

Friedrich Georg Friedmann

Christen und Juden

Postskriptum zu einer Korrespondenz mit Karl Rahner

Kurz vor Beginn der dritten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils besuchte ich meinen Fakultätskollegen Karl Rahner, der als „Peritus“ des Wiener Kardinals Franz König tätig war. Ich dachte, es wäre die richtige Zeit und Rahner der richtige Mann, um ihm meine Sorge um die Beziehungen zwischen Christen und Juden vorzutragen. Während unseres Gesprächs benutzte Rahner ein Wort, das diese Beziehung in hervorragender Weise charakterisierte: Befangenheit.

Nach Verkündigung des vom Konzil beschlossenen Textes über die Beziehung der Kirche zu den Juden (*Nostra aetate*) zog ich mich mit meiner Frau in ein Dorf in Nordtirol zurück, um mir über das von Rahner angesprochene Phänomen und seine möglichen Ursprünge Gedanken zu machen; denn so hilfreich die theologische Klärung der Beziehung zu den Juden durch das Konzil war, sie betraf nicht unmittelbar, was Rahner als Befangenheit bezeichnete. Ich faßte meine Gedanken, die eher intuitiv als wissenschaftlich-analytisch waren, in einem Brief an Rahner zusammen. Dieser antwortete mir mit einem Brief, den ich für ein wichtiges und bewundernswertes Dokument halte. Im August 1966 wurden beide Briefe in den „*Stimmen der Zeit*“ veröffentlicht (178, 1966, 81–97).

Mir war klar, daß Befangenheit hier nicht der Situation eines Richters entsprechen konnte, der über eine Angelegenheit urteilen sollte, über die er schon vor der Beweisaufnahme ein Vorurteil hatte, noch konnte Unbefangenheit die natürliche Objektivität eines Unbetroffenen bedeuten. Befangenheit zwischen Juden und Christen war etwas „*existentiell*“ Vorgegebenes: Sie hatte mit den Rollen zu tun, die ihnen von Gott in der Heilsgeschichte zugedacht waren und wie sie diese nach ihrem menschlichen Vermögen interpretierten. Unbefangenheit wiederum konnte nur die Folge der Überwindung solcher Befangenheit im Rahmen dieser Vorgaben sein.

Christen hatten Juden der böswilligen Blindheit gegenüber der Menschwerdung Gottes in Christus geziehen, ja sie nicht selten des Mordes an Christus schuldig erklärt. Die Zerstörung des zweiten Tempels durch die Römer und die Vertreibung der Juden in alle Welt wurden als göttliche Strafe für diese Missetat angesehen. Juden wiederum sahen im Glauben an die Menschwerdung Christi ein Sakrileg; denn der eine und einzige Gott brauchte seine göttliche Natur nicht durch Menschwerdung unter Beweis zu stellen.

Als Folge des Universalitätsanspruchs der Kirche einerseits und der auf der Idee der Auserwählung fußenden Partikularität der Juden andererseits wurden die Juden in wachsendem Maß nicht nur als Außenseiter betrachtet, sondern als eine Gruppe von Menschen, in die man all das hineinprojizieren konnte, was dem Ideal der christlichen Ethik nicht entsprach. Als Folge davon entstand im jüdischen Menschen gleichsam eine zweite, unauthentische Natur, die auf seiten der Christen zu immer wiederkehrenden Verfolgungen und auf seiten der Juden nicht selten zu Selbsthaß führte.

Die bürgerliche Emanzipation der Juden als Folge der Aufklärung führte nur scheinbar zu einer Lösung des Problems. An die Stelle des christlichen Antijudaismus war der staatliche Antisemitismus im Geist des deutschen Idealismus getreten, etwa eines Hegel, oder der akademischen Geschichtsschreibung, etwa eines Treitschke, bis hin zu den Extremen des Nationalsozialismus, der aus der Ideologie der Überlegenheit der germanischen Rasse nicht nur die absolute Minderwertigkeit der Juden, sondern auch die Notwendigkeit von deren totaler Vernichtung ableitete.

Aber auch wo eine begrenzte deutsch-jüdische Symbiose stattfand, war unter der Oberfläche ein Gefühl der Befangenheit vor allem bei den sensibleren Geistern unter den Juden weiter präsent. Die lange Geschichte der Verfolgungen hinterließ selbst bei den Arrivierten ein Gefühl der Unsicherheit und Angst. Dies ist wohl der Grund, warum ein Kafka sich in der deutschen Sprache als Fremder fühlte, ja als einer, der die deutsche Sprache gestohlen hatte. Auf christlicher Seite kam die Befangenheit vor allem nach der Shoa zum Ausdruck: Ein Mann wie Rahner schämte sich nicht nur der Greuel, die in der jüngsten Vergangenheit im Namen des deutschen Volkes begangen worden waren, sondern auch und vor allem der Greuel, die Christen über Jahrhunderte an Juden verübt hatten, sowie der Tatsache, daß es 1500 Jahre gedauert hatte, bis die Kirche dies einzusehen begann.

Freilich gibt es in unserer fast gänzlich säkularisierten Welt auch veränderte Umstände, die geeignet sind, die Befangenheit zwischen Juden und Christen zu mildern. So sind die Juden nicht mehr zum Geldgeschäft verdammt; denn Geldgeschäfte und Wirtschaft überhaupt sind nunmehr zum vorrangigen Interesse fast aller Menschen wenigstens in den „entwickelten“ Ländern geworden. Dazu kommt, daß die Entdeckung der Schriftrollen vom Toten Meer christlichen Theologen genauere Einsichten in die Geschichte der Entstehung des Christentums aus dem Judentum gab. Am wichtigsten vielleicht ist, daß auch die Kirche zu einer Minderheit geworden ist, die sich in einer zunehmend heterogenen Welt bewähren muß.

Rahner erkannte diese Veränderungen zwar als positiv an, ließ sich dadurch jedoch nicht in seinen Überzeugungen über die Beziehung von Judentum und Christentum und das damit verbundene Phänomen der Befangenheit beeinflussen – im Gegenteil. Er schrieb in jenem Brief an mich:

„Sie scheinen mir der Ansicht zu sein ..., 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) ... 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?“ Wie sollte in diesem Fall das Zusammenleben von Juden und Christen 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?“ „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) aufrechterhält, wenn es für uns Christen doch der edle Ölbaum ist, auf den wir Heiden-Christen (wenn auch nicht durch das Blut, sondern durch den Glauben) aufgepfropft sind?“

Wo Rahners Drängen auf den auch für den Christen erwünschten, ja notwendigen besonderen Anspruch der Juden für mich zum Problem wurde, waren die Stellen, wo er die Juden auch heute noch als ein Volk postuliert.

„Aber als deutscher Christ weiß ich“, so Rahner, „wenn ich einem Juden begegne: hier ist einer, aus dessen Volk mein Erlöser kam.“ Oder: „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 ... da 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?“

Ich frage mich in diesem Zusammenhang: Was kann dieses Wort „Volk“ für einen Juden bedeuten, der sich seines Judeseins bewußt als einzelner in einer einst christlichen, heute weitgehend säkularisierten Gesellschaft lebt? Sicherlich habe ich Verständnis, wenn Rahner schreibt:

„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 wollen?“

Gehen wir also auf den Ursprung des jüdischen Volkes zurück. Am Anfang finden wir eine Anzahl von Stämmen, die sich wahrscheinlich aus noch kleineren Einheiten, nämlich Großfamilien, entwickelt haben. Was unterschied diese Stämme von anderen frühzeitlichen Stämmen? Wohl dies: Die letzteren hatten Götter oder mit außergewöhnlichen Kräften begabte gottähnliche Figuren, die sie gleichsam selbst geschaffen hatten. Sie besaßen ferner Mythen, die den Ursprung des jeweiligen Stammes erklärten. Die jüdischen Stämme dagegen führten ihren Ursprung auf einen Gott zurück, der sie geschaffen hatte. Den Ursprungsmythen der anderen Stämme setzten die jüdischen Stämme ferner die Vision einer Endzeit entgegen. Dabei war es der gleiche Gott, der über die Schöpfung der Welt und des Menschen hinaus dem Stammvater Abraham die Verheißung jener Endzeit gab, die die besondere Aufgabe seiner Nachkommen, nämlich der Verheißung in Denken und Tat würdig zu sein, bestimmen sollte.

Die Umstände, die der Verheißung vorhergingen bzw. sie begleiteten, scheinen mir von besonderer Bedeutung zu sein. Gott befiehlt Abraham, sein Haus zu verlassen und mit Isaak ins Land Moria zu gehen, um dort Isaak, seinen einzigen Sohn, Gott zu opfern. Gott also verlangt von Abraham, was Menschenverstand nur als die Höhe des Absurden ansehen kann. Abraham aber schickt sich an, Gott zu gehorchen. Es ist nach dieser bestandenen Prüfung, daß Gott seine Verheißung ausspricht. Kein Zweifel, daß *hier* das jüdische Volk seinen Ursprung hat. Seine Erwählung besteht somit darin, daß Gott Abraham jenes „absurde“ Opfer abverlangt und Abraham – freiwillig, doch wohl im Sinn der Vorsehung Gottes – dem Befehl gehorcht.

Vielleicht könnte man unter Benutzung einer jener Zeit fremden, auch sonst dem Ereignis völlig inadäquaten philosophischen Terminologie sagen, daß durch Abrahams Entschluß, das Absurde zu akzeptieren, der Mensch erst „existent“ und Gott erst „transzendent“ geworden ist. Wobei „existent“ mehr bedeutet als einfach dasein, nämlich darüber hinausstreben und den Sinn eben jenes Daseins in der Beziehung zum Transzendenten, genauer: zum transzendenten Gott zu finden.

Es fällt auf, daß Abrahams Auszug nach Moria und der Empfang von Gottes Verheißung zwar das erste, das Gottesvolk konstituierende Ereignis in dessen Geschichte ist, aber keineswegs das einzige, das den Auszug mit Gottes Einwirkung bzw. mit einer neuen oder erneuerten Interpretation Gottes durch sein Volk verbindet. Auch der Auszug aus Ägypten wird durch eine Gabe Gottes an sein Volk gekrönt, nämlich durch die Zehn Gebote, die Gott Mose übergibt. Später gibt die Babylonische Gefangenschaft dem Prophetentum Auftrieb. Endlich ist es die Zerstörung des zweiten Tempels und die Verteilung der Juden über das Römische Reich, die zu Entwicklungen führen, die in gewisser Weise das Tempelopfer durch frommes Lernen und intensives Suchen der göttlichen Wahrheit, sei es im Talmud, sei es in Traditionen wie der Kabbala zu ersetzen suchen.

Gewiß gibt es eine Phase, in der die jüdischen Stämme, ähnlich wie andere Völker, ein Land besitzen. Dieses Land ist sogar ein gelobtes, von Gott versprochenes Land. Und doch: Sind es nicht die Propheten, die die Herrschenden davor warnen, sich der Macht Ägyptens oder Assyriens anstatt der Macht Gottes anzuvertrauen? Ist nicht David selbst, der Gott in seinen Psalmen preist und aus dessen Nachfahren der Messias kommen soll, ein Herrscher, der seine Macht um der eigenen Lust willen mißbraucht? Ist die zeitlich beschränkte, „staatliche“ Existenz der jüdischen Stämme nicht ebenso Warnung wie Versprechen? Ist die Verheißung nicht immer wieder gefährdet durch Illusionen der Erfüllung? Hat Franz Rosenzweig nicht recht, wenn er das Exil als Heimat der Juden bezeichnet, nämlich als die Zeitspanne, die zwischen Verheißung und endzeitlicher Erfüllung liegt?

Christen gehören Völkern an, die bestanden, ehe ihre Mitglieder durch den Akt

der Taufe zu Christen wurden. Diese Völker mögen auch Wanderungen vollzogen haben, aber diese waren nicht Teil einer Heilsgeschichte. Im allgemeinen erhoben Völker im profanen, geschichtlichen Sinn des Wortes Anspruch auf ein Land, das sie regierten und verteidigten. Juden ließen sich, so sie geduldet und solange sie geduldet waren, unter solchen Völkern nieder. Aber dieses Zusammenleben auf Abruf änderte bei den Juden, die nicht die Gunst der Stunde wahrnahmen, um in den Wirtsvölkern aufzugehen, nichts an der ihnen und wohl nur ihnen eigenen Definition eines Volkes.

In christlicher Sicht wurde die Verheißung an Abraham in Christus erfüllt. Theologisch gesehen ist dieser die göttliche Person, die Mensch wird und durch Leiden, Tod und Auferstehung die Menschen, die an ihn glauben, von Tod und Sünde erlöst. Geschichtlich gesehen stammt er aus dem Volk der Verheißung, genauer wohl aus der jüdischen Sekte der Essener. Durch sein Kommen wird die Verheißung, deren Träger die Juden sind, nicht geschmälert. Denn die Welt ist weiterhin durch Streit und Ungerechtigkeiten gekennzeichnet und harret ihrer Erlösung – in jüdischer Sicht durch das erste, in christlicher durch das zweite Kommen des Messias.

Die Metapher vom „leidenden Knecht Gottes“ läßt sich sowohl auf Christus als auch auf das Volk der Verheißung beziehen. Prosaischer ausgedrückt: Das jüdische Dasein ist stets in einer prekären Situation und dies in vieler Hinsicht. Im positiven Sinn bedeutet die dem Prekären eigene Unsicherheit zwar Grundlage vielfachen geistigen und spirituellen Lebens, im negativen jedoch dauernde Bedrohung. Da ist die Gefahr des eigenen Abfalls vom Glauben an den einen Gott – von der Anbetung des Goldenen Kalbs bis zur Verführung durch falsche Propheten und den Glauben an diesen oder jenen falschen Messias. Was die Verbindung zu anderen Völkern betrifft, so besteht stets für die Juden die Gefahr, aus deren Mitte vertrieben, ja bis hin zur Vernichtung verfolgt zu werden. Selbst das Verhältnis des Juden zu Gott bringt nicht die Sicherheit und Geborgenheit, die dem Christen durch Sakramente und Dogmen zuteil wird. Der Jude ringt, ja hadert gelegentlich mit Gott, genauer, nicht mit dem ihn unendlich transzendierenden Gott selbst, sondern mit den Erscheinungen Gottes in der Welt, etwa mit dem Engel Gottes, ähnlich wie er nicht Gott selbst nennt, sondern nur dessen Namen. Dazu kommt, daß kein Rabbi ein erlösungspendendes Sakrament verwaltet oder sonst eine erlösende Funktion ausübt. Auch gibt es keine einmalige autoritative Deutung der Bibel, sondern nur eine Vielfalt rabbinischer Interpretationen. Es gibt lediglich – aber dies „lediglich“ hat eine überragende Bedeutung – die Feier des Sabbat als Vorwegnahme der Endzeit und den Jom Kippur, den Versöhnungstag, an dem Gott dem reuigen Juden vergibt, nachdem dieser zuerst seinem Nachbarn seine Schulden vergeben hat.

Das Prekäre der jüdischen Situation hat Juden im wachsenden Maß veranlaßt, die Aufklärung und die Emanzipation zu begrüßen. Die bürgerliche Bildung, die

Kantsche Ethik, die Beheimatung in „deutscher Sprache, Dichtung und Philosophie“ (Hannah Arendt), vor allem die Symbiose von jüdischer Empfindlichkeit und deutsch-romantischer Empfindsamkeit, das Lyrische in Dichtung und Musik, wie es in deutsch-jüdischen Haushalten geehrt und betrieben wurde, all dies gab ein ungewohntes und, wie es sich im nachhinein herausstellen sollte, nur vorübergehendes Gefühl der Sicherheit. Dazu kam, daß Juden ihr geistiges Training, das sie über Jahrhunderte im „Lernen“ der Bibel und ihrer Kommentare erworben hatten, nunmehr vor allem in den freien Berufen erfolgreich nutzen konnten, wobei in gewissen Wissenschaften, etwa in Soziologie und Psychologie, wohl auch ein nunmehr sozial interpretiertes messianisches Element eine Rolle spielte.

Es versteht sich von selbst, daß Rahner die Beziehung von Juden und Christen auf einer anderen Grundlage sieht (oder zu sehen wünscht) als auf der Toleranz zwischen aufgeklärten Humanisten – wobei hinzuzufügen wäre, daß Rahner Humanismus eher auf amerikanische als auf europäische Weise zu verstehen scheint. Der amerikanische Humanismus, etwa im Sinn von John Dewey, sieht den Menschen als durchaus fähig, ohne jeden Transzendenzbezug die im Alltag anfallenden Probleme zu lösen. Im europäischen Humanismus dagegen gibt es durchaus Traditionen, die den Menschen in seiner Abhängigkeit von einem göttlichen Wesen definieren.

Rahner fragt: „Stehen wir – Christen und Juden – einander nicht in ganz anderer Weise nahe und fern zugleich als andere Völker und Gruppen profaner Art?“ Und weiter: „Aber wird dieser unbefangene Dialog auf menschlicher Ebene nicht schließlich doch noch am ehesten glücken, wenn beide Seiten um das dunkle Geheimnis wissen, das uns verbindet?“ Unbefangenheit, wie schon erwähnt, bedeutet hier Überwindung von Befangenheit, und diese wiederum ist mit dem verbunden, was in den beiden Traditionen jeweils authentisch ist. So spricht Rahner von „Trauer und Ratlosigkeit, die mir gerade zu der echten Unbefangenheit zu gehören scheint“. „Wie entsetzlich unchristlich können die Christen sein, ohne es zu merken“; wie entsetzlich machtlos sind „die Gabe des Geistes und der Liebe“ in der Welt, „wo doch Gott nochmals der Herr und Schöpfer des Feldes ist, auf dem er diesen Samen austreut“; wie sehr zeigte sich „die Ohnmacht der Gnade ... gerade an denen, von deren Fleisch die Christen die fleischgewordene Gnade empfangen“. Was die jüdische Befangenheit betrifft, so ist für Rahner ein wesentlicher Grund die Leugnung des Mysteriums; umgekehrt hängt für ihn Unbefangenheit (und Authentizität) bei den Juden davon ab, daß sie sich als Volk der Verheißung bekennen.

Rahner fragt: „Wie sehen aber dann konkret das Zusammenleben und der Dialog zwischen Christen und Juden aus, wenn sie sich nicht nur auf die Ebene profaner Menschlichkeit in einer entideologisierten, pluralistischen Gesellschaft begegnen wollen?“ Vielleicht ist der Versuch dieser Zeilen, den Einwänden Rahners nach 28 Jahren gerecht zu werden, ein bescheidenes Beispiel. Solange hat es je-

denfalls gedauert, bis ich durch äußere Umstände und innere Wandlungen, vor allem aber durch die wiederholte Lektüre von Rahners Brief dazu gebracht wurde, zum einen sein Argument gegen meine Interpretation jüdischer Auserwählung als lediglich einer Aufforderung zu größerer Verantwortung einzusehen und zum anderen das Wort „Volk“ im Sinn der Verheißung Gottes an Abraham und dessen Nachkommen zu interpretieren. Diese Interpretation erlaubt auch, wie ich meine, dem einzelnen Juden in der Isoliertheit seines alltäglichen Daseins sich weiter als Glied des jüdischen Volkes zu fühlen. Sie erlaubt ihm weiterhin, Rahner zuzustimmen, wenn er schreibt: „Wie sollen wir Christen und Juden also nicht zusammen in ‚heiliger Eifersucht‘ aufeinander (vgl. Röm. 11, 11) eine gemeinsame Aufgabe in der heutigen Welt erkennen, bereit, sie mit allen Menschen guten Willens zu teilen?“