

Karl-Josef Kuschel

Die Kirchen und das Judentum

Konsens- und Dissensanalyse auf der Basis neuerer kirchlicher Dokumente

Hat der jüdisch-christliche Dialog im Deutschland der Nachkriegszeit, der vor gut 20 Jahren mit Arbeiten von Schalom Ben-Chorin, David Flusser und Pinchas Lapide auf jüdischer und Beiträgen von Helmut Gollwitzer, Clemens Thoma und Franz Mußner auf christlicher Seite hoffnungsvoll wieder begonnen hatte, heute an Schwung verloren? Pinchas Lapide jedenfalls beklagte vor zwei Jahren bei einem Dialogunternehmen in Tübingen auffällige „Lähmungserscheinungen“. Die Gründe? „Ein gewisser Unwillen, sich heute noch mit Auschwitz und den Folgen zu befassen; berechtigte und unberechtigte Kritik an der Politik Israels, die zu einer gewissen Überheblichkeit und zu einer Abkehr vom Dialog führt; ein Ignorieren der katholischen Konzilsbeschlüsse und derjenigen evangelischen Gremien, die zur Intensivierung des Dialogs aufrufen – und nicht zuletzt: ein Erstarken fundamentalistischer Kreise, die bekanntlich die alleinige Wahrheit beanspruchen und daher kein Dialog-Bedürfnis verspüren.“

Möglich, daß diese Diagnose für weite Teile der Kirchen zutrifft, weniger auf die akademische Theologie, nachdem der protestantische Theologe Friedrich-Wilhelm Marquardt 1990/91 eine Christologie unter dem programmatischen Titel „Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden“ veröffentlicht und der katholische Theologe Hans Küng 1991 eine Gesamtdarstellung des „Judentums“ vorgelegt hat. In jedem Fall dürfte es von erheblicher ökumenischer Bedeutung sein, sich in Erinnerung zu rufen, was die letzten 25 Jahre jüdisch-christlichen Dialogs an Ergebnissen gebracht haben, hinter die man nicht ungestraft zurückfallen sollte. Und für diese kleine Zwischenbilanz bieten sich die auf katholischer und protestantischer Seite erarbeiteten amtlichen oder halbamtlichen kirchlichen Dokumente besonders an, hat sich doch in diesen – oft nach zähem Ringen entstandenen Papieren – das niedergeschlagen, was auch gesamtkirchlich an jüdisch-christlicher Verständigung rezipierbar oder nicht rezipierbar ist.

Denn es ist ein durchaus erfreuliches Zeichen: Die Kirchenleitungen haben die drängenden Fragen, die durch das Weiterbestehen und Neuaufblühen des jüdischen Volkes (Stichwort: Staat Israel) an christliche Theologie und kirchliches Selbstverständnis gestellt sind, nicht der Theologie allein überlassen, sondern selber die Herausforderung angenommen. Wichtiges Ergebnis in Deutschland war auf katholischer Seite eine „Erklärung“ der Deutschen Bischofskonferenz „über

das Verhältnis der Kirche zum Judentum“ vom April 1980 und auf protestantischer Seite eine „Studie“ des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland über „Christen und Juden“ von 1975, der im Herbst 1991 eine zweite „Studie“ gefolgt ist¹.

All diese Erklärungen und Studien hatten bekanntlich Vorgänger und Nachfolger. Ich nenne nur die wichtigsten, auf die ich im folgenden Bezug nehmen will. Da sind auf *katholischer Seite* die Konzilerklärung „Nostra aetate“ über das „Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ vom Oktober 1965 und die entsprechenden vatikanischen „Richtlinien und Hinweise“ von 1974 und 1985, schließlich eine „Erklärung des französischen bischöflichen Komitees“ vom April 1973. Auf *protestantischer Seite* gingen der Studie von 1975 zahlreiche Einzelerklärungen von Landessynoden voraus, Erklärungen des Weltrats der Kirchen und des Lutherischen Weltbunds. Ihr folgte ein Beschluß der Rheinischen Landessynode „zur Erneuerung des Verhältnisses von Juden und Christen“ vom Januar 1980, der deshalb besondere Erwähnung verdient, weil er eine innerprotestantische Kontroverse auslöste, deren Nachwirkungen noch in der zweiten EDK-Studie von 1991 zu spüren sind.

Nach all diesen Vorgängen scheint zweierlei wichtig: Zum einen soll der Versuch gewagt werden, so etwas wie eine *ökumenische Zwischenbilanz* zu ziehen auf einem Feld, auf dem die beiden Großkirchen gleichermaßen herausgefordert sind. Zum anderen sollen die *theologischen Differenzen* herausgearbeitet werden, die Juden und Christen nach wie vor trennen, wie auch die Differenzen, die Christen untereinander mit den Juden haben. Diese Konsens- und Dissensanalyse kann dann gleichzeitig so etwas wie das Arbeitsfeld abstecken, auf dem der christlich-jüdische Dialog der Zukunft fortgeführt werden muß.

Der Weg der katholischen Kirche

Allein schon die Vorgeschichte der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Frage Israel–Kirche im 4. Abschnitt von „Nostra aetate“, ausführlich rekonstruiert von Prälat Johannes Österreicher sowie Kardinal Augustin Bea², spiegelt die jahrhundertelange *Entfremdungsgeschichte* von katholischer Kirche und Judentum noch einmal wider. Von der christlichen Antike an, als das Zusammengehörigkeitsgefühl zwischen Juden und Christen immer mehr nachließ, hatte es eine christliche „Adversus-Judaeos“-Literatur gegeben, die im Mittelalter eine gegenchristliche „Wikkuach“ (eine „Adversos-Christianos“-Literatur) nach sich zog. Folgt man der neuesten Untersuchung von Heinz Schreckenberg, so ist die allgemeine christliche Sicht des Judentums seit der Antike zwar durch eine „breite Skala von Verhaltensweisen“ geprägt gewesen, die von „versöhnlicher, gelassen-ruhiger Diskussion“ bis zu „herablassender Freundlichkeit, patri-

archaischer Strenge und paternalistischer Bevormundung“ reichen konnte. Fatal aber wurde erst ein „aggressiver Triumphalismus und ein polemisches Eifern“³. Denn zu diesem aggressiven Triumphalismus gehörte, daß man in Theologie und Kirche praktisch vom 2. Jahrhundert an die Weiterexistenz des Judentums nach Tod und Auferweckung Jesu als Provokation betrachtete, die dazu nötigte, die Wahrheit des christlichen Glaubens immer wieder auf Kosten der angeblich heuchlerischen, verstockten, blinden, gottesmörderischen und schließlich verworfenen Juden zu profilieren.

Vorherrschend auch bei der intellektuellen Elite in Theologie und Kirche war das Gefühl, daß man es bei der fortbestehenden jüdischen Religion mit Apostatentum, Aberglaube oder Ketzerei zu tun habe. An die Stelle des geschlagenen Israels war die sichtbar triumphierende Kirche als das „neue“ Gottesvolk, das „neue“ Israel getreten. Theologie und Kirche gingen – und je stärker mit der Staatsmacht verbunden, um so heftiger – mit Juden nur noch aus einer unangefochtenen *Position der Superiorität und Substitution* um, was im Klartext hieß: Die sichtbar überlegene Kirche hatte Israel ein für allemal als Volk Gottes abgelöst, ja ersetzt.

Gestützt wurde diese Theologie vor allem von einer Bibelhermeneutik, die unbedenklich mit Typologisierungen und Allegorisierungen arbeitete. Der ganze christliche Glaube einschließlich zahlreicher Trinitätsbeweise wurde im Alten Testament „wie in einem Suchbild entdeckt“, das man „nur unter dem richtigen Blickwinkel betrachten mußte, um alles Gesuchte auch zu finden“⁴. Kein Wunder somit, daß es im Klima einer solchen Theologie auf kurz oder lang zu (selbstverständlich regional und chronologisch verschieden verteilten) Exzessen von Ketzerverfolgungen, Talmudverbrennungen, (indirekten) Zwangstaufen, (direkten) Zwangspredigten und einer entwürdigenden Judengesetzgebung kam. Vor allem in der Predigt und der Exegese waren jahrhundertlang die Lehren von der Verfluchung, Verwerfung und Kollektivschuld des jüdischen Volkes gepflegt worden.

Man kann von daher die Aufregung verstehen, als im September 1960 zu Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils bekannt wurde, daß Papst Johannes XXIII. dem Einheitssekretariat unter Kardinal Augustin Bea mündlich den Auftrag erteilt hatte, den Entwurf für eine eigene *Konzilserklärung* über die inneren Beziehungen zwischen der Kirche und dem Volk Israel vorzubereiten, ein „Decretum de judaeis“. Nicht zuletzt aufgrund politischen Drucks aus Kirchen nahöstlicher Provenienz sowie von arabischen Regierungen aber wurde die Beratung über ein solches Dekret von der Tagesordnung des Konzils abgesetzt und nie wieder als solches behandelt.

Wohin aber mit einer „Judenerklärung“, die immerhin dem ausdrücklichen Willen von Johannes XXIII. entsprach? Soll man sie als viertes Kapitel an das Ökumenismusdekret anhängen oder sie in dessen Anhang verweisen? Soll man

sie in die Kirchenkonstitution integrieren? Immerhin hätte die Kirche auf diese Weise ihre besondere Beziehung zum jüdischen Volk unterstrichen, die mit der Beziehung zu den anderen Weltreligionen ja nicht einfach vergleichbar ist. Aber auch hier führten theologische Bedenken und politischer Druck schließlich dazu, daß die Beratungen über das Ökumenismusdekret und die Kirchenkonstitution abgeschlossen wurden, ohne daß über eine „Judenerklärung“ abgestimmt worden wäre.

Es ist der ökumenischen Leidenschaft Kardinal Beas und sehr vieler anderer zu verdanken, daß auch nach dem Tod von Johannes XXIII. – und nicht zuletzt aufgrund einer Jerusalem-Reise von Papst Paul VI. – eine relativ ausführliche Erklärung der Kirche zu den Juden dennoch verabschiedet werden konnte, um den Preis freilich, daß sich die Selbstaussagen der katholischen Kirche über die Juden nun in einem Dekret über alle nichtchristlichen Religionen finden, was dem Mißverständnis Vorschub leistet, als seien die Beziehungen der Kirche zum Judentum mit denen zum Hinduismus, Buddhismus, Islam und den Naturreligionen auf eine Stufe zu stellen. Inhaltlich allerdings kann die Konzilerklärung als ein *epochaler Wendepunkt* in der Haltung der katholischen Kirche zum Judentum nicht hoch genug geschätzt werden. Folgende Punkte unterstreichen dies:

1. *Zum Selbstverständnis der Kirche.* Die Kirche grenzt ihre eigene Existenz nicht mehr länger polemisch gegen Israel ab oder erhebt sich heilstriumphalistisch über Israel, sondern stellt sich selbst in eine „geistliche Verbindung“ mit dem „Stamm Abrahams“ (die Worte Israel und Judentum werden in der ganzen Erklärung bewußt vermieden). Das war – geschichtlich betrachtet – trotz allem ein entscheidender *Perspektivenwechsel*: Die Kirche anerkennt die Anfänge ihres *eigenen* Glaubens und ihrer *eigenen* Erwählung „schon bei den Patriarchen, bei Moses und den Propheten“. Sie erkennt an, daß alle „Christgläubigen“ „Söhne Abrahams dem Glauben nach“ und in die Berufung Abrahams eingeschlossen seien. Im Exodusgeschehen sei das „Heil der Kirche geheimnisvoll vorgebildet“.

Von daher kann die Erklärung zwei aus Röm 11 und Eph 2 bekannte Bilder aufgreifen: das Bild vom Ölbaum und das Bild vom Frieden Christi. Die Kirche, die durch das Volk Israel die Offenbarung des Alten Testaments empfangen habe, werde – so heißt es – weiterhin „genährt von der Wurzel des guten Ölbaums, in den die Heiden als wilde Schößlinge eingepfropft“ seien, und die Kirche glaube, daß Christus „Juden und Heiden durch das Kreuz versöhnt und beide in sich vereinigt“ habe. Darüber hinaus wird unter Berufung auf Röm 9, 4–5 von der katholischen Kirche all das festgehalten, was Israel von Gott ein für allemal empfangen habe: „die Annahme an Sohnes Statt, die Herrlichkeit, den Bund, das Gesetz, den Gottesdienst und die Verheißungen“. Auch die Tatsache, daß Christus, die Apostel und die ersten Jünger aus dem jüdischen Volk stammten, wird eigens betont – in einer sachlichen, nicht triumphalistischen Sprache. Darin also bestand der Perspektivenwechsel: Es gibt künftig keine theologische Selbst-

profilierung der katholischen Kirche mehr auf Kosten des Volkes Israel, sondern nur noch eine Anerkennung der bleibenden „geistlichen Verbundenheit“. Das bedeutete eine Abkehr von der fatalen Superioritäts- und Substitutionstheologie.

2. Von daher erklärt sich die *Richtigstellung vulgärtheologischer Irrtümer*. Gegen den antijüdischen Topos von der endgültigen Verworfenheit Israels hält die Konzilserklärung unter Berufung auf Röm 11 daran fest: Trotz Ablehnung Jesu als des Messias seien die Juden „immer noch von Gott geliebt“, da doch die Gnadengaben und die Berufung Gottes „unwiderruflich“ seien. Gegen den fatalen antijüdischen Topos einer Kollektivschuld des jüdischen Volkes betont die Erklärung, daß der Tod Jesu „weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last“ gelegt werden könne. Und ebenfalls in Korrektur der antijüdischen Verfluchungstheologie macht die Erklärung klar: Aus der Tatsache, daß die Kirche sich als das „neue Volk Gottes“ verstehe, dürfe nicht gefolgert werden, die Juden seien „von Gott verworfen oder verflucht“.

3. Von daher war es nur konsequent, wenn es auch zu einem *Bedauern im Blick auf die Leidensgeschichte* kam. Ausdrücklich spricht die Konzilserklärung die monströse Geschichte der Verfolgungen an, insbesondere den *Antisemitismus*. Die Kirche „beklagt“ nicht nur aus politischen, sondern aus genuin religiösen Gründen „alle Haßausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgend jemand gegen die Juden gerichtet“ hätten. Im Blick auf die Gegenwart und die Zukunft spricht sich das Konzil entschieden für die Förderung der „gegenseitigen Kenntnis und Achtung“ durch „theologische Studien“ und „brüderliches Gespräch“ aus.

4. In der Tat ist die Zukunftsdimension entscheidend, denn Juden und Christen ist die *Ausrichtung auf die Zukunft* gemeinsam. So betont das Konzil ausdrücklich, daß die Kirche mit den Propheten und dem Apostel Paulus den Tag erwarte, der nur Gott bekannt sei, „an dem alle Völker mit *einer* Stimme den Herrn anrufen und ihm ‚Schulter an Schulter dienen‘ (Soph 3, 9)“.

Doch bei aller auch von Juden anerkannten epochalen Bedeutung dieser kurzen, aber dicht gearbeiteten Erklärung hat man auch damals schon deren *Grenze* erkannt. Sie liegt weniger in der Tatsache, daß das Konzil sich – gegen den Willen vieler Konzilsväter – letztlich doch nicht dazu durchringen konnte, die „Gottesmörder“-Lüge, die über das jüdische Volk unendlich viel Leid gebracht hatte, expressis verbis zurückzuweisen. Weniger auch darin, daß sich das Konzil nur dazu durchringen konnte, nach der ungeheuerlichen Schuldgeschichte des Antijudaismus und Antisemitismus nur ein schwaches „Beklagen“ („deplorare“), kein „Verurteilen“ auszusprechen. Das vorgesehene „et condemnare“ war für die letzte Textfassung wieder gestrichen worden, und von einem Schuldanteil der katholischen Kirche selbst an den antijüdischen Exzessen ist mit keinem Wort die Rede. Entscheidend – auch im Licht der folgenden Erklärungen – ist vielmehr die Tatsache, daß für die neuralgischen Gesprächsfelder des christlich-jüdi-

schen Dialogs in dieser Erklärung keine theologischen Lösungsperspektiven aufgezeigt wurden. Gerade sie aber sollten für theologischen Streit sorgen:

1. Die Frage des *Staates Israel* und damit der für Juden entscheidende Zusammenhang zwischen Volk und Land, auf den die Konzilserklärung mit keinem Wort eingeht.

2. Eine differenziertere *Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament*. Die theologischen Deutungskategorien der Erklärung sind weitgehend noch die traditionellen. Israel wird nach wie vor ausschließlich in seiner Funktion für die Kirche gesehen, gewissermaßen „heilsgeschichtlich“ („nach dem Heilsgeheimnis Gottes“) funktionalisiert. Die entscheidenden Kategorien sind „vorgebildet“ und „eingeschlossen“. Israel wird also nach wie vor als geistliches „Erbe“ betrachtet und in den Prozeß der Selbstreflexion der Kirche integriert.

3. Eine genaue theologische Klärung des *Verhältnisses von Israel und Kirche*, näherhin der Frage von zwei parallelen Heilswegen, und in diesem Zusammenhang das Problem der Judenmission.

Hinsichtlich der hier angesprochenen theologischen Sachfragen wollten die vatikanischen Richtlinien von 1974 einen Schritt weitergehen:

„Treue zum Bund war verknüpft mit dem Geschenk eines Landes, das in der Seele der Juden Gegenstand einer dauernden Sehnsucht geblieben ist, die zu verstehen die Christen sich bemühen sollten. Die Juden haben im Verlauf vieler Generationen eines schmerzlichen Exils, das allzuoft erschwert wurde durch Verfolgung und moralische Zwänge, für welche die Christen ihre jüdischen Brüder um Verzeihung bitten, auf vielerlei Art ihre Verbundenheit mit dem Land zum Ausdruck gegeben, das ihren Vorfahren seit den Tagen von Abrahams Erwählung verheißen war. Die Christen sollten, wie schwer sie das auch ankommen mag, versuchen, die religiöse Bedeutung dieses Bandes zwischen einem Volk und einem Land zu verstehen und anzuerkennen. Die Existenz des Staates Israel sollte auch unter diesem Gesichtspunkt betrachtet werden, was keineswegs ein Urteil über geschichtliche Zusammenhänge oder über Erscheinungen rein politischer Natur vorwegnimmt.“

Doch dieser Text, der von vatikanischer Seite erstmals eine Verzeihungsbitte an die Juden und eine religiöse Deutung des Landes Israel bedeutet hätte, wurde für die Richtlinien von 1974 wieder gestrichen, nachdem die New York Times Passagen aus dem noch nicht autorisierten Arbeitspapier aufgrund einer Indiskretion am 11. Dezember 1969 vorabgedruckt hatte⁵.

So beschränken sich die Richtlinien von 1974 darauf, die „Kluft“ zu beklagen, die zwischen Juden und Christen „immer tiefer und weiter geworden“ sei, „bis zum völligen Verkennen des anderen auf beiden Seiten“. Zwar treten die Richtlinien ganz entschieden für den „Dialog“ ein sowie für den „Respekt gegenüber der religiösen Freiheit des anderen“, ermahnen, daß man als Christ – bei aller Zeugnisablegung für Jesus Christus – bei diesem Zeugnis „nicht den Anschein einer Aggression erwecken“ solle, werben für Verständnis etwa bei den Schwierigkeiten, die „die jüdische Seele, gerade weil sie von einem sehr hohen und reinen Begriff der göttlichen Transzendenz geprägt“ sei, „gegenüber dem Geheimnis des fleischgewordenen Wortes empfinde“ und stellen Verbindungen „zwischen

der jüdischen und christlichen Liturgie“ heraus. Aber eine inhaltliche Fortschreibung der Konzilerklärung ist nicht zu erkennen.

Was freilich „Nostra aetate“ und die Richtlinien noch aussparen, wird in der *Erklärung der französischen Bischöfe* von 1973 beim Namen genannt. Anders als alle entsprechenden Vorgängerinnen und Nachfolgerinnen setzt sie nämlich direkt bei der Frage ein, die ihr zufolge historischer Ausgangspunkt aller heutiger theologischer Weiterreflexion über das Judentum sein sollte: Nicht nur bei der Existenz des alten Gottesvolks generell, sondern konkret bei der heutigen „Sammlung des Gottesvolks“ im „Land der Bibel“. Für die französischen Bischöfe ist diese Tatsache nicht nur eine politische Herausforderung, zu der man ausgewogen Stellung zu nehmen versucht, sondern eine eminent religiöse. Das Judentum sei für Christen „eine religiöse Realität“, keine „Reliquie einer ehrwürdigen und abgetanen Vergangenheit“. Ja, die Zeichen der Weiterexistenz Israels stellten an Christen eine Frage, die an das Herz ihres eigenen Glaubens rühre: „Welches ist die spezielle Aufgabe des jüdischen Volks im Plan Gottes? Welche Erwartungen beseelt es und in welcher Weise unterscheidet sich diese Erwartung von unserer eigenen oder kommt ihr nahe?“ Denn für die französischen Bischöfe ist – bei allem Wissen um das hochkomplexe politische Problem – unvergeßbar, „daß Gott dem Volk Israel einst ein Land gegeben hat, in dem es sich zu sammeln berufen ist“.

Wie aber löst die französische Erklärung das theologische Problem der Weiterexistenz Israels? Weit davon entfernt, das Verhältnis Israel–Kirche länger in traditionellen Schemata wie vorläufig–endgültig, Verheißung–Erfüllung, Gesetz–Evangelium zu begreifen, wagt es die französische Erklärung, von einem *dauern- den Gegenüber von Israel und Kirche* zu sprechen:

„Israel und die Kirche sind nicht zwei Institutionen, die einander ergänzen. Das permanente Gegenüber Israels und der Kirche ist das Zeichen für den noch unvollendeten Plan Gottes. Das jüdische und das christliche Volk befinden sich so in einem Zustand gegenseitigen Sich-in-Frage-Stellens oder, wie es der Apostel Paulus sagt, gegenseitiger ‚Eifersucht‘ im Hinblick auf die Einheit (Röm 11, 14; vgl. Dt 32, 21).“

Das war ein kühner Balanceakt zwischen der Wahrung christlicher Identität und Einzigartigkeit einerseits, die keinem Relativismus geopfert werden darf, und dem Verzicht auf eine Exklusivität im Heilsplan Gottes andererseits, die ja durch die Weiterexistenz des bleibend von Gott geliebten Volkes in der Tat in Frage gestellt ist. Mit Kategorien wie „gegenseitig in Frage stellen“ und „gegenseitige Eifersucht“ wird die Kirche endgültig aus einer falschen Superioritäts- und Substitutionsposition in ein partnerschaftliches Konkurrenzverhältnis zum Judentum gerückt, wo „Heil“ nicht mehr zum triumphalen Besitz des einen, sondern zum Geschenk für beide geworden ist.

Und wie mutig dieser Balanceakt war, zeigt die Tatsache, daß die Erklärung der deutschen Bischöfe von 1980 es nicht gewagt hat, auch nur mit einem Wort auf den Staat Israel oder das theologische Problem der *heutigen* Weiterexistenz

des jüdischen Volkes einzugehen. Nur die Konzilsaussagen und die Aussagen des Neuen Testaments (insbesondere Röm 9–11) werden wiederholt. Und auch in Rom war man offensichtlich beunruhigt. Denn bei allen Gemeinsamkeiten zwischen Christen und Juden, die von den *vatikanischen Richtlinien* von 1985 herausgestellt wurden, wird es von dieser neuen (und bisher letzten) römischen Erklärung zurückgewiesen, von zwei parallelen Heilswegen zu sprechen. Kirche und Judentum, so heißt es in den Richtlinien von 1985, könnten „nicht als zwei parallele Heilswege dargestellt werden“. Die Kirche „muß Christus als Erlöser vor allen Menschen bezeugen“! Zwar hatte auch die französische Erklärung nicht von zwei parallelen Heilswegen gesprochen, aber die vatikanischen Richtlinien vermeiden auffälligerweise Formulierungen wie „permanentes Gegenüber“ oder „gegenseitiges Sich-in-Frage-Stellen“. Und auch bezüglich des Staates Israel müssen diese Richtlinien als Kontrapunkt gegen Erklärungen wie die französische angesehen werden. Zwar wird zugegeben, daß der Fortbestand Israels „eine historische Tatsache und ein Zeichen im Plan Gottes“ sei, das „Deutung“ erheische; zwar wird erstmals von vatikanischer Seite auch die Existenz des Staates Israel überhaupt angesprochen. Zugleich aber wird es von Rom ausdrücklich zurückgewiesen, Land und Staat Israel unter religiösem Aspekt zu betrachten. Nur die „allgemeinen Grundsätze internationalen Rechts“ seien hier zu beachten. Die theologische Debatte in der katholischen Kirche darüber ist in vollem Gang.

Der Weg der protestantischen Kirchen

Den Weg der protestantischen Kirchen im Blick auf eine veränderte Einstellung zur Judenfrage auch nur annähernd zu beschreiben, würde den Rahmen dieser Darlegungen sprengen. Man müßte weit ausholen. Man müßte etwa sprechen vom Fehlen der Judenfrage in der berühmten Barmer Theologischen Erklärung (1934), was Dietrich Bonhoeffer schon früh kritisierte und Karl Barth später bedauerte. Man müßte sprechen von der positiven Wirkung der Barth'schen Theologie gerade in dieser Frage auf kirchliche Gremien wie etwa die für das Verhältnis Kirche–Israel wichtige Generalsynode der Niederländisch-Reformierten Kirche von 1959. Man müßte eingehen auf die Judenerklärung des Ökumenischen Rats der Kirchen, zahlreicher Landessynoden und des Lutherischen Weltbunds, vor allem auch auf die Selbstkritik, die gerade von lutherischer Seite an der fatalen Rolle des späten Luther geübt wurde, der den christlichen Antijudaismus erheblich genährt und so auch dem Antisemitismus in Deutschland indirekt Vorschub geleistet hat⁶.

Es genügt, hier zu sehen, daß die Evangelische Kirche in Deutschland in ihrer Stuttgarter Schulderklärung 1945 und dann vor allem 1950 in *Berlin-Weißensee* eindeutiger als die katholische Kirche den schuldhaften Zusammenhang von

kirchlichem Antijudaismus und nationalsozialistischen Verbrechen herausgestellt hat. Auf Intervention Martin Niemöllers wurde auf dieser ersten Synode der EKD in Berlin-Weißensee in der entscheidenden Passage das Wort „bekennen“ sogar durch die weniger theologisch befrachtete und daher deutlichere Wendung „wir sprechen es aus“ ersetzt. Sie lautet jetzt: „Wir sprechen es aus, daß wir durch Unterlassen und Schweigen vor dem Gott der Barmherzigkeit mitschuldig geworden sind an dem Frevel, der durch Menschen unseres Volkes an den Juden begangen worden ist.“ Denn die Synode läßt keinen Zweifel an der *bleibenden Auserwähltheit* des Volkes Israel und beschränkt sich nach langen Diskussionen gerade über diesen Punkt auf deren thesenhafte Feststellung, ohne theologische Vermittlungsarbeit leisten zu wollen: „Wir glauben an den Herrn und Heiland, der als Mensch aus dem Volke Israel stammt. Wir bekennen uns zu der Kirche, die aus Judenchristen und Heidenchristen zu einem Leib zusammengefügt ist und deren Friede Jesus Christus ist. Wir glauben, daß Gottes Verheißung über dem von ihm erwählten Volk Israel auch nach der Kreuzigung Jesu Christi in Kraft geblieben ist.“

All dies ist eingeflossen in die umfangreiche „Studie“ des Rats der Evangelischen Kirche in Deutschland „*Christen und Juden*“ von 1975 und ebenso in den *Synodalbeschuß der Rheinischen Landessynode* von 1980. Ist die Studie dabei denkbar breit angelegt, indem sie sowohl den „gemeinsamen Wurzeln“, dem „Auseinandergehen der Wege“ und dem Verhältnis „Juden–Christen heute“ lange Passagen widmet, die in einem 1979 erschienenen Arbeitsbuch noch mit umfangreichen historischen und exegetischen Materialien versehen sind, beschränkt sich die Synode auf wenige prägnante Thesen, die freilich ebenso durch Materialien ergänzt sind. Einsatz ist auch bei der Synode – wie schon bei der französischen Erklärung – „die Erkenntnis christlicher Mitverantwortung und Schuld an dem Holocaust, der Verfemung, Verfolgung und Ermordung der Juden im Dritten Reich“, „neue biblische Einsichten über die bleibende heilsgeschichtliche Bedeutung Israels, die im Zusammenhang mit dem Kirchenkampf gewonnen worden“ seien und die „Einsicht, daß die fortdauernde Existenz des jüdischen Volkes, seine Heimkehr in das Land der Verheißung und auch die Errichtung des Staates Israel Zeichen der Treue Gottes gegenüber seinem Volk“ seien. Aber ähnlich wie in der katholischen Kirche sollte es gerade an diesem Punkt innerprotestantisch zum Konflikt kommen. Doch bevor darüber berichtet werden soll, kann jetzt die Frage beantwortet werden:

Ökumenischer Konsens mit den Juden?

Überblickt man die (von Umfang, Qualität, Zielbestimmung und ekklesiologischem Stellenwert selbstverständlich unterschiedlichen) kirchlichen Stellungnah-

men, so drängt sich die Frage auf: Zeichnen sich Grundzüge einer katholisch-protestantischen Verständigung mit dem Judentum ab, von denen Christen wie Juden in einem Dialog heute ausgehen können? Ein solcher Konsens scheint mir in acht Punkten gegeben. Einig ist man sich unter Christen und mit den Juden:

1. Im Glauben an den *einen Gott*, den Juden und Christen als den Schöpfer, Bewahrer und Vollender bekennen.

2. In der Neuentdeckung des „*Jude-Seins*“ *Jesu*, seiner sprachlichen, erfahrungs- und vorstellungsmäßigen Verflochtenheit in das Judentum seiner Zeit, in der Abwehr klischeehafter Vorstellungen vom „Juden“ oder von jüdischen Gruppen (Pharisäer) zur Zeit Jesu oder nach Christi Geburt, in der Differenzierung der Schuldfrage bei Prozeß und Tod Jesu und der historisch-kritischen Aufarbeitung des unverkennbaren Antijudaismus schon im Neuen Testament.

3. In der Verwiesenheit auf die *Heilige Schrift* als gemeinsamer Glaubensquelle, wobei man heute falsche Frontstellungen zwischen Altem und Neuem Testament zu vermeiden trachtet. Juden und Christen sehen sich beide in ihrem Handeln und Glauben bestimmt durch die Wechselbeziehung zwischen Gerechtigkeit und Liebe.

4. In der gemeinsamen Identitätserfahrung als *Volk Gottes*, das auf die bleibende Auserwähltheit, Bundesgenossenschaft und Verheißung Gottes vertrauen darf. Israel und Kirche werden nicht mehr im Schema von Vorbereitung und Beerbung gesehen („Substitutionstheorie“), sondern in ihrer geistlichen Zusammengehörigkeit.

5. In den gemeinsamen *liturgischen und spirituellen Wurzeln*: Gottesdienst, Gebetsleben, Fest- und Feiertage von Christen kommen aus dem sprachlichen und erfahrungsmäßigen Wurzelboden von Juden.

6. In der gemeinsamen Auffassung von *Geschichte*: Für Juden und Christen findet die Geschichte ihr Ziel in und durch Gott, in der Aufrichtung eines neuen Himmels und einer neuen Erde. Juden und Christen erwarten gemeinsam den Tag, „an dem alle Völker mit einer Stimme den Herrn anrufen und ihm ‚Schulter an Schulter‘ dienen“.

7. Im Eingeständnis von *Mitschuld und Mitverantwortung* der Christen an der nationalsozialistischen Massenvernichtung der Juden, in der Verurteilung jeglichen Antisemitismus und im Hoffen auf eine Zusammenarbeit in Feldern von Politik und Gesellschaft – bei gleichzeitig erkennbarem Bemühen, über die Phase der Schuldbekennnisse hinaus zu einem sachlichen Miteinander zu kommen.

8. In einer faktischen Anerkennung der *Existenzberechtigung des Staates Israel* bei gleichzeitigem Wissen um das politische Problem der Palästinafrage.

Dieser ökumenische Konsens unter Christen mit den Juden ist theologiegeschichtlich kostbar und sollte in jedem jüdisch-christlichen Dialog wie ein Vorzeichen vor der Klammer stehen, in der man die Differenzen thematisiert. Diese Differenzen werden in den kirchlichen Erklärungen nicht verschwiegen.

Ökumenischer Dissens mit den Juden

Gerade die beiden deutschen Erklärungen von katholischer und protestantischer Seite lassen keinen Zweifel daran, worin sie die Differenzen mit dem Judentum nach wie vor sehen. Die EKD-Studie (1975) resümiert: „Die Gegensätze entzündeten sich besonders an folgenden Fragen: ob Jesus der Messias sei; wie die Heilige Schrift auszulegen sei; was unter ‚Volk Gottes‘ zu verstehen sei; in welcher Weise die Glaubensaussagen entfaltet werden müßten. Die sich widersprechenden Antworten darauf und der jeweils damit verbundene Wahrheitsanspruch stehen bis heute zwischen Juden und Christen.“ Näherhin sind diese bleibenden Unterschiede also wie folgt zu umschreiben:

1. *Die Messiasfrage.* „Wir bekennen uns zu Jesus Christus, dem Juden, der als Messias Israels der Retter der Welt ist und die Völker der Welt mit dem Volke Gottes verbindet“, erklärt die Rheinische Synode. Und ähnliches kann man auch in katholischen Stellungnahmen lesen. Dabei verdient Beachtung, daß auch bei der Herausstellung der Unterschiede von christlicher Seite jede verletzende Schärfe vermieden wird. So wirbt die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz unter Christen sogar um Verständnis dafür, daß Juden in Jesus von Nazaret nicht den Verheißenen zu sehen vermögen, da „durch Jesus von Nazaret noch nicht alle Verheißungen der altbundlichen Propheten erfüllt worden“ seien. Der Christ müsse „Verständnis“ haben, „wenn Juden gerade auf diesen noch ausstehenden ‚Verheißungsüberschuß‘“ hinwiesen.

2. *Die Einzigartigkeit Jesu als Sohn Gottes.* Wie die Studie der EKD stellt vor allem die Deutsche Bischofskonferenz als „tiefsten Glaubensunterschied“ heraus, daß Jesus „als der wesensgleiche Sohn Gottes bejaht und verkündet wird“. Gleichzeitig wird in erfreulicher Offenheit zugegeben, daß dies „vielen Juden als etwas radikal Unjüdisches“ erscheinen müsse. Juden empfänden dies „als etwas dem strengen Monotheismus ... absolut Widersprechendes, wenn nicht gar als Blasphemie“. Auch hier wirbt die Erklärung bei Christen um Verständnis, beschränkt sich aber auf den Hinweis, daß der Christ „in der Lehre von der Gotteswürde Jesu keinen Widerspruch zum Monotheismus“ sehe. Für ihn bedeute gar „das Bekenntnis zum dreifaltigen Gott eine Steigerung der Einheit Gottes, ein Geheimnis, an das er glaubt und vor dem er anbetend in die Knie sinkt“.

3. *Die Gesetzesfrage.* Bei aller Verflochtenheit Jesu in den Verstehens- und Vorstellungsrahmen des Alten Testaments lesen doch Christen und Juden von Jesus her die Schrift anders. Beide deutschen Erklärungen weisen auf das *Doppelgebot der Liebe* hin, das bei Jesus zum Maßstab des Verständnisses der Schrift geworden sei. Christen hätten im Licht von Kreuz und Auferweckung Jesu die hebräische Bibel anders zu interpretieren begonnen. Beide Erklärungen sprechen auch von der Bedeutung des Paulus für ein christliches Leben, das nicht mehr auf die Weisungen der Thora als Heilsweg verpflichtet sei.

„Eine besondere Bedeutung für das spätere christliche Schriftverständnis hat Paulus gewonnen“, heißt es in der EKD-Studie (1975). „Er nimmt die Unterscheidung von Verheißung und Gesetz für die christliche Beurteilung des Alten Testaments auf, wobei nach seiner Auffassung die Verheißung in Jesus Christus erfüllt ist und deshalb das Gesetz für die Christen keine Heilsbedeutung hat. Das schließt jedoch nicht aus, sondern ein, daß eine Verwirklichung des Gesetzes in der Liebe auch für die Glaubenden notwendig bleibt.“ Und die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz ergänzt: „Der Christ ist nach der Lehre des Apostels und auch des Apostelkonzils (Apg 15, 1–35) nicht mehr wie der Jude zu einem Leben nach den Weisungen der Thora verpflichtet, was freilich nicht heißt, daß der Christ ein ‚gesetzloses‘ Leben führen dürfe. Er ist um so mehr an ‚das Gesetz Christi‘ (Gal 6, 2) gebunden, das im Liebesgebot kulminiert, in dem das Gesetz seine ‚Erfüllung‘ findet.“

Dissens unter Christen über die Juden

Doch das ökumenische Problem beschränkt sich nicht auf eine Konsens- und Dissensanalyse gegenüber dem Judentum. Es wird dadurch kompliziert, daß auch Christen untereinander sich keineswegs in allen Punkten einig sind, wie sie ihr Verhältnis zum Judentum theologisch zu bestimmen haben. Und wie es in der katholischen Kirche vor allem im Blick auf eine theologische Deutung des Staates Israel und das Problem der beiden Heilswege zu einer Kontroverse kam, so auch in der protestantischen Kirche. Das wurde erstmals in aller Schärfe deutlich, als sich im August 1980 Professoren der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn aus Anlaß der Erklärung der Rheinischen Synode protestierend zu Wort meldeten⁷. Ihr Motiv? Es sei durchaus möglich, die Juden zu bewundern und zu schätzen und den Staat Israel zu bejahen und aktiv zu fördern, ohne aber diese Sympathien „heilsgeschichtlich“ zu begründen und ohne christliche Grundwahrheiten, welche Judentum und Christentum trennen, preiszugeben oder auch nur relativieren zu müssen. Und zu diesen Grundwahrheiten gehöre eine richtige theologische Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament und damit das theologische Problem des Staates Israel und der zwei parallelen Heilswege.

Und in der Tat war die Rheinische Synode hier innerprotestantisch am weitesten vorangegangen. Hatte die EKD-Studie von 1975 zurückhaltend formuliert, daß die Existenz des jüdischen Volkes „im Lande seiner Väter“ auch für Christen „von Bedeutung“ sei (was weder hier noch in der Studie von 1991 weiter präzisiert wird!), erklärt die Rheinische Synode unmißverständlich, „daß die fortdauernde Existenz des jüdischen Volkes, seine Heimkehr in das Land der Verheißung und auch die Errichtung des Staates Israel *Zeichen der Treue Gottes* gegenüber seinem Volk“ seien. Darüber hinaus hatte die Synode provozierend eindeutig erklärt: „Wir glauben, daß Juden und Christen je in ihrer Berufung Zeugen Gottes vor der Welt sind; darum sind wir überzeugt, daß die Kirche ihr Zeugnis dem jüdischen Volk gegenüber nicht wie ihre Mission an die Völkerwelt wahr-

nehmen kann.“ Hier setzte der Protest der Bonner Theologen ein. Er ist exemplarisch für die Debatte innerhalb des Protestantismus überhaupt.

1. *Zwei parallele Heilswege?* Auf wen beziehen sich die Aussagen und Verheißungen der Schrift sowie die Auserwähltheit als Volk Gottes heute eigentlich? Von dieser Frage gehen die Bonner Theologen aus und folgern: Für das Neue Testament sei nicht das Vorher der Geschichte Israels als solches relevant, sondern allein die Vorgegebenheit der „Schrift“. Für Jesus und die neutestamentlichen Christuszeugen hätten die spezifischen alttestamentlichen Verheißungsinhalte und Heilsgüter (Landbesitz und Volkswerdung) ihre Bedeutung verloren. Die Zugehörigkeit zur jüdischen Nation begründe damit also noch keine Teilnahme am kommenden Heil. Wer Jude sei, sei noch nicht auf einem eigenen Weg zum Heil. Denn das Alte Testament sei theologisch nur relevant, als es christliche Gültigkeit beanspruchen könne. Das eschatologische Mysterion, von dem Paulus in Röm 11, 25 f. spreche, wonach „ganz Israel“ errettet werde, begründe keinen Sonderweg zum Heil. Thora-Judentum und Christusglaube seien zweierlei und unvereinbar.

2. *Judenmission?* Von daher war es nur konsequent, daß die Bonner Theologen auch die Frage der Judenmission ansprachen. Denn wenn sich die Verheißungen der Schrift nicht mehr auf das heutige Israel beziehen, wenn die heutigen Juden allenfalls als „Nachkommen des von Gott auserwählten Volkes“ bezeichnet werden könnten, seien sie „wie alle Menschen ‚unter der Sünde‘“, und wie allen Menschen gelten ihnen „die Verheißungen, die in Christus erfüllt sind“. Die Kirche könne deshalb „auf die Ausrichtung ihrer Botschaft“ auch an Juden nicht verzichten. Und doch schränken die Bonner Theologen ein: „Die Verkündigung des Evangeliums von Christus für Juden kann diese freilich weder als Heiden anreden, noch verlangen, daß Bekehrung zum Christus-Glauben die Loslösung aus der jüdischen Volks- und Traditionsgemeinschaft zur Folge haben müsse, wie Gal 2, 1–10 zeigt.“

Theologische Grundlagen für einen Dialog der Zukunft

Die Sachfragen sind damit aufgeworfen. Wie soll es im Dialog der Zukunft weitergehen? Zu klären ist das Problem, ob man vom Neuen Testament her mit Eindeutigkeit verneinen muß, daß Kirche und Judentum „zwei parallele Heilswege“ seien. Der Sache nach geht es darum: Kann man Christus als Erlöser vor allen Menschen nur dann bezeugen, wenn man gleichzeitig behauptet, daß nur der christliche der einzige Weg zum Heil sei? Antwort kann nur das Neue Testament selber geben, und hier kommt der paulinischen Theologie, insbesondere den Kapiteln 9–11 des Römerbriefs, eine entscheidende Bedeutung zu. Bekanntlich spricht Paulus in Röm 11, 25 f. von einem „Geheimnis“ bezüglich des End-

heils Israels, von dem der Apostel sagt: „Verstockung liegt auf einem Teil Israels, bis die Heiden in voller Zahl das Heil erlangt haben; dann wird ganz Israel gerettet werden.“ Was heißt das konkret? Heißt das – wie dies eine traditionelle Exegese und Dogmatik annahm –, daß die Juden sich erst zu Christus bekehren und in der Kirche die Taufe empfangen müßten, bevor sie das Heil erlangen?

Heutige Exegese⁸ geht quer über die Konfessionsgrenzen davon aus, daß die entscheidende Stelle Röm 11, 25f. strikt eschatologisch zu interpretieren ist. Denn der Schlüsselsatz „dann wird ganz Israel gerettet werden“ enthält einen alles entscheidenden Zusatz: „wie es in der Schrift heißt, der Retter wird vom Zion kommen.“ Paulus spricht hier demnach von einer *eschatologischen Neuschöpfung* Gottes am noch ungläubigen Rest-Israel durch den von Zion wiederkehrenden Parusie-Christus. Paulus spricht also nicht von einer Bekehrungsvorleistung der Juden, nicht, um mit Franz Mußner zu reden, von einer Art „Massenbekehrung“ der Juden vor Erscheinen Christi⁹, sondern von einer Tat des wiederkehrenden Christus an den Juden. Und doch ist das Problem der beiden „Heilswege“ und damit der „Mission“ damit noch nicht erledigt. Denn die eschatologische Dimension der Judenbekehrung durch Christus selber kann ja für Christen kein Alibi für Gleichgültigkeit oder billige Toleranz sein. Gerade Paulus, der mehr als andere dafür tat, so viele jüdische Brüder und Schwestern wie möglich für Christus zu gewinnen, hätte dafür das geringste Verständnis gehabt.

Für den *Dialog* zwischen Christen und Juden in der Zukunft scheinen deshalb folgende theologische Voraussetzungen unabdingbar:

1. Theologische *Grundlage* für das Verhältnis Kirche – Judentum ist nicht ein neuzeitliches Freiheits- oder Toleranzideal, sondern die vom Neuen Testament her betonte *Dialektik von Israel und Kirche*, so wie sie in Röm 9–11 dargelegt ist. Paulus scheut sich nicht, in aller Deutlichkeit von Israels „Verstockung“, „Versagen“, zu sprechen; zugleich aber sieht er, daß gerade diese Verweigerung ihm die Verkündigung von Jahwes universalem Heilswillen an die Heidenvölker und so deren Rettung ermöglicht hat. Das aber ist kein Grund für Arroganz von christlicher oder Ablehnung von jüdischer Seite, sondern Grund zur *Dankebarkeit auf beiden Seiten*: für Christen ebenso wie für Juden.

2. Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist jede Art von „Proselytismus“, jede Form also von einer direkten oder indirekten Nötigung Andersgläubender, abzulehnen. *Mission* in diesem Sinn gehört gegenüber allen Religionen der Vergangenheit an. Zeugnisablegung für Christus aber, die werbenden, Menschen überzeugenden Charakter hat, ist für Christen auf der Basis des Neuen Testaments bleibende Verpflichtung.

3. Für das Verhältnis von Juden und Christen kommt folgendes hinzu: Da Christen von Juden den einen und wahren Gott gewissermaßen „geerbt“ haben, würden christliche Bekehrungsversuche der Juden zu dem einen und wahren Gott die geschichtlichen Abhängigkeitsverhältnisse auf den Kopf stellen. Das

Christentum ist dem Judentum gegenüber in einer *grundsätzlich anderen Position als gegenüber den anderen nichtchristlichen Religionen*. Eine Mission im Sinn der Erstverkündigung der Botschaft des einen und wahren Gottes wie bei den „Heidenvölkern“ verbietet sich deshalb ganz im Sinn von Karl Barth:

„Es kann keine Rede davon sein, daß die Gemeinde im Verhältnis zur Synagoge den wahren gegenüber einem falschen Glauben zu verkündigen, einem falschen den wahren Gott gegenüberzustellen hätte. Der Gott, dessen Werk und Wort sie der Welt zu bezeugen hat, war der Gott Israels, bevor sie selbst eben aus diesem Volke hervorgegangen war, und er kann bis auf diesen Tag nur der Gott Israels sein... Gast im Hause Israels ist die ganze heidenchristliche Gemeinde aller Zeiten und Länder. Aufgenommen in *seiner* Erwählung und Berufung, lebt sie in der Gemeinschaft mit *seinem* König. Wie könnte sie da Israel ‚missionieren‘ wollen?“¹⁰

4. Und doch ist der Sache nach „Mission“, verstanden als werbende Zeugnisablegung für Christus, *nicht einfach überflüssig*, bloß deswegen, weil sie ihrem Wesen nach anders sein muß als die Heidenmission und weil der Tag der Einheit zwischen Israel und der „Heidenkirche“ Gottes Sache ist. Eine „reuele Gnadengabe und Verheißung Gottes schließt doch den Empfang weiterer Gnadengaben oder eine weitere geschichtliche Entfaltung und Durchsetzung der alten Gnadengabe nicht aus“, so Karl Rahner zu Recht im Gespräch mit Pinchas Lapide¹¹. Anders gesagt: Wenn auch das Wort Mission im traditionellen Sinn obsolet geworden ist, eine werbende Zeugnisablegung für Jesus als den Christus ist wie allen Nichtchristen auch Juden gegenüber nach wie vor angezeigt. Eine pauschale Ablehnung der hinter dem Missionsgedanken stehenden Sache ist also für Christen unangebracht, soll der christliche Glaube noch eine menschengewinnende und -umwandelnde Funktion haben. Die Kirche hat auch gegenüber Juden eine „Sendung“ (Mt 28, 19f.), hat sich aber durch ihre Missionsgeschichte gegenüber den Juden um alle Glaubwürdigkeit gebracht.

5. Es gilt einen Weg einzuschlagen, der auch Juden gegenüber ein Bekenntnis zu Christus als Erlöser erlaubt, ohne dem Volk der Juden seinen eigenen Weg als *Möglichkeit* zum Heil zu bestreiten. Ein intoleranter Exklusivismus dagegen ist unchristlich¹². Mit der französischen Bischofserklärung ist als Beziehungskategorie von Juden und Christen – ohne allen Relativismus – die „*gegenseitige Eifersucht*“ und das „*gegenseitige Sich-in-Frage-Stellen*“ ins Spiel zu bringen. Christen werden aber für Juden nur dann zum Gegenstand dieser heilsamen „Eifersucht“, wenn von ihnen eine Ausstrahlung ausgeht von mehr Menschlichkeit, mehr Liebe, mehr Vertrauen und mehr Freiheit, auf die man überhaupt „eifersüchtig“ werden kann.

Damit ist klar: Der Dialog mit den Juden über die Juden hat eine doppelte Ausrichtung. Er muß zwischen Christen und Juden einerseits, aber auch von Christen untereinander über ihr angemessenes Judenverständnis geführt werden. Welcher Dialog dabei der schwierigere ist, wage ich im Einzelfall nicht zu entscheiden. Als *Dialogprofil* zeichnet sich ab, was sich längst auch bei der innerchristlichen Ökumene herausgebildet hat: Die Fronten laufen auch im jüdisch-

christlichen Dialog oft nicht mehr vertikal zwischen Juden hier und Christen dort, sondern horizontal und präparieren neue Interessengruppen heraus, neue Koalitionen, die – vielleicht ist dies ein hoffnungsvolles ökumenisches Zeichen – ganz gemischt besetzt sein können.

Christen und Juden werden sich also *gegenseitige Herausforderung* sein: Herausforderung, die Wirklichkeit und Geschichte Gottes auch im Licht des Christusereignisses neu zu bedenken, Herausforderung, das Christusereignis nicht auf Kosten der Einheit und Einzigartigkeit Gottes zu interpretieren. Ansätze dazu lassen selbstkritische jüdische Äußerungen erkennen, welche ein innerjüdisch nicht selten gepflegtes „Fehlurteil“ bekämpfen, „die Glaubenserfahrung der Christen hätte für sie keine Bedeutung“¹³ oder, wie es in einer gemeinsamen Erklärung von Juden und Christen 1979 heißt: „Ein Gespräch zwischen Juden und Christen kann erst dann ernsthaft geführt werden, wenn auch der jüdische Partner davon ausgeht, daß im Christentum etwas von Gott her geschehen ist, was ihn ‚um Gottes Willen‘ angeht, auch wenn er darin keinen Weg sieht, den er selber gehen kann und muß.“¹⁴

ANMERKUNGEN

¹ Alle im folgenden zit. kirchl. Dokumente in: Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985, hrsg. v. R. Rendtorff u. H. H. Henrix (Paderborn 1988). Weitere Dokumente vor allem aus dem protestantischen Bereich: Christen und Juden. Dokumente der Annäherung, hrsg. v. U. Schwemer (Gütersloh 1991). Die EKD-Studie II ist erschienen unter dem Titel: Christen und Juden II. Zur theologischen Neuorientierung im Verhältnis zum Judentum (Gütersloh 1991).

² Vgl. J. Österreicher, Kommentierende Einleitung, in: LThK Konzil, Bd. 2 (Freiburg 1967) 406–478; ebenso: A. Bea, Die Kirche und das jüdische Volk (Freiburg 1966).

³ H. Schreckenberg, die christlichen Adversos-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld: 1.–11. Jahrhundert (Frankfurt 1982) 565. ⁴ Ebd.

⁵ Zit. n. R. Neudecker, Die vielen Gesichter des einen Gottes. Juden und Christen im Gespräch (München 1989) 34f.

⁶ Vgl. dazu die Erklärung „Luther, das Luthertum und die Juden“ der Vollversammlung des Luth. Weltbunds v. 1.8.1984, in: Die Kirchen und das Judentum 437–440.

⁷ Vgl.: Theologieprofessoren kritisieren Synodenzpapier „Christen und Juden“, in: Ev. Sonntagsbl. Der Weg, 3.8.1980, 189.

⁸ Vgl. die Römerbriefkom. v. H. Schlier, E. Käsemann, U. Wilckens und P. Stuhlmacher zur betr. Stelle.

⁹ Vgl. F. Mußner, Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus – Kirche (Freiburg 1987) 50; vgl. auch: M. Theobald, Kirche und Israel nach Röm 9–11, in: Kairos 29 (1987) 1–22.

¹⁰ K. Barth, Kirchliche Dogmatik, Bd. IV/3 (Zürich 1959) 1005.

¹¹ K. Rahner, P. Lapide, Heil von den Juden? Ein Gespräch (Düsseldorf 1983) 13f.

¹² Grundsätzliches dazu: K.-J. Kuschel, Christologie und interreligiöser Dialog. Die Einzigartigkeit Christi im Gespräch mit den Weltreligionen, in dieser Zschr. 209 (1991) 387–402.

¹³ So zu Recht der im jüdisch-christlichen Dialog engagierte Schweizer jüdische Theologe E. L. Ehrlich, Katholiken im Gespräch, in: Die Katholische Kirche und das Judentum. Dokumente 1945–1980, hrsg. v. K. Richter (Dt. Pax-Christi-Sekretariat Frankfurt/M.). ¹⁴ Die Kirchen und das Judentum 256f.