

Das jüdische Volk und die christliche Bibel

Zu einem neuen Dokument der Päpstlichen Bibelkommission

Unter dem Datum vom 24. Mai 2001, dem Fest Christi Himmelfahrt, wurde im November 2001 in Rom ein Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“ veröffentlicht. Inzwischen liegen neben der französischen Urfassung auch die italienische, englische, spanische, polnische und deutsche Übersetzung¹ vor. Das Dokument kann als ein wichtiger Beitrag zum Verhältnis von Judentum und Christentum gewertet werden.

Das letzte Dokument der Bibelkommission aus dem Jahr 1993 „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“² hatte ein nachhaltiges, überwiegend positives Echo nicht nur von katholischer Seite gefunden. In umfassenderer Weise war hier eine Hilfe geboten worden, um die Schrift nicht nur methodisch, sondern auch theologisch verantwortlich zu lesen und zu verstehen. Schon in diesem Dokument war die Beziehung von Altem und Neuem Testament behandelt worden (Kap. III A). Das Alte Testament ist auch für Christen Quelle der göttlichen Offenbarung. Es erschließt seinen vollen Sinn erst im Licht Christi. Dabei kann eine „Relecture“ der Texte des Alten Testaments diese Texte über sich selbst hinausführen und ihre Bedeutung im Neuen Bund erschließen. Was hier nur angedeutet war, verdiente eine ausführlichere Behandlung, zu der sich die Päpstliche Bibelkommission 1995 entschloß.

Auch auf andere Weise lag das gewählte Thema bereit. Von 1993 bis 1995 arbeitete die Kommission an einem Thema, das gleichzeitig die Internationale Theologenkommission beschäftigte: „Die Universalität des Heils in Christus und die Verschiedenheit der Religionen“³. Hierzu wurden biblische Perspektiven erarbeitet, die der Internationalen Theologenkommission für ihre Arbeit zur Verfügung gestellt, als solche aber nicht in einem Dokument der Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurden. Das Verhältnis Christentum – Judentum bildete hier einen Teilaspekt, der zu einer Vertiefung einlud. Eben dieser Aufgabe stellte sich die Bibelkommission dann in den Jahren 1996 bis 2000. Dabei bildete die Frage nach dem Verhältnis von Altem und Neuem Testament oder, anders gesagt, nach der Bibel des jüdischen Volkes und der christlichen Bibel den Ausgangspunkt. Beide Bücher sind ja nicht nebeneinanderstehende Größen, sondern durchdringen einander, indem die Heilige Schrift Israels als ganze in die christliche Bibel eingeht. Eben da-

durch steht dann aber auch das Judentum nicht einfach neben dem Christentum, sondern wird zum Mutterboden, aus dem das Christentum entspringt.

Das vorgelegte Dokument behandelt sein doppeltes Thema „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“ in umgekehrter Reihenfolge. Die Sicht des Judentums aus der Perspektive des Neuen Testaments kommt erst im dritten Teil zur Sprache. Zunächst wird in einem ersten Teil „Die Heilige Schrift des jüdischen Volkes als grundlegender Bestandteil der christlichen Bibel“ behandelt. Der Weg geht also vom gemeinsamen Buch zur Gemeinsamkeit im Glauben und zur Beziehung der beiden Glaubensgemeinschaften. Die Beziehung der Schrift Israels zu derjenigen der Christen wird dabei in diesem ersten Teil eher formal und grundsätzlich behandelt. Es geht um gemeinsame Strukturelemente wie das Verhältnis von Schrift und Tradition im Judentum und Christentum, um Kanonfragen und um die Aufnahme des jüdischen Schriftenkanons in den christlichen, aber auch um die Übernahme jüdischer Auslegungsmethoden der Schrift im Neuen Testament. Im zweiten Teil werden dann „Grundthemen der Schrift des jüdischen Volkes und ihre Aufnahme im Glauben an Christus“ behandelt. Hier geht es nun um die Inhalte des jüdischen Glaubens, wie er in der Schrift Israels vorgezeichnet ist, und deren Rezeption im Christentum. Erst dann folgt der dritte Abschnitt mit dem Thema „Die Juden im Neuen Testament“, bevor im vierten Teil „Schlußfolgerungen“ allgemeiner und pastoraler Art gezogen werden.

Die Schrift Israels in der Bibel der Christen

Grundlegend ist hier die Feststellung, daß „die Heilige Schrift des jüdischen Volkes grundlegender Bestandteil der christlichen Bibel“ ist. Gerade diesen Gedanken hebt Kardinal Joseph Ratzinger in seinem Vorwort hervor. Die Kirche hätte mit Markion († um 160 n. Chr.) den Weg völliger Loslösung von der alttestamentlich-jüdischen Tradition gehen können. Noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts sah Adolf von Harnack diese Möglichkeit um der Reinheit des christlichen Glaubens willen. Doch hat die Kirche anders entschieden. Sie wollte sich nicht von der Wurzel abtrennen, der sie entsprang.

Dazu lud schon das Neue Testament selber ein. Das Dokument hält einleitend fest: „Das Neue Testament erkennt die Autorität der Heiligen Schrift des jüdischen Volkes an.“ Neben einer impliziten Anerkennung der Schrift Israels kennt das Neue Testament auch den ausdrücklichen Rückgriff auf die Schrift, angefangen von den sogenannten „Reflexionsziten“ in der Kindheitsgeschichte des Mattäus bis hin zu den Leidensgeschichten aller vier Evangelien, aber auch in der neutestamentlichen Briefliteratur. Auch formal gibt es Ähnlichkeiten zwischen Judentum und Christentum im Verhältnis von Schrift und Tradition. Einerseits führt Überlieferung zur Schrift, andererseits wird Schrift auch wieder mündlich ausgelegt, was zu weiterer

Verschriftung führen kann. In beiden Glaubenstraditionen gibt es dabei Grenzen einer über die Schrift hinausführenden Tradition. Im Judentum wird dies am liturgischen Gebrauch der Bücher der Schrift deutlich, dem keine entsprechende Verwendung der Dokumente der rabbinischen Tradition entspricht, im Christentum läßt sich eine ähnliche Entwicklung feststellen, und das Zweite Vatikanische Konzil schließt in der Konstitution „*Dei Verbum*“ eine von der Schrift völlig unabhängige Überlieferung aus.

Mehr für Exegeten interessant ist die Beobachtung, daß es auch „im Neuen Testament angewandte jüdische Methoden der Exegese“ gibt. Von besonderer Bedeutung sind hier die sogenannten 14 Regeln (*Middot*), die Hillel († 10 n. Chr.) zugeschrieben werden und die sich in den neutestamentlichen Schriften, vor allem in der Briefliteratur, wiederfinden. Auch diese Tatsache zeigt die Nähe der Schrift der Christen zu derjenigen Israels.

Wenn der Kanon der Bücher der Schrift Israels, wie sie als „Altes Testament“ Aufnahme in die Bibel der Christen gefunden haben, zumindest in der katholischen und orthodoxen Tradition von demjenigen abweicht, der im Judentum normativ geworden ist, dann liegt dies nicht an bestimmten spezifisch christlichen Auswahlkriterien, die die Christen an die jüdischen Bücher der Schrift angelegt hätten, sondern an einer gewissen Unabgeschlossenheit des jüdischen Kanons zur Zeit der christlichen Kanonbildung. Man kann nicht einfach von einem engeren hebräischen Kanon und einem weiteren griechisch-alexandrinischen sprechen, wie dies gelegentlich geschah. Vielmehr stand für das Judentum sowohl in Palästina als auch in Alexandrien gegen Ende des ersten christlichen Jahrhunderts die Zahl der Heiligen Bücher noch nicht abschließend fest, zumindest im Bereich der sogenannten „Schriften“, die zur „Tora“ und den „Propheten“ hinzukamen. Unterschiede in der Umschreibung des Kanons der Schrift beider Glaubensgemeinschaften verdanken sich also eher historischen als inhaltlichen Gründen. Das ist wichtig auch für das Verhältnis der beiden abgeschlossen vorliegenden Glaubensdokumente.

Gemeinsame Grundthemen der jüdischen und der christlichen Bibel

Auf die stärker formale Bestimmung des Verhältnisses von jüdischer und christlicher Heiliger Schrift folgt in einem sehr langen zweiten Hauptteil eine Darstellung grundlegender Themen, die beiden Testamenten gemeinsam sind. Die Blickrichtung geht dabei von der Schrift Israels zu derjenigen der Christen. Es handelt sich also um die Aufnahme grundlegender Themen der Schrift des jüdischen Volkes „im Glauben an Christus“. Sie seien hier nur einfach kurz genannt: 1. Offenbarung Gottes; 2. Der Mensch: Größe und Elend; 3. Gott als Befreier und Retter; 4. Die Erwählung Israels; 5. Der Bund; 6. Das Gesetz; 7. Das Gebet und der Gottesdienst;

Jerusalem und der Tempel; 8. Göttliche Vorwürfe und Urteilssprüche; 9. Die Verheißungen.

Vor allem im Blick auf die neueren Kontroversen über die bleibende Erwählung Israels und den nie gekündigten Bund sind der vierte und der fünfte Abschnitt von besonderem Interesse. Der Gedanke der Erwählung Israels als „Gottes Eigentumsvolk“ wird vor allem im Buch Deuteronomium entfaltet. Er bedeutet eine einzigartige Nähe Israels zu seinem Gott, ist freilich auch an Israels Bundestreue und seine Beobachtung des Gesetzes gebunden. Nach der Katastrophe des Zusammenbruchs von Nord- und Südreich und des Exils bleibt Israel doch Gottes auserwähltes Volk. Schon für das Alte Testament bedeutet diese Erwählung freilich nicht, daß andere Völker nicht von Gott geliebt wären. Diese Grundeinsicht schafft sich vor allem im Neuen Testament Raum. Auch für die Evangelisten, Paulus und die anderen neutestamentlichen Schriftsteller bleibt Israel das auserwählte Volk, an dessen Erwählung und Heil die aus dem Heidentum kommenden Gläubigen nur Anteil gewinnen können. Am stärksten ist die Überzeugung von der bleibenden Erwählung Israels bei Paulus festgehalten und zugleich reflektiert. In den Kapiteln neun bis elf des Römerbriefes versucht Paulus eine Antwort auf die Frage zu finden, welche Heilsmöglichkeit Israel noch besitzt, nachdem es in seiner großen Mehrheit den Messias Jesus nicht angenommen hat. Nach Paulus steht Gott zu seinen Verheißungen. Israel bleibt das auserwählte Volk, auch wenn zahlreiche Zweige von diesem Ölbaum abgeschnitten sind. Er kann und wird wieder ausschlagen. Die Heiden, die das Heil finden, werden nur auf diesen Ölbaum aufgepfropft. Israel bleibt die Wurzel, die sie trägt (vgl. Röm 11).

Ähnlich wie das Thema der „Erwählung“ verbindet auch dasjenige des „Bundes“ beide Testamente. Nicht überall, wo das Wort *b'rit* im Alten Testament vorkommt, hat es die Bedeutung von „Bund“. Es kann auch einfach „Verpflichtung“ bedeuten. In diesem Sinn ist von Gottes Selbstverpflichtung gegenüber Noah, Abraham oder David die Rede. Die wechselseitige Verpflichtung von Gott und Israel kommt vor allem im Sinaibund zum Ausdruck: Damit Israel Gottes Volk sein kann, muß es Gottes Satzungen und Gebote halten. Doch beenden der Zusammenbruch des Reiches von Juda, die Zerstörung Jerusalems und das Exil nicht die Bundesbeziehung Israels mit seinem Gott. Jeremia kündigt einen „neuen Bund“ Gottes mit seinem Volk an (Jer 31, 31–34), dessen Verpflichtungen die Israeliten deswegen gewachsen sein werden, da Gott sein Gesetz in ihr Herz legen wird. So schenkt Gott mit der Verpflichtung auch das Gelingen des Bundes.

Was hier als eine Verheißung für die Zukunft erscheint, sieht das Neue Testament in Jesus Christus als gegeben an. Vor allem in der Abendmahlsüberlieferung wird die Ankündigung des Neuen Bundes aufgegriffen und nun an die Ausgießung des Blutes Jesu geknüpft (Lk 22, 20; 1 Kor 11, 25). An diesem Bund können nun alle teilhaben, die an Jesus glauben. Doch ist gerade für Paulus damit der Alte Bund nicht abgeschafft. Im neunten Kapitel des Römerbriefes hält der Apostel ausdrück-

lich fest, daß Israel die Bundesschlüsse und die Verheißungen besitzt (Röm 9, 4), und gerade darauf stützt sich die Zuversicht des Paulus, daß ganz Israel dereinst gerettet werden wird (Röm 11, 25–36).

Schon an diesen beiden Beispielen – der Erwählung Israels und des Bundes – wird deutlich, daß das Neue Testament zum Alten in einer dialektischen Beziehung steht. Themen der Schrift Israels werden aufgegriffen und über sich selbst hinausgeführt. Über diese Beziehung wird vor allem in den Abschnitten reflektiert, die die Reihe der vom Alten zum Neuen Testament hinüberführenden Themen rahmen. Vor der Behandlung der Einzelthemen findet sich in dem Dokument ein lesenswerter Abschnitt: „Christliches Verständnis der Beziehungen zwischen Altem und Neuem Testament“. Er bildet eine Art hermeneutischer Schlüssel zu den folgenden Themen. Grundlegend ist die Erkenntnis, daß zwischen Altem und Neuem Testament eine Wechselbeziehung besteht: Das Alte Testament entfaltet für den christlichen Leser seine volle Bedeutung erst vom Neuen Testament her. Umgekehrt bleibt das Verständnis des Neuen Testaments durchgängig an den Rückgriff auf das Alte Testament gebunden:

„Auf der einen Seite will das Neue Testament im Lichte des Alten gelesen werden, auf der anderen Seite lädt es aber auch dazu ein, das Alte Testament im Lichte Jesu Christi ‚neu zu lesen‘ (vgl. Lk 24, 45)“ (Nr. 19).

Eine Kategorie, mit der das Verständnis des Neuen Testaments vom Alten her, aber auch des Alten vom Neuen ausgedrückt werden kann, ist diejenige des „Neulesens“ (relecture). Ein solcher Prozeß findet sich schon innerhalb des Alten Testaments, wenn Themen neu aufgegriffen werden, aber dann auch im Rückgriff des Neuen Testaments auf das Alte. In der Zeit der Kirchenväter war die allegorische Lesung biblischer Texte beliebt, doch litt sie nicht selten unter Beliebigkeit. So neigte die christliche Exegese seit dem ausgehenden Mittelalter zunehmend dazu, den Literalsinn zu bevorzugen, freilich manchmal auf Kosten der Tiefendimension von Texten. Eine theologische Reflexion auf das Verhältnis beider Testamente greift mit Gewinn auf das Schema Verheißung – Erfüllung zurück. Doch auch hier besteht die Gefahr, daß man der Fülle alttestamentlicher Texte und Themen nur unzureichend gerecht wird und daß man diese Texte zu einseitig nur unter der Rücksicht ihrer Verweisfunktion auf das Neue Testament und seine eschatologische Botschaft hin auslegt. Darum gibt es in der Gegenwart verstärkte Bemühungen, den alttestamentlichen Texten ihren Eigenwert zu sichern und sie dabei doch in ihrer Offenheit auf Christus hin wahrzunehmen.

Einem solchen Bemühen gilt der Abschnitt „Aktuelle Perspektiven“ in unserem Dokument. Einleitend heißt es dort:

„Das Alte Testament besitzt aus sich heraus einen ungeheuren Wert als Wort Gottes. Die Lesung des Alten Testaments durch Christen bedeutet nicht, daß man in ihm überall direkte Verweise auf Jesus oder auf die christlichen Wirklichkeiten finden will. Gewiß bewegt sich für die Christen die gesamte alt-

testamentliche Heilsökonomie auf Christus zu; wenn man deshalb das Alte Testament im Lichte Christi liest, kann man rückblickend etwas von dieser Bewegung erfassen. Aber da sich diese Bewegung innerhalb der Geschichte langsam und auf verschlungenen Pfaden vollzieht, hat jedes Ereignis und hat jeder Text seinen bestimmten Platz auf diesem Wege, mehr oder weniger weit von der Vollendung entfernt. Solche Texte rückblickend mit den Augen von Christen zu lesen bedeutet, zugleich die Bewegung auf Christus hin und den Abstand gegenüber Christus wahrzunehmen, die Vorankündigung und die Unähnlichkeit. Umgekehrt kann das Neue Testament nur im Lichte des Alten voll verstanden werden“ (Nr. 21).

Ausdrücklich wird gefordert, daß man die Texttraditionen des Alten und des Neuen Testaments nicht einfach dogmatisch einander gegenüberstellt, etwa nach dem Schema von Gesetz und Evangelium. Vielmehr ist der literarischen Eigenart und der geschichtlichen Einordnung von Texten Rechnung zu tragen, auch mit Hilfe der historisch-kritischen Methode. Diese läuft der theologischen Interpretation der Texte also nicht zuwider, sondern wird geradezu von ihr gefordert.

Wenn der christliche Leser in den von ihm gelesenen Texten der Schrift Israels einen Sinn entdeckt, der dem jüdischen Leser verborgen bleibt, dann fügt er nicht willkürlich einen neuen Sinn hinzu, sondern nimmt nur wahr, was als verborgene Möglichkeit in dem vorgegebenen Text bereit lag. Das Dokument findet hier sehr glückliche Formulierungen:

„Wenn der christliche Leser wahrnimmt, daß die innere Dynamik des Alten Testaments in Jesus gipfelt, handelt es sich hier um eine rückschauende Wahrnehmung, deren Ausgangspunkt nicht in den Texten als solchen liegt, sondern in den Ereignissen des Neuen Testaments, die von der apostolischen Predigt verkündigt worden sind. So darf man nicht sagen, der Jude sähe nicht, was in den Texten angekündigt worden sei. Vielmehr gilt, daß der Christ im Lichte Christi und im Geiste in den Texten einen Sinnüberschuß entdeckt, der in ihnen verborgen lag“ (Nr. 21).

Mit dem Ausdruck „Sinnüberschuß“ (*surplus de sens*) nimmt das Dokument einen Begriff der neueren Semantik auf, wie sie unter anderem von Paul Ricœur entwickelt worden ist. Danach haben Texte nicht einfach einen objektiven Sinn, der für alle Leser aller Zeiten und aller Orte der gleiche wäre. Vielmehr haben alle Texte der Vergangenheit ihre „Rezeptionsgeschichte“, wie auch Hans-Georg Gadamer († 2002) betont. In letzter Konsequenz „haben“ Texte nicht einfachhin einen Sinn, sondern sie erhalten ihn je neu durch ihre jeweiligen Interpreten. Diese schaffen den Sinn nicht einfach kreativ, sondern legen ihn jeweils neu frei, wobei sie auch Dimensionen des Textes aufdecken können, die anderen Interpreten bislang verborgen geblieben waren. Am Ende des zweiten Teils kommt das Dokument auf die dargestellte Sicht zurück:

„Die christlichen Leser sind überzeugt, daß ihre Deutung des Alten Testaments, so sehr sie sich auch von derjenigen des Judentums unterscheiden mag, doch einer Sinnmöglichkeit der Texte entspricht. Wie bei der Entwicklung eines Films haben Jesus und die ihn betreffenden Ereignisse in der Schrift eine Sinnfülle freigelegt, die vorher nicht wahrzunehmen war. Diese Sinnfülle schafft zwischen dem Neuen und dem Alten Testament eine dreifache Beziehung: die der Kontinuität, die der Diskontinuität und die der Progression“ (Nr. 64).

Der Vergleich der Entwicklung eines Films veranschaulicht die Möglichkeit, Aussagen von Texten freizulegen, die bei erster Betrachtung nicht zutage liegen. Der Betrachter sieht nur den Zelluloidstreifen, aber nicht die Formen und Farben, die der Film bei geeigneter Behandlung freigibt. Angewendet auf die Sinnfülle, die der biblische Text der Schrift Israels im Licht Christi und seines Geistes freilegt, kann dann von der Entdeckung von Kontinuität, Diskontinuität und Progression gesprochen werden.

In praktisch allen großen Themen, die beide Testamente durchziehen, gibt es Gemeinsamkeiten, die sich durchhalten. Das gilt von der biblischen Sicht der Schöpfung des Menschen in der Sicht des Alten und des Neuen Testaments, von seiner Größe und seinem Elend, aber auch von der Erwählung besonderer Menschen und Menschengruppen als Trägern von Heil und Verheißung bis hin zu unmittelbar messianischen Vorstellungen.

Doch gibt es auch den Bruch, wie etwa bei der Behandlung der Frage des Gesetzes deutlich wird. Keiner hat hier die Dialektik von Bewahrung und „Aufhebung“ so deutlich reflektiert wie Paulus. Dabei stehen Kontinuität und Diskontinuität nicht einfach nebeneinander. Vielmehr stehen sie zueinander in einer Beziehung der Dynamik. Das Alte muß weichen, um dem Neuen Platz zu machen. Es geht dabei nicht unter, sondern auf in der neuen Wirklichkeit, die Gott endzeitlich in seinem Sohn und durch den Geist schafft:

„Die Diskontinuität in einigen Punkten ist nur die negative Seite einer Wirklichkeit, deren positive Seite Progression heißt. Das Neue Testament bezeugt, daß Jesus, weit davon entfernt, sich der israelitischen Schrift zu widersetzen, ihr ein Ende zu bereiten oder sie außer Kraft zu setzen, sie in seiner Person, in seiner Sendung und ganz besonders in seinem Ostergeheimnis zur Vollendung bringt“ (Nr. 65).

Diese Auffassung wird dann anschließend an den drei Hauptthemen „Gott, der Mensch, das Volk“ mehr im einzelnen als berechtigt aufgezeigt.

Die Juden im Neuen Testament

Erst nachdem das Verhältnis von Heiliger Schrift Israels und Heiliger Schrift der Christen dargestellt ist, wendet sich das Dokument der dornigeren und historisch belasteteren Frage nach der Sicht des jüdischen Volkes im Neuen Testament zu. Erneut wird das Thema nicht unmittelbar angegangen, sondern durch einen weiteren Gedankengang vorbereitet. Das Christentum entsteht ja zunächst als eine Gruppe innerhalb des Judentums der Zeit des Zweiten Tempels. Dabei stehen sich nicht von Anfang an jüdische Synagoge und christliche Gemeinde als voneinander unterschiedene Größen gegenüber. Vielmehr ordnet sich das Christentum ein in die Vielfalt jüdischer Gruppen und Bewegungen seit dem babylonischen Exil. Mit manchen von ihnen weist die entstehende christliche Gemeinde Berührungen auf, nicht zu-

letzt mit der pharisäischen Bewegung, die zwar im Neuen Testament besonders heftig angegriffen wird, aber dies vielleicht auch deshalb, weil sich hier die nächsten Nachbarn finden. Verbindungen gibt es auch zu apokalyptischen Gruppen, auch zu der Bewegung von Qumran, ohne daß Jesus und sein Kreis freilich einer dieser Gruppen zugeordnet werden könnte.

Nimmt man die entstehende christliche Gemeinde als eine Bewegung innerhalb dieser Vielfalt jüdischer Gruppen wahr, dann entfällt von vornherein ein Antagonismus, der Judentum und Christentum als von Anfang an sich ausschließende Gruppierungen sieht. Erst gegen Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts kommt es zu Abgrenzungen auch juridischer Art, freilich auch noch nicht weltweit, sondern nur örtlich oder regional, wie heute betont wird. So beweist die Verfluchung der Ketzer, der sogenannte „Ketzersegen“, von dem der Babylonische Talmud spricht (Ber 28b), wohl noch nicht eine generelle Verfluchung der Christen, sondern allenfalls der Häretiker aus jüdischer Sicht, und er war wohl auch keine disziplinarische Maßnahme gegen Abweichler an allen Orten, wie das Dokument ausdrücklich hervorhebt (vgl. Nr. 69).

In der Folge geht das Dokument den einzelnen Schriften und Schriftengruppen des Neuen Testaments unter der Rücksicht der jeweiligen Sicht der Juden nach. Als Gesamtergebnis kann festgehalten werden, daß das Neue Testament an keiner Stelle das jüdische Volk als solches verurteilt oder bekämpft. Schwierige Passagen können und sollten anders erklärt werden. Dies gilt etwa von der sogenannten Selbstverfluchung des jüdischen Volkes nach dem Passionsbericht des Matthäus (27, 24f.). In der Sicht des Matthäus nimmt hier nur die damals lebende Generation die Schuld für das Blut Jesu auf sich, und dies in Anlehnung an eine Formulierung, die dem Alten Testament (Jer 26, 15) entnommen ist. Ebenso wenig wie zur Zeit des Jeremia die Verantwortung für das Blut eines Unschuldigen Unheil über alle folgenden Generationen brachte, kann aus dem Ruf der Menge bei Matthäus gefolgert werden, Israel habe sich hier für alle Generationen Gottes Fluch zugezogen (vgl. Nr. 71).

Im lukanischen Doppelwerk von Evangelium und Apostelgeschichte gibt es zwar eine Bewegung des Heils von den Juden zu den Heiden, aber bis zuletzt, d. h. bis zur Ankunft des Paulus in Rom im letzten Kapitel der Apostelgeschichte (Apg 28, 17–28), wird das Bemühen um den Glauben der Juden nicht aufgegeben. Diese Sicht steht im Einklang zu dem hohen Stellenwert, den das Volk Israel im Werk des Lukas von Anfang an besitzt und bewahrt (vgl. Nr. 73–75).

Als besonders problematisch wird immer wieder die Rolle der „Juden“ im Johannesevangelium angesehen. Sie erscheinen als die Gegenspieler Jesu, die ihm schon früh nach dem Leben trachten, und so müssen sie Worte aus dem Mund Jesu hören, die an Schärfe kaum zu übertreffen sind. Vor allem das Wort von den Juden als „Teufelssöhnen“ (Joh 8, 44) bildet bis zur Stunde ein ernsthaftes Hindernis für jeden auf das Neue Testament gestützten jüdisch-christlichen Dialog. Doch auch

hier ist nach unserem Dokument Vorsicht geboten. Zum einen richtet sich die Polemik Jesu gegen jene Juden, die sich in Jerusalem seinem messianischen Anspruch widersetzen, also die Führungskreise, zum andern scheint gerade in Joh 8, 30–58 von ihnen noch einmal eine besondere Gruppe herausgegriffen zu sein, nämlich solche „Juden“, die zu einem (anfänglichen) Glauben an Jesus gekommen waren (Joh 8, 30). So kann der Text nicht für einen generellen Antijudaismus des vierten Evangeliums in Anspruch genommen werden. Vielmehr bezeugt auch dieses Evangelium eine Hochschätzung Israels und der Israeliten, wie an verschiedenen Stellen deutlich wird (vgl. Joh 1, 47.49). Trotz seiner polemischen Schärfe darf es nicht zur Legitimation von Antijudaismus verwendet werden (vgl. Nr. 76–78).

Dasselbe gilt von den Schriften des Paulus. Besonders problematisch ist hier der Abschnitt im ersten Brief an die Thessalonicher (1 Thess 2, 14–16), der den Juden vorwirft, Jesus getötet und zuvor schon die Propheten verfolgt zu haben. Sie gefielen Gott nicht und seien allen Menschen zuwider. Auch hier ist genau auf den Textzusammenhang zu achten. Wie das Dokument klarstellt, beziehen sich die Aussagen des Paulus zunächst auf diejenigen Juden, die ihn in Jerusalem an der Verkündigung des Glaubens gehindert haben. Erst sekundär wird dieses Verhalten dann in die Geschichte Israels hineingestellt, wobei ein durchgängiges Thema des deuteronomistischen Geschichtswerks übernommen wird: Israel als das Volk, das die Propheten verfolgt hat. Gerade damit aber wird die Aussage des Paulus auch relativiert (vgl. Nr. 80). Im ganzen hält Paulus an seiner positiven Sicht des jüdischen Volkes, aus dem er ja stammt, fest, und zwar, wie es scheint, je länger desto deutlicher. Es wurde bereits auf die Kapitel neun bis elf des Römerbriefes hingewiesen, in denen Paulus seine Hoffnung auf eine endgültige Rettung ganz Israels zum Ausdruck bringt. Man kann diesen Text fast das theologische Testament des Paulus nennen (vgl. Nr. 79 und 81).

Zu ähnlichen Ergebnissen kann man auch bei der Lektüre der übrigen Schriften des Neuen Testaments gelangen. So kommt das Dokument zu dem Schluß, daß ein eigentlicher Antijudaismus in den Schriften des Neuen Testaments keinen Anhalt findet.

Schlußfolgerungen

Am Ende faßt das Dokument noch einmal seine Ergebnisse zusammen. Dabei gelangen eine Reihe von glücklichen Formulierungen. So beeindruckt der Satz, der die notwendige Rückbindung des Neuen an das Alte Testament in folgender Weise zum Ausdruck bringt: „Ohne das Alte Testament wäre das Neue Testament ein Buch, das nicht entschlüsselt werden kann, wie eine Pflanze ohne Wurzeln, die zum Austrocknen verurteilt ist“ (Nr. 84). Was den Unterschied zwischen beiden Testamenten anlangt, so stellt das Dokument fest: „In der Vergangenheit hat man ... den Feh-

ler begangen, einseitig nur das Trennende hervorzuheben, ohne das zutiefst Verbindende zu beachten“ (ebd.) Und weiter heißt es:

„In der Vergangenheit mochte zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten der Bruch zwischen dem jüdischen Volk und der Kirche Jesu Christi fast vollständig erscheinen. Im Lichte der Schrift sieht man, daß es dazu niemals hätte kommen dürfen. Denn ein vollständiger Bruch zwischen Kirche und Synagoge widerspricht der Heiligen Schrift“ (Nr. 85).

Die anschließenden pastoralen Anregungen (Nr. 86–87) erinnern zunächst an das veränderte Verhältnis von katholischen Christen und Juden seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, vor allem in dem Dekret „*Nostra Aetate*“ über die nichtchristlichen Religionen. Nach Papst Paul VI. hat es sich vor allem Papst Johannes Paul II. angelegen sein lassen, unermüdlich die geschwisterliche Beziehung zwischen Kirche und Synagoge hervorzuheben. Wichtige Stationen waren hier seine Begegnung mit Vertretern des Judentums bei seinem ersten Deutschlandbesuch 1980, sein Besuch in der römischen Synagoge 1986 und sein Besuch des Heiligen Landes im März des Jubiläumsjahres 2000⁴. Vor allem wird immer wieder zitiert, was der Papst bei seinem Besuch der Synagoge von Rom zum Ausdruck brachte:

„Die jüdische Religion ist uns nicht etwas ‚Äußerliches‘, sondern gehört in gewisser Weise zum ‚Inneren‘ unserer Religion. Ihr seid unsere bevorzugten und, so könnte man gewissermaßen sagen, unsere älteren Brüder“ (Nr. 86).

So warnt das Dokument vor jeder einseitigen Auslegung der Texte der Schrift im Sinn des Antijudaismus und lädt dazu ein, die Texte jeweils als Ausdruck bestimmter Entstehungssituationen zu werten, die zu Polemik führen mochten. Wichtiger als die Tendenz einzelner Texte ist die „Gesamtdynamik“ der Schrift als ganzer, „die sie beseelt und die letztlich eine Dynamik der Liebe ist“ (ebd.).

Es wird noch einmal zugegeben, daß die Schrift selbst, angefangen vom Alten Testament, immer wieder hart mit Israel ins Gericht geht. Dabei ist aber das Wort Jesu zu beachten: „Wem viel gegeben wurde, von dem wird viel zurückgefordert werden“ (Lk 12, 48; Nr. 87) – ein Wort, das im übrigen in gleicher Weise auch von den Christen gilt. Im Vergleich wird festgestellt:

„Im Neuen Testament sind die an die Juden gerichteten Vorwürfe weder häufiger noch heftiger als die Anklagen, die im Gesetz und in den Propheten gegen die Juden gerichtet werden. So dürfen sie nicht mehr für Antijudaismus in Anspruch genommen werden. Sie in dieser Weise zu benutzen, liefe der Gesamtausrichtung des Neuen Testaments zuwider. Einen echten Antijudaismus, d.h. eine Haltung von Verachtung, von Feindschaft und von Verfolgungswut gegenüber den Juden als Juden findet sich in keinem Texte des Neuen Testaments und ist mit der Lehre des Neuen Testaments unvereinbar. Was es gibt, sind Vorwürfe gegenüber bestimmten Arten von Juden aus religiösen Gründen und auf der anderen Seite polemische Texte, die die christliche apostolische Verkündigung gegenüber Juden in Schutz nehmen sollen, die ihnen Widerstand entgegenbringen“ (Nr. 87).

Die Tatsache, daß bestimmte Aussagen des Neuen Testaments im Lauf der Geschichte antijüdisch gebraucht oder eher mißbraucht wurden, rechtfertigt nicht de-

ren antijüdische Verwendung in heutiger Zeit. Wahr bleibt, daß die große Mehrheit des jüdischen Volkes bis heute Jesus als Messias und damit die christliche Kirche abgelehnt hat. Diese Feststellung sollte man nicht als „Antijudaismus“ bezeichnen:

Es geht eher um „Uneinigkeit auf der Ebene der Glaubensüberzeugung. Sie wurde Quelle religiöser Kontroversen zwischen zwei Menschengruppen, die von der gleichen Glaubensgrundlage im Alten Testament ausgehen, aber dann uneins werden über die Weise, wie die weitere Entwicklung dieses Glaubens zu verstehen ist. So tief die Uneinigkeit auch reichen mag, so rechtfertigt sie doch in keiner Weise wechselseitige Feindseligkeit. Das Beispiel von Paulus in Röm 9–11 zeigt vielmehr eine Haltung des Respekts, der Hochschätzung und der Liebe gegenüber dem jüdischen Volk. Diese ist die einzige wirklich christliche Haltung in einer heilsgeschichtlichen Situation, die in geheimnisvoller Weise Teil des ganz positiven Heilsplans Gottes ist. Der Dialog bleibt möglich, da Juden und Christen ein reiches gemeinsames Erbe besitzen, das sie verbindet. Er ist auch in höchstem Maße wünschenswert, damit es gelingt, fortschreitend auf beiden Seiten Vorurteile und Mißverständnisse zu überwinden zugunsten einer besseren Kenntnis des gemeinsamen Erbes und zur Stärkung der wechselseitigen Bande“ (Nr. 87).

Diesen abschließenden Worten des Dokuments dürfte nichts hinzuzufügen sein. Bleibt nur zu wünschen, daß es in der Kirche Gehör finden möge, auch und gerade im gegenwärtigen Augenblick.

ANMERKUNGEN

¹ Päpstliche Bibelkommission, *Das jüdische Volk u. seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*, VApS 152 (Bonn 2002).

² Päpstliche Bibelkommission, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*, VApS 115 (Bonn 1994).

³ Vgl. Internationale Theologenkommission, *Das Christentum u. die Religionen*, Arbeitshilfen 136 (Bonn 1997).

⁴ Vgl. H. H. Henrix, *Die katholische Kirche u. das jüdische Volk. Neue Entwicklungen nach der Vergebungsbitte u. der Israelreise des Papstes*, in dieser Zs. 218 (2000) 375–388; M. Kopp, *Der Nahe Osten nach den Papstreisen. Ein politischer Spagat zwischen Diplomatie u. Pilgerschaft*, ebd. 443–454.