

Erich Zenger

Ökumene aus Juden und Christen

Zwei wichtige Anstöße aus den Jahren 1979 und 1980

Karl Barth hat in seinem „ökumenischen Testament“ von 1966 nicht nur der evangelischen Christenheit, sondern allen christlichen Kirchen insgesamt den theologisch provozierenden Satz in ihre Lehr- und Gesangbücher geschrieben: „Wir wollen nicht vergessen, daß es schließlich nur eine tatsächlich große ökumenische Frage gibt: unsere Beziehung zum Judentum.“ Auf den Weg einer so erneuerten Ökumene zwischen Juden und Christen führen die zwei bedeutenden und hoffentlich wirksamen Anstöße, die die im folgenden knapp vorgestellten Dokumente geben, die 1979 und 1980 als Lebens- und Glaubenszeichen der deutschen katholischen Kirche vorgelegt wurden.

I. Das Arbeitspapier des Gesprächskreises „Juden und Christen“ vom 8. Mai 1979

1. Ein Dokument jüdisch-christlicher Weggemeinschaft

Mehr als zwei Jahre haben in der institutionalisierten Form des Gesprächskreises „Juden und Christen“ des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) sechs Juden und siebzehn Katholiken miteinander über ihr Selbstverständnis gesprochen, über das, was ihnen in der Konfrontation mit den anderen als an Eigenem kostbar, unaufgebbbar und schwierig zugleich aufging – und was an gemeinsamer Lebens- und Glaubenspraxis von Juden und Christen entstehen könnte und müßte, wenn sie den ihrem gemeinsamen Grund und ihrem gemeinsamen Ziel entsprechenden Auftrag in dieser Welt erfüllen wollen. Das Neue und Faszinierende an diesem Dokument ist: Hier sprechen nicht Christen zu Juden oder über Juden (wie dies in meist schrecklicher Gestalt in der christlichen Tradition bisher üblich war), hier sagen nicht Juden, daß sie (nicht nur wegen ihrer leidvollen Erfahrungen mit den Christen, sondern prinzipiell) von den Christen nichts Positives zu erwarten hätten, hier reden vielmehr Juden und Christen *gemeinsam* zu Juden und Christen *zugleich* über das, was den Juden zum Juden und den Christen zum Christen macht und wie sie sich darin gegenseitig zur Anfrage und zur Ermutigung ihres je eigenen Weges werden.

Das Dokument ist das Ergebnis eines Dialogs, das als solches von allen (!) Teilnehmern akzeptiert wurde. Wenn der Geistliche Assistent des ZdK, Bischof

Klaus Hemmerle, der bis zu seiner Beauftragung zum Bischof von Aachen selbst aktiven Mitglied des Gesprächskreises war, in seinem Vorwort zu diesem Dokument sagt, es setze „einen Meilenstein auf dem Weg jüdisch-christlichen Dialogs“, dann charakterisiert er im Bild das, was hier in der Tat vorliegt: Es ist die Dokumentation eines gemeinsam zurückgelegten Weges, der „nicht nur Rückweg zur gemeinsamen Wurzel und der Weise, wie aus ihr vor Jahrtausenden gemeinsames Erbe wuchs, nicht nur Zugehen auf gemeinsame Aufgaben“ war, sondern eine Wegbahnung für eine erneuerte Weggemeinschaft in der Zukunft sein will und sein kann. Es ist das Dokument eines jüdisch-christlichen Gesprächs auf dem Weg und für neue Wege, das „gerade um des eigenen Jude-seins und Christseins willen notwendig – und möglich“ (Hemmerle) ist.

Worin das Neue und zugleich provozierend Stimulierende an diesem Dokument liegt, mag dem aufgehen, der den Protest des großen jüdischen Gelehrten G. Scholem in seinem 1964 veröffentlichten Plädoyer „Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch“ auf sich wirken läßt: „Ich bestreite, daß es ein solches deutsch-jüdisches Gespräch in irgendeinem echten Sinn als historisches Phänomen je gegeben hat. Zu einem Gespräch gehören zwei, die aufeinander hören, die bereit sind, den anderen, in dem was er ist und darstellt, wahrzunehmen und ihm zu erwidern. Dieses Gespräch erstarb in seinen ersten Anfängen und ist nie zustande gekommen. Gewiß, die Juden haben ein Gespräch mit den Deutschen versucht, von allen möglichen Gesichtspunkten und Standorten her, fordernd, flehend und beschwörend, kriecherisch und auftretend, in allen Tonarten ergreifender Würde und gottverlassener Würdelosigkeit. Von einem Gespräch vermag ich in alledem nichts wahrzunehmen. Niemals hat etwas diesen Schrei erwidert“ (G. Scholem, in: M. Schlösser, Auf gespaltenem Weg, 1964, 129 f.).

Das Dokument dieses Gesprächskreises des Zentralkomitees der deutschen (!) Katholiken könnte *ein* Grundstein für dieses bisher nicht dagewesene „historische Phänomen“ werden – und genau deshalb, weil es endlich versucht, was G. Scholem beklagt. Juden sind hier den Christen wichtig geworden, nicht nur, weil Jesus ein Jude war oder weil die Christen auch die jüdische Bibel als Teil ihrer christlichen Bibel haben, sondern um ihrer selbst willen. Und Christen sind hier Juden wichtig geworden, nicht nur, weil sie zu ihrer Umgebung gehören, die man verstehen und respektieren lernen will, um sich in ihr zurechtzufinden, sondern um des den Christen Eigenen willen.

Wenigstens ansatzhaft ist hier gelungen, was das Dokument als eine der Bedingungen eines künftigen jüdisch-christlichen Dialogs so beschreibt: „Zeitgenossenschaft aber ist die Bedingung jeden Dialogs. Der jüdische Gesprächspartner kann sich nicht damit zufriedengeben, im Gespräch mit Christen nur als ein fortlebendes Zeugnis für das sogenannte Alte Testament und für die Ursprungszeit der christlichen Gemeinden betrachtet zu werden. Umgekehrt kann

der christliche Gesprächspartner sich nicht damit zufriedengeben, wenn der jüdische Gesprächspartner glaubt, nur er habe für den Christen etwas für dessen Glauben Wesentliches zu sagen, während das, was der Christ dem Juden sagt, für den jüdischen Glauben keine wesentliche Bedeutung habe“ (II 2).

Daß diese Zielperspektive für Christen, die Juden bislang als Gottesmörder und „Kinder des Teufels“ qualifizierten, *und* für Juden, die bislang ihren jüdischen Glauben und ihre jüdische Identität nicht nur ohne, sondern gegen die Christen bewahren mußten und beispielhaft bewahrt haben, nicht nur neu und wegweisend, sondern geradezu provozierend ist, wird vermutlich gerade dann deutlich werden, wenn der im Nachwort des Dokuments ausgesprochene Wunsch Wirklichkeit zu werden beginnt: „Jüdisch-christlicher Dialog darf nicht länger dem Interesse einiger Spezialisten überlassen werden. Denn die hier anstehenden Themen treffen ins Zentrum des christlichen wie des jüdischen Selbstverständnisses“ (IV). Heißt dies gar: Der Jude kann nicht Jude sein ohne die Weggemeinschaft mit dem Christen? Der Christ kann nicht Christ sein ohne die Weggemeinschaft mit dem Juden? Und gilt dies in anderem Sinn als der Satz: Der Christ kann nicht Christ sein ohne die Weggemeinschaft mit dem Muslim? Das Dokument scheint in diese Richtung zu tendieren. Was aber folgt dann daraus für das Christsein der Christenheit bis heute?

Daß auf solche (und andere) Fragen, die mit der Konkretion dessen zu tun haben, was jüdisch-christliche Weggemeinschaft fordert, in dem Dokument kaum Antworten zu finden sind, hängt sicher mit der Neuheit dieser Perspektive zusammen, aber auch mit der selbstauferlegten Beschränkung des Gesprächskreises, der (auf den ersten Blick befremdlich genug) nur „theologische“ und keinesfalls (im allgemeinen Sinn) „politische“ (z. B. gesellschafts-, bildungs- oder gar außenpolitische) Schwerpunkte setzen wollte – abweichend von der für das ZdK meist üblichen Zielperspektive.

2. Eine theologische Wende mit Konsequenzen?

Worum es dem Dokument geht, heben sein Titel und die Überschriften über den drei Hauptteilen hervor: Es will das jüdisch-christliche Gespräch motivieren („I. Warum das Gespräch suchen?“), inspirieren („II. Bedingungen eines Dialogs, der den Juden als Juden und den Christen als Christen betrifft“) und als „Berührung von Mitte zu Mitte“ (Hemmerle) gestalten helfen („III. Zentrale Themen des Dialogs“). Deshalb selektiert es „Schwerpunkte“ und wählt noch einmal aus anderen denkbaren und notwendigen (z. B. historischen, kulturpolitischen) Schwerpunkten „theologische Schwerpunkte“ aus. In der Tat: Über theologische Fragen müssen Juden und Christen zuallererst Tacheles reden – weil der ihnen gemeinsame ein und derselbe Gott sie in die Gemeinschaft des einen Volkes Gottes gerufen hat (ohne auf jüdisch-christliche Gespräche zu warten!), wobei die christlichen Kirchen in diesem Volk nur als die jüngeren

Brüder durch die Vermittlung des Juden Jesus Heimatrecht haben. Nicht nur Auschwitz (wenn auch seither unbegreiflich neu und unaufschiebbar andrängend), nicht nur die zwischen Juden und Christen unteilbare Verantwortung für eine „Menschheit, deren Überleben in Menschlichkeit auf dem Spiel steht“, sondern der ihnen gemeinsame Grund ihrer Hoffnung und das dieser Hoffnung gemeinsame Ziel verpflichtet sie zu einem gemeinsamen Weg, wobei diese Weggemeinschaft gerade den Juden als Juden und den Christen als Christen fordert.

Zumindest für die christliche Theologie und noch mehr für die christliche Kirchenpraxis ist diese Sicht eine Wende mit irritierenden heilsamen Konsequenzen. Ein Christ, der im Juden als Juden den ihm von seinem Gott als notwendigen Weggenossen gegebenen Bruder sieht, wird nicht nur viele Zerrbilder und Vorurteile aufarbeiten und Taten schmerzlicher Umkehr vollbringen müssen, er wird auf dieser Weggemeinschaft vor allem die theologische Armut und die vielfältigen Defizite entdecken, die der Christenheit seit zwei Jahrtausenden buchstäblich und teilweise kirchenamtlich abgesegnet im Weg lagen. Ein Christ, der den Juden als Juden theologisch ernst nehmen will, muß zu begreifen versuchen, daß das Nein des Juden zu ihm als Christen dennoch ihm als Christen über den gemeinsamen Gott und sein Handeln am Menschen viel sagen kann.

Daß sich von diesem Ansatz her der bislang übliche Zugriff im Stil von (offener oder kaschierter) „Judenmission“ verbietet, ist eine der wichtigsten Konsequenzen, die dieses Dokument andeutet, wenn es – dem nach beiden Seiten gewandten Sprachduktus des Papiers folgend – der Sache nach sowohl Judenmission als auch Proselytenmacherei (beide Dinge sollte man, gerade mit Blick auf die Geschichte, nicht so irenisch nebeneinanderstellen!) ablehnt: „... ist es Juden und Christen grundsätzlich (!) verwehrt, den anderen zur Untreue gegenüber dem an ihn ergangenen Ruf Gottes bewegen zu wollen. Dies verbietet sich nicht etwa aus taktischen Erwägungen. Auch Gründe humaner Toleranz sowie die Achtung der Religionsfreiheit sind dafür nicht allein ausschlaggebend. Der tiefste Grund liegt vielmehr darin, daß es derselbe Gott ist, von dem Juden und Christen sich berufen wissen“ (III 1).

Aus einer so verstandenen Weggemeinschaft heraus, auf die der rufende Gott den Juden als Juden und den Christen als Christen zusammengebunden hat, müßte nicht die Profillosigkeit des jeweils anderen bis hin zur Übernahme des jeweils anderen Profils das Ziel des Umgangs miteinander sein, sondern die leidenschaftliche Rivalität im Vollzug der jeweils von Gott aufgetragenen Lebens- und Glaubenspraxis – „eine Koalition des messianischen Vertrauens der Juden und der Christen gegen die Apotheose der Ungerechtigkeit und der Banalität in der Welt“ (J. B. Metz).

Es ist die unausgesprochene These dieses Dokuments, daß die gegenseitige Anerkennung der Heilsbedeutung des je anderen Weges *und* das Festhalten an

der Heilsbedeutung des je eigenen Weges nichts mit Kategorien wie Unglaube, Ablehnung oder Abfall zu tun haben, sondern die „Möglichkeiten einer offenen und wachsenden Weggemeinschaft“ (III 1) schafft. Deshalb gilt einerseits: „Christen können aus ihrem eigenen Glaubensverständnis nicht darauf verzichten, auch Juden gegenüber Jesus als den Christus zu bezeugen. Juden können aus ihrem Selbstverständnis nicht darauf verzichten, auch Christen gegenüber die Unüberholbarkeit der Tora zu betonen. Das schließt jeweils die Hoffnung ein: Durch dieses Zeugnis könne beim anderen die Treue zu dem an ihn ergangenen Ruf Gottes wachsen und das gegenseitige Verstehen vertieft werden“ (III 1). Hier akzeptieren sich *heute* lebende Juden und Christen tatsächlich als auch im theologischen Sinn gleichberechtigte Weggenossen, die sich die Unüberholbarkeit der Tora und das Bekenntnis zu Jesus dem Christus als den für sie notwendigen „Schwerpunkt“ und als das sie tragende Fundament zugestehen – und dennoch an der unverzichtbaren Weggemeinschaft festhalten. Deshalb gilt andererseits: „Hingegen soll nicht die Erwartung eingeschlossen sein: Der andere möge das Ja zu seiner Berufung zurücknehmen oder abschwächen“ (III 1).

Von dieser Perspektive her gelingt es dem Dokument, nicht nur wichtige Aufgaben einer aktiv-solidarischen Weggemeinschaft von Juden und Christen (z. B. Möglichkeit des Redens von Gott nach Auschwitz, Ideologiekritik, Ethik der Wissenschaften, der Technik und der Zukunftsfrage, Kampf für die Menschenrechte, alternativer Lebensstil, Modelle von gelebter Gerechtigkeit) programmatisch anzureißen, sondern auch „den Dissens im Konsens“ *par excellence* des jüdisch-christlichen Gesprächs, nämlich das Handeln des Gottes Israels in Jesus dem Christus, sprachlich und theologisch weiterführend zu besprechen.

3. Ein Dokument mit offenkundigen Grenzen

Der beinahe emphatische Beifall, der diesem Dokument aus der kirchlichen und jüdischen Presse der deutschsprachigen Länder sowie aus vielen Einzelstimmen, die sich gegenüber dem Gesprächskreis schriftlich geäußert haben, gezollt wurde, darf nicht verdecken, wie fragmentarisch dieser Text dennoch ist. Vor allem haften ihm zwei Schwächen an, die freilich erst nach weiteren und breiteren Etappen wirklich gemeinsam zurückgelegten Weges von Juden und Christen in Deutschland behoben werden können.

Erstens: Das Dokument ist trotz allem Engagement recht leidenschaftslos *theoretisch und unkonkret*. Wo z. B. in dem Abschnitt „Der gemeinsame Auftrag“ von recht konkreten Dingen geredet werden müßte (z. B. auch im Blick auf den Staat Israel oder worauf sich die Ideologiekritik konkret richten müßte oder welche neuen ethischen Weichenstellungen in der Tat gefordert sind usw.), werden nur allgemeine Fragen formuliert, ohne daß auch nur die Richtung einer Antwort angedeutet würde. Dementsprechend blaß bleibt deshalb der Appell des Nachworts, „sich diesen zentralen Themen des jüdisch-christlichen Dialogs

in den nächsten Jahren verstärkt zuzuwenden und ihre Bedeutsamkeit ins öffentliche Bewußtsein zu bringen“.

Bisweilen redet das Dokument über Juden und Christen wie über abstrakte Größen – obwohl die gemeinten Christen doch recht kantige Vertreter des bundesrepublikanischen Katholizismus sind, deren geforderte Weggemeinschaft mit Juden durch die nächsten zehn Jahre sich durchaus konkreter (dann freilich weniger besänftigend) beschreiben ließe. Oder will das Dokument insinuierten, die Weggemeinschaft von Juden und Christen sei der neue Weg, auf dem sich innerchristlich-konfessionelle Probleme wie von selbst relativieren? Schön wär's! Und vielleicht läge hier sogar eine die Christen stimulierende Erfahrung, das jüdisch-christliche Gespräch als *die* Schlüsselfrage der Ökumene überhaupt aufzunehmen.

Zweitens: Das Dokument ist *theologisch über Gebühr zurückhaltend* – obwohl es ausgesprochen „theologisch“ sein will. Verständlicherweise wird versucht, sich keiner der heutigen Tendenzen der katholischen Theologie und keiner der in der Vielfalt lebendigen jüdischen Richtungen allzusehr zu nähern. Dennoch hätte die inhaltliche Beschreibung dessen, was den Christen zum Christen und den Juden zum Juden macht, mehr theologische Substanz und mehr Konkretion des Lebensvollzugs verdient. Nicht nur im Abschnitt „Die Kontroverse um Gesetz und Gnade neu überdenken“ hätte sich aus genuin katholischer Tradition (hier wirkt im Text viel zu stark das protestantische Spannungsverhältnis Gesetz–Evangelium nach) viel Konkretes zur Gemeinsamkeit des hohen theologischen Stellenwerts von gelebter Glaubensüberzeugung und alltäglicher, von der Tradition gegebener Lebensregeln sagen lassen. Auch ein stärker alttestamentlich-rabbinischer Einstieg bei der christologischen Diskussion würde hier für Juden und für Christen tiefere Verstehensmöglichkeiten eröffnen.

Vor allem aber ist kaum verständlich, warum das Dokument den zentralen Dissens übergeht, den die traditionelle Ekklesiologie für jedes jüdisch-christliche Gespräch bedeuten muß. Gibt es denn Christen ohne ihre Kirchen und deren bisherigen Ausschließlichkeitsanspruch? Gibt es denn Juden ohne das jüdische Volk? Wie muß eine Weggemeinschaft von Kirchen (!) und jüdischem Volk aussehen? Wer sich nur diesen Fragen träumend überläßt, weiß nicht, ob es mehr ein Alptraum oder mehr ein Tagtraum werden könnte. Aus dieser bangen Sorge führt leider auch die Erklärung der deutschen Bischöfe nicht heraus.

II. Die Erklärung der deutschen Bischöfe vom 28. April 1980

1. Ein Lehrdokument und/oder eine pastorale Initiative?

Die am 28. April 1980 veröffentlichte „Erklärung der deutschen Bischöfe“, deren Text selbst nichts über Anlaß, Ziel und Adressaten mitteilt, wurde erarbeitet von der Arbeitsgruppe für Fragen des Judentums der Ökumene-Kom-

mission der Deutschen Bischofskonferenz unter Leitung von Weihbischof Karl Flügel (Regensburg). Mitglieder der Arbeitsgruppe waren, im Unterschied zum Gesprächskreis des Zentralkomitees der Katholiken, nur Katholiken. Das Dokument ist theologisch und sprachlich offenkundig stark geprägt von dem Mitglied der Arbeitsgruppe Professor Franz Mußner (Regensburg), Verfasser des 1979 erschienenen Buchs „Traktat über die Juden“. Das Dokument ist verabschiedet und getragen von der gesamten Deutschen Bischofskonferenz und wurde vom Vorsitzenden der Ökumene-Kommission, Bischof Paul Werner Scheele (Würzburg), am 22. Mai 1980 in Bonn der Öffentlichkeit vorgestellt, wobei er über Anlaß und Zielsetzung folgendes sagte: „Das Konzil hat . . . in verschiedenen Stellungnahmen . . . überaus positive Worte über das Judentum gefunden. Am ausführlichsten geschah das 1965 in der ‚Erklärung über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen‘. Ähnlich votierten die Richtlinien, die 1974 seitens des Einheitssekretariates publiziert wurden. Unter anderem appellieren sie an die Bischöfe, daß sie ‚im Rahmen der allgemeinen Disziplin der Kirche und ihrer Lehre, wie sie durch das Lehramt allumfassend verkündet wird, die geeigneten pastoralen Initiativen ergreifen‘. Die Erklärung der DBK über das Verhältnis der Kirche zum Judentum will eine solche pastorale Initiative sein.“

Das Dokument wendet sich demnach nicht an theologische Spezialisten, sondern an die katholischen Gemeinden, an die Basis, und will hier eine neue Weichenstellung bewirken. Das mag manchem, der längst jüdisch-christliche Gemeinschaft erlebt, als sehr wenig vorkommen. Aber hält man sich den konkreten Alltag der letzten Jahrzehnte des Durchschnittskatholiken vor Augen, dann ist das Ziel einer veränderten Weichenstellung sehr viel. Spielt schon das Alte Testament in der katholischen Kirche de facto kaum eine Rolle (wann nimmt z. B. schon mal ein Pfarrer die alttestamentliche Lesung als Predigttext?), so ist das heutige Judentum praktisch allen Katholiken „ein unbekanntes Wesen“, dem gegenüber er einerseits ein verständlicherweise schlechtes Gewissen hat, das gleichzeitig durchsetzt ist mit einer nicht determinierbaren allgemeinen Bereitschaft, sich für das jüdische Volk zu interessieren, ja zu engagieren, und dem gegenüber er andererseits bewußt oder unbewußt unendlich viele Vorurteile und Negativklischees hat, die immer wieder hochkommen.

Im Blick auf diese Situation ist jedes Dokument der Deutschen Bischofskonferenz, das dieser Haltung entgegenwirken will und kann, eine wichtige Initiative – eben der Anstoß zu einem Neuanfang. Freilich: Man könnte sich durchaus leidenschaftlichere Initiativen vorstellen, die viel konkreter ihre Adressaten ansprechen, die wenigstens ansatzhaft zu Aktionen aufrufen, die gerade für die Schule, die Predigt oder die Liturgie wenigstens einige Vorschläge machen. Von all dem und vielem mehr, was eine „pastorale Initiative“ anzielen könnte, bietet das Dokument nichts. Es versucht nicht einmal, für Israel-Reisen, die heute doch in vielen Gemeinden durchgeführt werden, pastorale Impulse zu geben.

Das Dokument ist eben doch eher eine „Erklärung“, d. h. sie besitzt einen lehramtlichen Charakter und die distanziert vortragende und dekretierende Sprache solcher Erklärungen. Das ist ihre Grenze, aber das ist zugleich auch ihr gar nicht hoch genug zu veranschlagender Wert für die Ökumene. Denn was hier gesagt wird, ist als „lehramtliche Erklärung“ gegenüber dem, was das Lehramt der Kirche die letzten zweitausend Jahre über die Juden gelehrt hat, geradezu sensationell neu. Als lehramtliche Erklärung setzt dieses Dokument immerhin Markierungspunkte, hinter die nicht zurückgegangen werden darf, und sie legt Fundamente, auf denen weitergebaut werden darf – und muß.

Der Unterschied zum Dokument des ZdK ist damit schon von Entstehung und Zielsetzung her offenkundig: während das Dokument des ZdK ein gemeinsames Papier von Juden und Christen an Juden und Christen ist, ist die Erklärung der deutschen Bischöfe nicht das Ergebnis eines Dialogs von Katholiken und Juden, sondern eine von katholischen Theologen vorbereitete und von der Deutschen Bischofskonferenz verabschiedete lehramtliche Äußerung über das Verhältnis der (katholischen) Kirche zum Judentum, die sich nur indirekt an die Juden wendet, über die sie hier redet.

2. Ein Dokument guten Willens und theologischen Neubeginns

Vor dem Hintergrund dessen, was in der offiziellen katholischen Tradition bis dato theologisch über das jüdische Volk galt (von dem, was die katholische Kirche dem jüdischen Volk bis dato menschlich und politisch antat, ganz zu schweigen), ist diese Erklärung ein echter Neubeginn. Der Wille und die Bereitschaft, von der belastenden Vergangenheit Abschied zu nehmen und neue Wege zu bahnen, ist überall spürbar. Wenn es auch nicht direkt ausgesprochen wird, so scheint die neue These dieser Erklärung zu lauten: Das Verhältnis der Kirche zum jüdischen Volk (von der Sache her ist die Korrelation Kirche–Judentum unglücklich und vermutlich nicht durch eine bestimmte Position vorgegeben; die entsprechenden Korrelate sind doch: Kirche – jüdisches Volk; Christenheit/Christentum – Judentum) betrifft das Selbstverständnis der Kirche selbst. Insofern könnte man den Einstiegssatz der Erklärung „Wer Jesus Christus begegnet, begegnet dem Judentum“ (zu seiner Problematik s. u.) etwas abwandeln: „Wer als Kirche Jesus Christus begegnen will, darf dem jüdischen Volk nicht länger aus dem Weg gehen!“ Die Begegnung von Kirche und jüdischem Volk ist nicht ein Randphänomen, sondern ein zentraler Vollzug kirchlichen Lebens. Das ist die Richtung, in die diese lehramtliche Erklärung „zwischen den Zeilen“ unsere Gemeinden und den einzelnen Katholiken schickt. „Auf den Zeilen“ versucht die Erklärung freilich zuallererst, die Hindernisse aus dem Weg zu räumen und bewußt zu machen, warum dieser Weg unerläßlich ist. Dieses Vorhaben ist an drei Stellen der Erklärung gut gelungen.

Erstens: Der Abschnitt II „Das geistliche Erbe Israels für die Kirche“ arbeitet

an zehn Einzelpunkten nachdrücklich und detailliert heraus, daß die Kirche in allen Dimensionen ihres Glaubens und ihrer Glaubenspraxis zutiefst von ihrer jüdischen Vorgeschichte her geprägt ist. Auch wenn diesem Abschnitt eine durchlaufende reflektierte theologische Sachstruktur fehlt, weshalb er bisweilen eher wie eine Stoffsammlung wirkt, so ist doch festzuhalten: Hier ist ein reicher theologischer Schatz, der Kirche und jüdisches Volk als zwei von ein und demselben Gott beschenkte Geschwister ausweist, die einander nicht ignorieren können, wenn sie sich selbst und ihren Traditionen treu bleiben wollen.

Zweitens: Das Dokument fordert eindringlich und detailliert zum Abschied von den gerade bei Christen weitverbreiteten irrigen Klischees, falschen theologischen Meinungen und unmenschlichen Vorurteilen auf. Im Abschnitt V „Umdenken gegenüber dem Judentum“ werden derartige Fehlhaltungen (vom Vorwurf des „Gottesmords“ bis hin zu dem verzerrten Bild des pharisäischen Judentums der Zeit Jesu) klar besprochen und abgelehnt. Aber auch das Problem der „kritischen Aussagen über die Juden“ im Neuen Testament wird nicht übergangen (vgl. Abschnitt III 1). Auf eine lange Auflistung einzelner antijüdischer Texte im Wortlaut (war das notwendig?) folgt immerhin der wichtige Satz, „daß diese negativen Aussagen über die Juden nicht isoliert betrachtet werden dürfen, sondern im Zusammenhang mit den vielen positiven Aussagen des Neuen Testaments gesehen werden müssen“. Deren wichtigste ist zweifellos die bleibende (!) Erwähltheit Israels und das Israel unwiderruflich zugesprochene Heil – in der Tat Aussagen, die „von der christlichen Verkündigung und Theologie viel stärker, als es früher geschehen ist, bedacht werden (müssen), besonders nachdem sich das II. Vatikanische Konzil dieser Aufgabe ausdrücklich angenommen hat“ (III 1c). In diesem Abschnitt hätte freilich, soll er die geforderte positive pastorale Initiative sein, unbedingt erklärt werden müssen, wie und warum es zu diesen antijüdischen Aussagen des Neuen Testaments kam und wie sie heute theologisch zu beurteilen sind.

Drittens: Das Dokument ordnet geschickt und überzeugend seine neue Position in die jüngsten Aussagen des gesamtkirchlichen Lehramts und in vergleichbare Stellungnahmen anderer christlicher Kirchen ein. Dies geschieht sicher einerseits, um dadurch die der sich anbahnenden Ökumene aus Juden und Christen widersprechenden Gruppen (die es ja auf allen Ebenen aller christlichen Kirchen gibt) von der Dringlichkeit und Richtigkeit dieses Prozesses zu überzeugen, andererseits aber sicher auch, um deutlich zu machen, daß sich die bischöfliche Erklärung als eine weiterschreibende Fortführung dieser Aussagen versteht, was sie in der Tat ja auch ist. Bedauerlich ist freilich, daß die Erklärung bei dem Abschnitt „Aussagen der katholischen Kirche“ (III 2) nicht den Mut aufbringt, zu der jahrhunderteschweren langen Kette der erschreckenden Aussagen der katholischen Kirche selbstkritisch Stellung zu nehmen, nach deren Gründen zu fragen und unmißverständliche Konsequenzen zu ziehen.

3. Ein unfertiges und halbherziges Dokument

Sowohl die Autoren, die das Dokument erarbeitet haben, als auch die Bischöfe, die es sich zu eigen gemacht haben, werden selbst zuallerst wissen, wie unfertig und fragmentarisch die Erklärung ist. Sie ist ja der Vorstoß in Neuland und deshalb von vornherein mit Unvollkommenheiten behaftet, die sich bei derartigen „Erstversuchen“ immer einstellen. Gerade deshalb aber ist es notwendig, diese schwachen Punkte zu benennen – damit der Lernprozeß vorankommt, den die Bischöfe initiiert haben. Ich sehe vor allem drei schwache Punkte, die zur Weiterarbeit und zu Fragen herausfordern.

Erstens: Der von der Erklärung gewählte Einstieg „Wer Jesus Christus begegnet, begegnet dem Judentum“ erschwert das intendierte Ziel. Dieser Einstieg ist in dieser Generalisierung nicht nur mißverständlich (er ist sicher richtig im Sinn von: „Wer Jesus Christus begegnet, begegnet an und in ihm dem Gott, der an ihm, an Israel, am jüdischen Volk bis heute, an der Kirche gehandelt hat und wirkt“, aber der Satz ist falsch, wenn er insinuiert möchte: „Wer Jesus Christus begegnet, begegnet dem Judentum post Christum natum“!), er schließt die wichtige Problematik des *heutigen* Verhältnisses von Kirche und jüdischem Volk praktisch von vornherein aus. Deshalb sagt das Dokument auch praktisch nichts zu den heute anstehenden Fragen: Hat das jüdische Volk heute (hier zeigt sich, daß die häufige Redeweise von „Israel“ oder von „Judentum“ im Dokument nicht förderlich ist, weil dabei meist nur an das Israel des Alten Testaments und an das Judentum der Zeit Jesu gedacht ist!) eine Heilsbedeutung analog der Kirche, gar für die Kirche? Ist das heutige Judentum Träger der alttestamentlichen Verheißung über Land und Volk? Ist Judenmission noch eine christliche Form des Zugangs auf die Juden?

Der Einstieg ist aber vor allem für ein fruchtbares jüdisch-christliches Gespräch ungeeignet, wenn er so kommentiert wird: „Heute entdecken auch jüdische Autoren das ‚Jude-Sein‘ Jesu.“ Dieser Satz könnte dem Mißverständnis Vorschub leisten, endlich gingen auch den Juden die Augen für den Juden Jesus auf – obwohl es doch gerade die Christen waren, die Jesus über Jahrhunderte hinweg und weithin bis heute faktisch nicht als Juden betrachteten. Deshalb müßte zuallererst darüber geredet werden, daß und warum die Christen allmählich wieder lernen, daß Jesus Jude war. Und zugleich müßte darüber gesprochen werden, warum und wie es gerade die Christen den Juden bis heute verunmöglicht haben, den „Jesus der Christen“ als ihren jüdischen Bruder anzuerkennen.

Zweitens: Das vom christlichen Standpunkt aus schmerzlichste Defizit der Erklärung ist ihre *dünne genuin christliche Substanz*. Gewiß, eine derartige Erklärung kann keine detaillierte Darstellung des kirchlichen und christlichen Selbstverständnisses bieten. Aber ein Dokument, das über das Verhältnis von Kirche und jüdischem Volk redet, muß doch wenigstens knapp und unmißverständlich sagen können, was einen Christen bewegen kann, trotz des religiösen

Reichtums und der bleibenden Erwähltheit des Juden eben Christ und nicht Jude zu sein. Das Dokument versucht nicht einmal aufzuzeigen, was z. B. mich als Alttestamentler bewegen könnte, den Weg Abrahams in der Nachfolge Jesu und nicht im Horizont des Talmud zu gehen. Dieses Defizit hängt sicher damit zusammen, daß in Abschnitt IV „Glaubensunterschiede“ versäumt wird, den wesentlichen Unterschied der christlichen Lehre über die Kirche (einschließlich des kirchlichen Lehramts) darzustellen und von der jüdischen Tradition her hinterfragen zu lassen. Schließlich wäre es gerade ökumenisch heilsam gewesen, wenn das Dokument herausgestellt hätte, daß auch für uns Christen das Wirken Gottes in und durch Jesus Christus ein Geheimnis bleibt, das nicht nur unser Begreifen übersteigt, sondern im Lauf der gesamten christlichen Glaubensgeschichte bis heute (von den frühen christologischen Auseinandersetzungen bis zum „Fall Küng“) Anlaß vieler Kontroversen war. Gerade in christologischer Hinsicht ist die Erklärung, besonders bei IV 1 und 2, unverantwortlich simplifizierend.

Drittens: Als Erklärung gerade der deutschen Bischöfe im Jahre 1980 ist das Dokument bedauerlich *unsensibel gegenüber den faktischen Belastungen*, unter denen das Verhältnis von katholischer Kirche und jüdischem Volk auch heute noch steht. Eine in Deutschland abgegebene Erklärung sollte sich nicht damit zufriedengeben, zu der doch inzwischen historisch geklärten Frage der juristischen und politischen Verantwortung an der Hinrichtung Jesu so ausweichend und geradezu peinlich nur mit Zitaten aus dem Zweiten Vatikanum und gar dem doch einer anderen Problemlage entstammenden „Catechismus Romanus“ Stellung zu nehmen. Hier wären *eigene*, klare Worte sowohl zum historischen Sachverhalt als auch zur theologisch irrsinnigen Redeweise vom „Gottesmord“ notwendig und gut gewesen – für Christen und Juden!

Wie wenig kirchliche Trauerarbeit wir als katholische Kirche bisher geleistet haben, schlägt m. E. vor allem in Abschnitt V 7 durch, der über die christliche Schuld und Verantwortung am Holocaust spricht. Daß auch hier wieder nur auf lange zurückliegende Texte zurückgegriffen wird (aus den Jahren 1945 bzw. 1961), könnte den traurigen Eindruck entstehen lassen, wir hätten aus der immer erneuten und bis heute andauernden Reflexion und Diskussion über Ursachen, Hintergründe und Implikationen des Holocaust nichts gelernt.

Wie schwer es uns Katholiken fällt, zu unserem individuellen und institutionellen Versagen angesichts des systematischen Judenmords zu stehen, dokumentiert die Erklärung leider auf erschreckende Weise besonders an zwei Stellen. Der in V 5 stehende Satz „Auch wenn betont werden muß, daß Auschwitz ein Produkt des dezidierten Abfalls vom jüdischen (!) wie vom christlichen Glauben war ...“ ist hoffentlich eine Flüchtigkeit, die freilich bei einem so zentralen Punkt verräterisch wäre. Ist er ernsthaft gemeint, so wäre er Zeuge jenes gefährlichen Aufrechnungs- und Verdrängungsmechanismus, der gegenüber dem Holocaust allerorten wirksam zu werden beginnt. Auf keinen Fall ist dieser Satz

Signal der von der Erklärung doch selbst geforderten „Umkehr“ – genauso wenig wie der andere peinliche Satz in V 7: „Auch wenn wir uns dankbar erinnern, daß viele (!) Christen sich teils unter großen Opfern für die Juden eingesetzt haben, dürfen und wollen wir weder vergessen noch verdrängen, was gerade in unserem Volk Juden angetan wurde.“

Vergleicht man diesen Satz mit dem Schuldbekenntnis der Würzburger Synode im Dokument „Unsere Hoffnung“, muß man über die neuerliche Tendenzverschiebung geradezu betroffen sein: „Und wir waren in dieser Zeit des Nationalsozialismus, trotz beispielhaften Verhaltens einzelner (!) Personen und Gruppen, aufs Ganze gesehen doch eine kirchliche Gemeinschaft, die zu sehr mit dem Rücken zum Schicksal dieses verfolgten jüdischen Volkes weiterlebte, deren Blick sich zu stark von der Bedrohung ihrer eigenen Institutionen fixieren ließ und die zu den an Juden und Judentum verübten Verbrechen geschwiegen hat. Viele sind dabei aus nackter Lebensangst schuldig geworden. Daß Christen sogar bei dieser Verfolgung mitgewirkt haben, bedrückt uns besonders schwer“ (Unsere Hoffnung IV 2). Gilt das fünf Jahre nach der Synode nicht mehr? Aus dem Engagement „einzelner“ für die Juden sind nun schon wieder „viele“ geworden – und daß die Kirche als Institution und (!) ihre Amtsträger an den Juden schuldig geworden sind, ist das schon wieder vergessen? Meinen wir, das Gleichnis vom Menschen, der auf dem Weg von Jerusalem nach Jericho erfahren mußte, wie Priester und Levit ihn zynisch links liegen ließen (vgl. Lk 11, 30–37), hätte uns in dieser Situation nichts zu sagen?

Schließlich mag noch eine Frage erlaubt sein: Auch wenn es verständlich ist, daß die Erklärung keine unmittelbare Stellungnahme zum Nahostkonflikt abgeben kann und will, ist es deutschen katholischen Bischöfen im Jahr 1980 schon wieder zu viel an Deutlichkeit, wenn sie das Thema „Land“ und „Lebensrecht des Staates Israel“ ansprechen müßten? Muß die Kirche hierzulande *auch* der weltweiten Devise huldigen, daß mit Moral kein Öl zu bezahlen sei? In der Erinnerung an die Judenverfolgung und an die Judenmorde in unserem Land müßten wir als Kirche doch die ersten sein, „die der Versicherung der Juden Glauben schenken, daß sie ihren Staat nicht aus zionistischem Imperialismus, sondern als ‚Haus gegen den Tod‘, als letzte Zufluchtsstätte eines durch die Jahrhunderte verfolgten Volkes verteidigen“ (J. B. Metz).

Trotz dieser Anfragen bleibt: Dieses bischöfliche Dokument verdient es, durchgearbeitet, rezipiert – und fortgeschrieben zu werden durch eine erneuerte Glaubens- und Lebenspraxis. Noch sind wir weit davon entfernt. Deshalb ist schon viel erreicht, wenn einmal das Wirklichkeit geworden ist, was Papst Johannes Paul II. am 17. November 1980 in Mainz bei seiner (im übrigen an einigen Punkten die bischöfliche Erklärung konstruktiv weiterführenden) Ansprache an die Vertreter der Juden sagte: „Es ist mein dringender Wunsch, daß die Erklärung geistiges Gut aller Katholiken in Deutschland werde!“