das „Gespräch“ und das Zusammenleben von Juden und Christen belasten, und über die Möglichkeit, Unbefangenheit zwischen beiden Gruppen zu gewinnen, ist so klar und so durchsichtig, bringt so viele Tatsachen und Aspekte für die ganze Frage, daß ich gestehen muß, diesem Ihrem Thema eigentlich nichts Wesentliches hinzufügen zu können. Natürlich würde der christliche Theologe bei diesem oder jenem Einzelsatz in Ihrem Brief einen Vorbehalt anmelden können, zu dem oder jenem einen theologischen Zusatz für notwendig oder nützlich halten, oder auch historisch gelegentlich anders urteilen. Aber all das ist hier in diesem Zusammenhang unwichtig – gleichgültig, wie es in einem andern zu bewerten wäre –, so daß ich davon gar nicht sprechen will.

Wir sind uns auf jeden Fall einig darüber, daß jene Unbefangenheit zwischen Juden und Christen, von der Sie schreiben, mit allen Kräften anzustreben ist. Einfach deshalb, weil wir als Juden, Christen und schlicht als Menschen (die vom Alten und Neuen Testament her wissen, was der Mensch sein soll) die Verpflichtung kennen, die wir alle einst vor Gott zu verantworten haben, in Liebe miteinander zu leben. Damit wir dies aber können, müssen wir uns unbefangen begegnen können, das heißt, das wirkliche, authentische Wesen unser selbst und das des anderen auf beiden Seiten sehen lernen, in den Gemeinsamkeiten sowohl wie auch in den Unterschieden. Denn auch das Unterscheidende kann von der Liebe umfaßt werden, die auf den Tag hofft, an dem das Trennende aufhört, und die weiß, daß nur sie, die das jetzt Trennende trägt, die „Scheidewand“ in der Kraft der Gnade Gottes in der Zukunft aufheben wird. Wir sind uns auch gewiß darüber einig, daß die heutige Situation des Christentums und des Judentums so ist, daß wir das je eigene Wesen unbefangener sehen und das des anderen unbefangener würdigen können. Einig sind wir uns sicher auch darüber, daß wir Christen und die christlichen Kirchen noch mehr tun müssen, bis jene Unbefangenheit, die die Debatten des Zweiten Vatikanischen Konzils über die nichtchristlichen Religionen und darin über das Judentum und über die religiöse Freiheit proklamieren, Geist, Herz und Alltag des katholischen Christentums so durchdrungen hat, wie es der heutige Geist der Liebe ihm gebietet und geben will.

Aber als ich so, ganz einig mit Ihnen, Ihren Brief mit seiner luziden und vergebenden Milde las, überfiel mich am Ende doch wieder jene Trauer und Ratlosigkeit, dir mir gerade zu der echten Unbefangenheit zu gehören scheint, in der Dialog und Zusammenleben zwischen Juden und Christen allein möglich sind. Darf ich Ihnen zu erklären versuchen, was ich meine?

Ratlose Trauer überfällt mich jedesmal, wenn ich an die Erklärung des Konzils über das Verhältnis der Kirche und der Christen zum Judentum und dann an die Geschichte denke mit all dem Greuel, den die Christen den Juden angetan haben. Ratlose Trauer, weil man sich fragt, warum die heilig-schlichten Selbstverständlichkeiten dieses Dekrets so deutlich und so amtlich erst jetzt gesagt wurden, warum sie in der Geschichte des Christentums durch fünfzehnhundert Jahre (wenn wir die ersten drei Jahrhunderte und die zwei letzten großzügig abziehen) so wenig die Herzen der Christen umzuprägen vermochten. Wie entsetzlich unchristlich konnten Christen sein, ohne es zu merken! Haben wir eine Gewißheit, daß wir Christen auch in anderen Dingen nicht ebenso blind sind, ohne es zu merken? Ist solche Blindheit wirklich schuldlos vor Gott? Natürlich kann man fragen: Ist die Geschichte der Menschheit nicht überall entsetzlich? Aber wird dadurch die ratlose Trauer geringer? Gewiß kann man (gerade wenn man als Mensch von heute profan und geschichtlich zu denken gewohnt ist) sagen, daß diese Geschichte von Unterdrückung, Unmenschlichkeit und Tod ihre psychologischen, geschichtlichen und gesellschaftlichen Gründe gehabt hat, die dann „an sich“ mit dem Christentum

nichts zu tun haben, daß die christlichen Fürsten auch sonst mit „gutem Gewissen“ Kriege führten und die Christen in Religionskriegen sich auch gegenseitig töteten. Aber all das beweist ja nur erst recht, daß die Botschaft und die Gabe des Geistes und der Liebe so entsetzlich machtlos in der Welt sind, wo doch Gott nochmals der Herr und Schöpfer des Feldes ist, auf dem er diesen Samen ausstreut, der souveräne Herr der Herzen, und wo ihm auch die menschliche Freiheit untertan ist. Ratlosigkeit und Trauer auch darüber, daß die Ohnmacht der Gnade sich gerade an denen zeigte, von deren Fleisch die Christen die fleischgewordene Gnade empfangen. Welches Geheimnis steckt in dieser traurig und ratlos machenden Unbegreiflichkeit? Das Geheimnis, daß die Liebe gerade siegt in ihrer Verachtetheit, Ohnmacht und Hilflosigkeit? Aber sind wir Christen dann auch eben die, die sie nicht empfangen, sondern sie ebenso kreuzigen wie alle anderen? Und könnte es nicht so sein, daß wir auch heute wieder, wenn auch in anderer Weise (es braucht ja nicht notwendig physische Verfolgung oder gesellschaftliche Diskriminierung sein, womit man die Liebe zum Nächsten verleugnet), die Liebe zum jüdischen Menschen und Volk verraten? Sind wir sicherer, daß es nicht geschieht, als die Christen vergangener Zeit, die ja wohl meistens auch „nicht wußten, was sie taten“?

Eine andere Ratlosigkeit, lieber Herr Friedmann, quält mich. Auch nach der Lektüre Ihres Briefes noch – oder sogar durch sie. Sie scheinen mir der Ansicht zu sein (bin ich jetzt doch nicht einer Meinung mit Ihnen?), daß die Juden von heute und morgen den Anspruch einer besonderen messianischen Sendung, eines eigenen göttlichen Auftrags der übrigen Welt gegenüber langsam aufgeben und aufgeben sollen, ihn nur als „Aufruf zu exemplarischer Lebensweise“ verstehen sollen (welcher Aufruf offenbar für jeden Menschen gilt). Wollen sie nicht mehr (um mit Herzl zu formulieren) „anders als andere Menschen“ sein? Ist die Aufforderung Schlamms an die Juden, entweder Bürger Israels als eines modernen, profanen Staates zu sein, oder sich wirklich dort, wo sie leben, bedingungslos zu assimilieren, richtig? Vielleicht kann ein Jude von heute nicht mehr wie das orthodoxe Judentum der Meinung sein, „daß die Juden – und die Juden allein – von Gott aus-er-ko-ren waren, das Königtum Gottes auf Erden vorzubereiten“. Auch wir Christen sind ja da hinsichtlich eines analogen Anspruchs der Kirche heute zu einer viel vorsichtigeren und nuancierteren Aussage – mit Recht – gezwungen. Aber kann der Christ vom Juden auch nur wünschen und hoffen, daß er, auch wenn er nicht Christ wird, den Anspruch einer besonderen Erwählung und eines besonderen Anspruchs an die Welt aufgibt und aus seinem authentischen Wesen ausscheidet? Daß er sich als Humanist aus einem bestimmten Volkstum und einer bestimmten Geschichte versteht wie jedermann? Wenn wir früher als orthodoxe christliche Kinder die Ansicht aufnahmen, das Judentum existiere als geschichtlich greifbare, unmittelbar feststellbare Größe bis zum Ende der Zeiten und werde sich dann als eine solche Größe (wie es Paulus voraussieht) zu seinem Christus hinwenden, aber bis zu diesem Tag als Zeugnis im Widerspruch zu Christus existieren, so ist mir heute nicht

mehr so klar, wie „wörtlich“ man diese Aussage verstehen muß, um mit der Schrift bei Paulus nicht in Widerspruch zu kommen. Und ich meine, daß auch dann, wenn wir uns noch auf eine sehr lange Geschichte der Menschheit „einrichten“ dürfen (müssen?, ob mit Recht? – meine Ratlosigkeit), wir Christen in der Existenz eines jüdischen Staates noch keine reine Garantie haben, daß diese „wörtliche“ Auffassung der paulinischen Eschatologie des jüdischen Schicksals zutrifft. Zumal, wenn sich dieser Staat Israel als Boden eines rein profan verstandenen Volkes nicht nur behaupten, sondern auch dieses Selbstverständnis zur gelungenen Staatsideologie machen würde. (Israel scheint da noch zu schwanken: es will einerseits ein weltanschaulich neutraler, profaner Staat sein, und doch wird ein getaufter Jude nicht „unbefangen“ als voller Bürger dieses Staates anerkannt.) Auf jeden Fall: müssen wir Christen nicht gar wünschen, daß das Judentum seinen besonderen Anspruch (wenn auch mit einer universalen Sendung zum Heil aller Menschen) aufrecht-erhält, wenn es für uns Christen doch der edle Ölbaum ist, auf den wir Heidenchristen (wenn auch nicht durch das Blut, sondern durch den Glauben) aufgepfropft sind?

Oder genügt es dafür, daß Christus selbst, dem wir glaubend anhängen, dem Fleische nach aus Israel stammt? Müssen wir Christen von unserem Glauben her die Juden nicht „mahnen“, ihre besondere Gnadengabe Gottes, die „ohne Reue“ ist, als das entscheidende Moment ihres gottverfügten, authentischen Wesens festzuhalten (wenn wir auch glauben, daß sie in ihrem Bekenntnis zu ihrem Christus zur wahren Erfüllung käme), weil sich sonst das Judentum noch einen wesentlichen Schritt weiter von dem Auftrag entfernt, den es bekannte und den wir ihm ja zuerkennen: das Volk zu sein, von dem das messianische Heil der ganzen Welt herkommt? Müssen wir als Christen nicht in Furcht fragen, ob die Juden durch die Gründung ihres Staates nicht eher ihrer eigenen Sendung untreu werden, falls sie dadurch „unbefangen“ ein beliebiges Volk unter anderen Völkern werden wollten? Müssen wir Christen nicht wünschen, sie möchten ein in Gottes besonderem Anspruch „befangen“ bleibendes Volk bleiben, wenn wir meinen müssen oder dürfen, diesem Anspruch könnten sie nicht entgehen, indem sie ihn überhören, sondern nur indem sie ihm durch die Aufnahme dessen entsprechen, der ihr Bruder ist und der Erlöser aller? Können wir Christen also die theologische, heilsgeschichtliche Frage aus unserem Dialog mit den Juden eliminieren und uns gegenseitig sagen: Leben wir wie vernünftige Menschen unbefangen miteinander, basta? Natürlich sollen wir auch so miteinander leben und alles, was Sie, lieber Herr Friedmann, dazu gesagt haben, soll gültig bleiben und endlich konkret respektiert werden. Aber wird dieser unbefangene Dialog auf menschlicher Ebene nicht schließlich doch noch am ehesten glücken, wenn beide Seiten um das dunkle Geheimnis wissen, das sie verbindet? Als christlicher Deutscher kann ich vielleicht dem Israeli begegnen, wie ich einem Mann aus Indonesien begegne. Als christlicher Deutscher einem deutschen Glaubensjuden als Deutscher einem Deutschen. Aber als deutscher Christ weiß ich, wenn

ich einem Juden begegne: Hier ist einer, aus dessen Volk mein Erlöser kam. Ist das nur eine historische Reminiszenz, die für mich so gleichgültig ist wie für einen Physiker als solchen die Tatsache, daß Einstein Jude war? Wenn ich nicht so denke und darum wollen muß, daß auch der Jude nicht so denkt, sondern sich als Glied eines Volkes mit einer heilsgeschichtlichen Sendung (auch an mich!) betrachte, hinge ich dann noch einem altertümlichen Mythos des Blutes an, der heute schon längst am Absterben ist und auch schon durch die christliche Lehre verworfen ist, daß die Kinder Gottes (und Abrahams) durch Gnade und Glauben werden und nicht durch das Blut? Ich weiß nicht, wie die vielschichtigen und vieldimensionalen Lehren über Israel im Neuen Testament sich genau zu einem einzigen christlichen Verständnis Israels zusammenfügen. Und ich meine, daß diesbezüglich auch durch das Zweite Vatikanum noch kein heller Tag geworden ist. Aber bekäme nicht die vergangene Geschichte zwischen Christen und Juden voller Greuel noch am ehesten einen wenigstens ahnbaren Sinn, wenn es darin eben doch nicht nur um eine menschliche und theologische Ideologie gegangen ist, die man nur entlarven muß, um Ruhe und Frieden zu stiften? Stehen wir – Christen und Juden – einander nicht in ganz anderer Weise nahe und fern zugleich als andere Völker und Gruppen profaner Art, wenn wir beide an den kommenden Erlöser glauben, wie Sie sagen, wenn er auch für uns der ist, der wiederkommt in Herrlichkeit, nachdem er schon die Erbärmlichkeit und den Tod mit uns geteilt hat, während er für die Juden der ist, der erstmals kommen muß, für den aber Israel Wegbereiter ist in einem ganz eigenen, anderen Völkern nicht gewordenen Auftrag?

Wie sehen aber dann konkret das Zusammenleben und der Dialog zwischen Christen und Juden aus, wenn sie sich nicht nur auf der Ebene profaner Menschlichkeit in einer entideologisierten pluralistischen Gesellschaft begegnen wollen, begegnen dürfen, sondern als Christen und als Menschen des Volkes, das eine eigene Verheißung empfangen hat, die unwiderruflich ist? Wie konkret? Ich weiß es nicht.

Noch etwas: wenn wir als Christen denken, müßten wir dann nicht wünschen, Juden als nicht einfach schlecht „assimilierte“ unter uns zu haben, müßten wir es nicht ablehnen, die „Judenfrage“ dadurch allein gelöst zu wissen, daß es Israel gibt, so wie man, von freundlichen gegenseitigen Besuchen und „Gastarbeitern“ abgesehen, mit den Marokkanern dadurch am besten auskommt, daß wir hier und sie dort leben? Sie, lieber Herr Friedmann, werden recht haben, wenn Sie betonen, daß heute Christen und Juden zugleich in der „Diaspora“ wohnen und dadurch die Chance der gegenseitigen Unbefangenheit wächst. Aber das dürfte doch nicht dazu führen, daß sich Juden und Christen nur noch in dem begegnen, worin und woraus alle (Christen und Nichtchristen) in einer pluralistischen Gesellschaft leben und sich verstehen. Wenn der Jude als Glied des Volkes mit einem besonderen heilsgeschichtlichen Auftrag unter uns Christen lebt und wir ihm als solchem begegnen, hilft er uns, das Mißverständnis zu vermeiden, das Christentum sei eine Ideologie, aber keine konkrete Geschichte, ein Gedanke, keine Tatsache. Aber wiederum, wie

soll dieses Zusammenleben aussehen, ohne in der Anonymität einer pluralistischen Welt unterzugehen, in der keiner den anderen in dem kennt, was das Eigentliche ist, aus dem er lebt?

Aber ich möchte nochmals betonen, daß durch all diese Fragen, auf die ich keine rechte Antwort weiß, das, was Sie mir schrieben, nicht in seinem Gewicht gemindert werden soll. In dem nächstens erscheinenden zweiten Band eines Handbuchs der Pastoraltheologie, das ich mitherausgabe, haben J. B. Metz und ich lange von der „weltlich gewordenen Welt“ gehandelt, die das Christentum letztlich nicht als fremdes, unverständliches Schicksal ansieht, sondern von seinem eigenen Wesen her will und auch – in einer tieferen Schicht als der Dimension, in der die Christen die Profanität der heutigen Welt beklagen – mitgeschaffen hat. Und das Pastoraldekret über die Kirche in der Welt von heute auf dem Zweiten Vatikanum setzt diese Welt doch in einer Unbefangenheit voraus, daß es sogar manchem evangelischen Theologen zuviel wird. Es ist also nicht an dem, daß ich Ihnen widerspreche, wenn Sie sagen, die gegenseitige Unbefangenheit habe „durch die Ereignisse der jüngsten Gegenwart eine wesentliche Verbesserung erfahren“, weil die Kirche als solche in einem neuen „Status der Minderheit“ und so in die neue Aufgabe immer neuer „Bewährung“ sich versetzt erfährt, und weil das, was die Christen früher den Juden aufbürdeten, heute aller Schicksal, legitime Situation oder Verfehlung aller geworden ist. Es ist die Aufgabe, die die Kirche als Auswirkung und Bewährung ihrer eigentlichen Heilsmission heute als ihre Aufgabe erkennt, nämlich für die Würde des Menschen, für Gerechtigkeit, Liebe und Frieden einzutreten. „Weltanschauliche“ Differenzen gehen tief und durchdringen gewiß alles, was ein Mensch lebt. Aber wir Christen glauben eben doch, daß auch sie alle nochmals von der Gnade des einen lebendigen Gottes und Herrn aller Geschichte umfassen sind. Und darum haben wir trotz aller „Absolutheit“ des christlichen Glaubens oder eines anderen Bekenntnisses auch wiederum das Recht, ein ganz reales Gemeinsames unter alle Menschen zu bringen. Es gibt das: aus Natur, aus Gnade, aus einer Berufung. Und erst recht zwischen dem alten Israel, gerade wenn es seinen alten Anspruch nicht aufgibt, und dem Christentum, das sich als die Gemeinschaft von „Söhnen“ Abrahams und Erben auf Grund der Verheißung (Gal 3, 29) bekennt. Wie sollten wir Christen und Juden also nicht zusammen, in heiliger „Eifersucht“ aufeinander (vgl. Röm 11, 11), eine gemeinsame Aufgabe in der heutigen Welt erkennen können, bereit, sie mit allen Menschen guten Willens zu teilen?

Im Blick auf das Thema, das unseres ist, sagt Paulus sein berühmtes Wort von Gott: wie unerforschlich sind seine Gerichte, wie unbegreiflich seine Wege (Röm 11, 33). Ich habe Ihnen, lieber Herr Friedmann, viel Unklares zu Ihrem klaren Brief geschrieben. Nun, vielleicht ist das doch nicht so verwunderlich.

Mit herzlichen Grüßen

Ihr Karl Rahner.