

2009 – ein bewegtes Jahr jüdisch-christlichen Gesprächs

Der Dialog zwischen Religionsgemeinschaften ist, wie der Austausch zwischen anderen Kollektiven der Gesellschaft, angesichts einer immer enger zusammenwachsenden Welt unverzichtbar. Bereits der Konzilstext „*Nostra aetate*“ benennt die Globalisierung als historischen Kontext des interreligiösen Dialogs. Das Gespräch zwischen Juden und Christen ist jedoch aus einer andern Notwendigkeit heraus entstanden. Es hat sich nach der Shoah aufgedrängt, da der christliche Antijudaismus als Geisteshaltung entlarvt wurde, welche die Christenheit lähmte, dem nationalsozialistischen Antisemitismus etwas entgegenzuhalten.

Deshalb hat der jüdisch-christliche Dialog in den 40er Jahren des 20. Jahrhunderts eingesetzt, rund 20 Jahre früher als der interreligiöse, und er zeigt bis heute seine eigenen Gesetzmäßigkeiten. Dies hängt auch mit der Tatsache zusammen, daß die Christen mit anderen Religionsgemeinschaften dort den Dialog aufnehmen, wo diese demographisch stark auftreten, während die Auseinandersetzung mit dem Judentum durch die Aufarbeitung der jüngsten Geschichte einerseits und durch die besonderen inhaltlichen Bande, die beide Gemeinschaften verbinden, andererseits bestimmt wird. Auch diese einmalige Bezogenheit der Kirche auf die Juden wird in „*Nostra aetate*“ bereits benannt, wenn der vierte Artikel damit beginnt, daß das Konzil beim Nachdenken über das Geheimnis der Kirche selbst auf das Judentum gestoßen wird. Bei allem Sprechen von abrahamitischer Ökumene und der zu Recht immer stärker betonten trilateralen Gespräche zwischen Christen, Juden und Muslimen kann dies nicht übersehen werden.

So ist der jüdisch-christliche Dialog über 60 Jahre nach Kriegsende mit so viel Aufbruchselan wie noch nie aus der Pionier- in eine Übergangsphase eingetreten – eine Entwicklung, die im christlichen Dialog mit andern religiösen Traditionen nicht festzustellen ist¹. Verschiedene Faktoren tragen zu dieser besonderen Situation der jüdisch-christlichen Beziehung bei: Die Epoche der Shoah-Überlebenden und Shoah-Zeitzeugen geht zu Ende, die Aufarbeitung hat ein gewisses Ziel erreicht, die großen theologischen Fragen und ihre Antworten unter den Bedingungen der Nachkriegszeit sind gesetzt, das persönliche Engagement von Papst Johannes Paul II. im jüdisch-christlichen Dialog ist Geschichte, und der gesellschaftspolitische Dialogteil wird mehr und mehr vom Israel-Palästina-Konflikt bestimmt. Zudem hat die innerkatholische Auseinandersetzung um die Interpretation des Konzils, die unter Papst Benedikt XVI. angebrochen ist, fast lehrbuchmäßig gezeigt, daß Juden die Kollateralschäden zu tragen haben, und daß sich Christen – oft

ohne sich dessen bewußt zu sein – auf Kosten von Juden definieren. Das Verhältnis zum Judentum ist gleichsam der Seismograph für die Konzilsauslegung.

So gab es im Lauf des Jahres 2009 mehrere Ereignisse und Unternehmungen, die das jüdisch-christliche Verhältnis auch in Zukunft prägen werden. Erstens: die Aufhebung der Exkommunikation von vier Bischöfen der Piusbruderschaft, zu denen der notorische Holocaustleugner Richard Williamson gehört. Auch wenn trotz der massiven und lang anhaltenden Proteste die jüdisch-katholischen Beziehungen nicht in eine ernsthafte Krise gerieten, sind sie doch gravierenden Irritationen ausgesetzt worden. Zweitens: die Auseinandersetzung um die Judenmission, ausgelöst durch ein Dokument des „Gesprächskreises von Juden und Christen beim Zentralkomitee der Deutschen Katholiken“. Der Diskurs hat zutage gebracht, wie wenig die Errungenschaften des jüdisch-christlichen Dialogs der letzten Jahrzehnte seitens der offiziellen Amtskirche anerkannt worden sind. Drittens: die Heilig-Land-Reise des Papstes im Mai 2009, die gerade durch das fast vollständige Schweigen zum jüdisch-christlichen Gespräch gezeigt hat, wo Benedikt XVI. selber steht. Viertens: die Initiative des „Internationalen Rats von Juden und Christen“ (ICCJ), der mit seinen Berliner Thesen neu zum Dialog verpflichtet will. Er versucht, den Geist der Geburtsstunde des jüdisch-christlichen Gesprächs zu vergegenwärtigen und sich dabei den aktuellen Herausforderungen zu stellen. Angesichts all dieser Vorkommnisse tun wir gut daran, am Ende des Jahres einen Blick auf den Stand des jüdisch-christlichen Gesprächs zu werfen, um zu ergründen, was sich ereignet hat.

Der ICCJ und die zwölf Berliner Thesen

Beginnen wir mit der durchaus erfreulichen Initiative „Zeit zur Neu-Verpflichtung“ des ICCJ, der als Dachorganisation für 38 nationale Organisationen des jüdisch-christlichen Dialogs steht. Seine diesjährige Jahreskonferenz vom 5. bis 8. Juli in Berlin, durchgeführt in Zusammenarbeit mit der Konrad-Adenauer-Stiftung, hat erkannt, daß es eine Erneuerung im christlich-jüdischen Gespräch braucht. 70 Jahre nach Kriegsbeginn und im 60. Jahr des „Deutschen Koordinierungsrats der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit“ war das wiedervereinigte Berlin der ideale Ort, um Ziele und Aufgaben des Dialogs den aktuellen gesellschaftlichen Bedingungen anzupassen und neu zu proklamieren.

In einem längeren transatlantischen Dialogprozeß, zu dem im Vorjahr auch eine Konferenz an der Universität Fribourg (Schweiz) gehörte, wurde auf Berlin hingearbeitet². So begann die Konferenz mit einer feierlichen Unterzeichnung der erarbeiteten zwölf Thesen von Berlin durch die Vertreter der nationalen Organisationen. Während beim Festakt des Deutschen Koordinierungsrats im französischen Dom Bundeskanzlerin Angela Merkel selbst den Festvortrag hielt, waren bei der Eröffnungsfeier unter anderem Innenminister Wolfgang Schäuble, Bischof Wolf-

gang Huber, der Vorsitzende des Rates der Evangelischen Kirchen Deutschlands, und Rabbiner Henry Brandt als jüdischer Vorsitzender des Koordinierungsrats präsent. Christlich-jüdische Verständigung ist schließlich in Deutschland nicht nur eine Angelegenheit der Kirchen und der Zivilgesellschaft, sondern auch eine des Staates. Die zwölf Thesen, alle mit kürzeren Erläuterungen versehen, wurden zusammen mit Aufsätzen und Reden zum jüdisch-christlichen Dialog in einer deutsch-englischen Ausgabe von der Präsidentin des ICCJ, Deborah Weissman, der Öffentlichkeit übergeben³.

Die ersten vier Berliner Thesen richten sich an Christen in aller Welt und rufen dazu auf, *erstens* alle Formen des Antisemitismus zu bekämpfen; *zweitens* den religiösen Dialog mit den Juden zu fördern; *drittens* ein theologisches Verständnis des Judentums zu entwickeln, das dessen Integrität bekräftigt; und, *viertens*, für den Frieden Jerusalems zu beten. Die nächsten vier Thesen richten sich an Juden und jüdische Gemeinden und fordern, *fünftens*, die Bemühungen christlicher Kirchen um ein erneuertes Verstehen des Judentums anzuerkennen; *sechstens* die Texte der eigenen Tradition im Licht dieser Reform zu überdenken; *siebtens* zwischen fairer Kritik an Israel und Antisemitismus zu unterscheiden; *achtens* den Staat Israel zu ermutigen, die Ideale der eigenen Gründungsurkunde zu verwirklichen. Schließlich folgen weitere vier Thesen, die Juden, Christen und überhaupt alle Menschen guten Willens ansprechen: *neuntens* interreligiöse und interkulturelle Erziehung soll gefördert werden; *zehntens* ebenso interreligiöse Zusammenarbeit im Dienst sozialer Gerechtigkeit in einer globalisierten Welt; *elftens* soll der Dialog mit politischen und wirtschaftlichen Institutionen verstärkt und, *zwölftens*, die Verbindung mit allen, die Verantwortung für die Umwelt übernehmen, gesucht werden.

Schon die zwölf Thesen allein (ohne die Kurzerläuterungen dazu) zeigen, wie differenziert die Adressaten ausgewählt sind, wie jede Seite zu ihren „Hausaufgaben“ gerufen wird, und daß auch schwierige Themen, wie die Stellung gegenüber Israel, nicht umgangen werden. Dieselbe sorgfältige, differenzierte und detailreiche Arbeit zeigt sich auch im 27 Seiten umfassenden Aufsatz „Die Geschichte einer Beziehung im Wandel“, der auf die Thesen folgt und 2000 Jahre jüdisch-christliches Verhältnis abschreitet⁴. Alle simplifizierenden Klischees, etwa daß 2000jährige christliche Judenfeindschaft sich zu nunmehr 60 Jahre währender Verständigung gewandelt habe, zerbrechen daran. Ebenso werden vom jüdischen Autor Mark Saperstein die allzu einfachen Metaphern für das jüdisch-christliche Verhältnis – Wurzel und aufgepfropfte Zweige, Geschwisterreligionen, christlicher Nährboden für Antisemitismus usw. – kritisch hinterfragt⁵. Wohltuend ist auch die Lektüre der weiteren Beiträge, weil sie von einer Wahrnehmung zeugen, die am Dialog mit dem Andern geschult ist, und von einer Fähigkeit zur Selbstkritik, ohne daß eigene Ansprüche aufgegeben würden.

Die zwölf Berliner Thesen und die dazugehörigen Schriften sind weniger theologische Aussagen zu Judentum und Christentum und deren Verhältnisbestimmung.

Sie beschreiben vielmehr die Dialogstruktur auf dem Hintergrund einer konkret erlebten Geschichte, die ihre spezifischen Fragen, Sensibilitäten und Anforderungen mit sich bringt. Ohne die in den vergangenen Jahrzehnten geleistete Kleinarbeit des Gesprächs zwischen Juden und Christen auf unterschiedlichsten Ebenen und vor allem ohne die intellektuelle und kommunikative Tradition, die Judentum wie Christentum in den besten Zeiten eignet, wäre ein solches Dokument nicht möglich gewesen. Hoffentlich hat es paradigmatischen Charakter, kann noch weitere Kreise in beiden Religionsgemeinschaften prägen und auch den Dialog zwischen anderen religiösen Traditionen inspirieren. Auf der Berliner Konferenz selbst übten sich die rund 150 Teilnehmer auf jeden Fall in zahlreichen Workshops im vertieften Gespräch und lauschten gespannt unterschiedlichen Referaten, etwa dem Vortrag von Bischof Heinrich Mussinghoff, der die katholische Bischofskonferenz repräsentierte. Von ihm wurden auch die brisanten theologischen Fragen wie Bundesverständnis, Judenmission, Inkarnationstheologie, Theologie des Landes Israel usw. angesprochen.

Den zwölf Berliner Thesen, die dem jüdisch-christlichen Dialog in einer globalisierten Welt neue Perspektiven verleihen möchten, ist eine ebenso nachhaltige Wirkungsgeschichte zu wünschen, wie sie den zehn Thesen von Seelisberg vergönnt war, die 1947 in einer visionären „Dringlichkeitskonferenz zur Bekämpfung des Antisemitismus“ proklamiert wurden. 65 Repräsentanten aus Judentum, Christentum, Politik und Wissenschaft hatten sich damals unter dem Schock der Shoah in der Schweiz versammelt und in fünf Kommissionen Dokumente verabschiedet, um für Erziehung und Bildung, Kommunikation und Medien, nationale und internationale Politik konkrete Anleitungen auszuarbeiten, die den Antisemitismus sowie jeglichen Rassismus eliminieren helfen sollten. Leider sind diese Texte heute selbst Protagonisten des jüdisch-christlichen Dialogs kaum mehr präsent⁶. Einzig die zehn Thesen aus der Kommission III, die sich ausschließlich mit religiösen Fragen auseinandersetzte, sind geschichtsmächtig geworden. Auf den Vorarbeiten von Jules Isaak zum christlichen Antijudaismus und zur christlichen „Lehre der Verachtung“ gegenüber den Juden aufbauend und durch seine Handschrift geprägt, richteten sich die Seelisberger Thesen an Christen, um ihnen bewußt zu machen, daß ihre historische und geistliche Wurzel ganz im Judentum liegt.

Da dieses Bewußtsein in den großen Kirchen doch weitgehend präsent ist, konnten die Berliner Thesen daran anknüpfen und neu ansetzen. Christen sollen weitergeführt werden, damit sie auch das Judentum in seinem Selbstverständnis respektieren lernen; und Juden werden an ihre Aufgabe gegenüber dem Christentum erinnert, wie dies im Jahr 2000 das Dokument „Dabru Emet – Sprecht Wahrheit“ von jüdischen Religionsvertretern und Gelehrten bereits versucht hat⁷. Eine weitere Vorarbeit, auf die der ICCJ zurückgreifen konnte, war die Aktualisierung der zehn Punkte von Seelisberg durch das Dokument „A Sacred Obligation“ (2002). Christliche Theologen aus den USA legen darin zehn Thesen zur Beziehung zwischen

Kirche und Judentum vor⁸. Im Jahr 2007, anlässlich des 60. Jahrestags der Seelisbergkonferenz, präsentieren auch die Schweizer Kirchen und der „Schweizerische Israelitische Gemeindebund“ neue Thesen zum jüdisch-christlichen Dialog. Sie forderten, Juden und Christen sollten ihr Gespräch weiterführen, aber auch den Dialog mit den Muslimen aufnehmen und soziale Verantwortung in der Zivilgesellschaft mittragen⁹.

Was sich im Sommer 2009 auf internationaler Ebene als Neu-Verpflichtung gezeigt hat, ist also Ausdruck einer breiteren Dialogentwicklung in verschiedenen Ländern. Für die Schweiz sei in diesem Zusammenhang auf das neue Dokument der „Evangelisch-jüdischen Gesprächskommission“ verwiesen, das im Herbst 2009 verabschiedet wurde und sich an den drei Begriffen Freiheit – Schrift – Verantwortung orientiert. Für Deutschland sei der lang erarbeitete Impuls vom Dezember 2008 in Erinnerung gerufen: „Den rheinischen Synodalbeschluss zum Verhältnis von Christen und Juden weiterdenken – den Gottesdienst erneuern“¹⁰.

Die alt-neue Frage nach der Judenmission

Die breitere Zulassung des tridentinischen Ritus durch das *Motu proprio* von Papst Benedikt im Juli 2007 und seine nachgelieferte Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte für diesen Ritus hat auch im deutschen Sprachraum die Frage nach dem universalen Heilsanspruch Jesu Christi neu aufgeworfen. Gilt dieser Anspruch auch für Juden, die doch bereits mit dem Gott Jesu im „ungekündigten Bund“ leben, wie kein Geringerer als Papst Johannes Paul II. immer wieder betonte? Müssen sie für ihr Heil wie Christen zum Glauben an Jesus kommen, wie dies die Karfreitagsfürbitte von Papst Benedikt nahelegt¹¹? Wenn ja, worin besteht dann der Wert des „Alten Bundes“? Juden sind ja einem Akt des Glaubens an Gottes Offenbarung schon gefolgt.

Während sich in den Jahren des Dialogs nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Frage der Judenmission in der Kirche nicht gestellt hatte, ja sogar tabuisiert wurde, um ein gegenseitiges Verstehen und Wertschätzen achtsam aufzubauen, hat sich die Situation nun merklich verändert. Die Frage wird auch in Dialogkreisen nicht verdrängt, obwohl sie von vielen Juden, deren Erinnerungen an überwunden geglaubte Zeiten wiedererwacht sind, als Grundangriff auf den Dialog erlebt wird. Die Stellungnahme gegen die Judenmission ist für Juden gleichsam der Testfall, ob es Christen im Dialog ernst meinen. Die Tatsache, daß die Thematik dennoch nicht verdrängt wird, zeigt im Grunde, wie stabil die jüdisch-katholischen Beziehungen geworden sind. Doch letztlich ist die Frage der Judenmission, in der Form wie sie neu gestellt wird, von konservativen Kreisen getragen, denen es um die traditionelle katholische Selbstdefinition und Selbstbehauptung geht, und die sich nie auf einen ernsthaften jüdisch-christlichen Dialog eingelassen haben.

Diese Konstellation zeigte bereits die Debatte in den Vereinigten Staaten von Amerika, als im Jahr 2002 die Kommission der US-amerikanischen Bischöfe für ökumenische und interreligiöse Angelegenheiten zusammen mit dem Nationalen Rat der Synagogen das Statement „Reflexionen zu Bund und Mission“ veröffentlichte¹². Die fundierten jüdischen Reflexionen, die den zweiten Teil des Dokuments bilden, betonen, daß auch das Judentum eine universale Sendung hat. Sie erläutern ihre Form sowie die Ethik der noachitischen Gebote, die für alle Menschen gelten sollen. Auch der Begriff der Wiederherstellung der Welt („tikkun haolam“) wird dargelegt. Die katholischen Überlegungen im ersten Teil erläutern differenziert, daß der Sendungs- und Evangelisationsauftrag der Kirche darin bestehe, auf das Reich Gottes hinzuwirken. Die Bekehrung Andersgläubiger zum Christentum und deren Taufe sei nur ein Teil dieses umfassenden Auftrags. Auch das wahre Gespräch mit Andersgläubigen gehöre zu einem Weg, der zum Reich Gottes führe. Der jüdische Weg sei heilbringend, wie jener der Kirche, aber nicht christusförmig, so daß die beiden Gemeinschaften je aus ihrem Bund mit Gott heraus Gerechtigkeit und Heil in die Welt bringen können.

Kardinal William Keeler, zuständig für die Beziehungen der US-Bischöfe zu den Juden und Vorsitzender der Kommission, die das Dokument verfaßte, sah sich unmittelbar nach der Veröffentlichung gezwungen zu präzisieren, die Reflexionen stellten nicht die offizielle Meinung der US-Bischöfskonferenz dar. Es folgte eine theologische Diskussion über die Auslegung von „Nostra aetate“, die theologische Natur des jüdischen Volkes und die Judenmission, in der sich prominente Kirchenvertreter wie Kardinal Avery Dulles SJ hervortaten. 2009, sieben Jahre später, folgt nun ein offizielles Schreiben der US-Bischöfe, worin „Reflexionen zu Bund und Mission“ vorgeworfen wird, es stelle den Missionsbegriff verkürzt dar:

„Es ist unvollständig und möglicherweise verführend, in diesem Kontext von der fortdauernden Qualität des (alten) Bundes zu sprechen, ohne anzufügen, daß für Katholiken Jesus Christus als inkarnierter Sohn Gottes die besondere Beziehung, die Gott mit Israel errichtet hat, in der Geschichte und am Ende der Zeiten erfüllt.“¹³

Eine analoge Debatte löste das Dokument des „Gesprächskreises von Juden und Christen beim Zentralkomitee der Deutschen Katholiken“ im Frühjahr 2009 aus. Angeregt durch die nicht sehr umsichtige Art und Weise Papst Benedikts, jüdisch relevante Themen anzugehen, und durch die Diskussion um die tridentinische Messe, veröffentlichten sie das Diskussionspapier „Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog zwischen Juden und Christen“¹⁴. Dem Statement, das leider theologisch dürftiger argumentierte als das amerikanische Papier und sich um so eindeutiger von jeder Judenmission abwandte, war seitens der deutschen Bischöfe eine Abfuhr beschieden, wobei sich vor allem der Regensburger Bischof Gerhard Ludwig Müller argumentativ dagegen verwahrte¹⁵.

Überblickt man die Debatte mit ihren verschiedenen Stellungnahmen pro und contra Judenmission vom vergangenen Frühjahr, so fällt einem die unterschiedliche Art der theologischen Argumentation auf, wie sie seit dem Konzil üblich geworden ist. Während die einen vor dem Hintergrund der klassischen Christologie und Soteriologie dogmatisch argumentieren, gehen die andern von einer durch die Geschichte der jüdisch-christlichen Verwerfungen geprägten Theologie aus. Dabei scheint die Dogmatik kaum jüdisch-christliche Theologie rezipiert zu haben und neigt zum platten Ja in der Frage der Judenmission. Die Theologen, die sich auf die Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehung eingelassen haben, sind jedoch rasch mit einem Konzept der zwei Bünde zur Hand, gemäß dem Gott sich Synagoge und Kirche je separat zugewandt und zwei mehr oder weniger parallele Wege eröffnet habe, die keine Judenmission zulassen.

Im Juni 2009 hat sich jedoch auch eine Theologengruppe aus Europa und den USA im „Swedish Theological Institute“ in Jerusalem getroffen, die sich seit einigen Jahren dem Verhältnis von Christus zum jüdischen Volk widmet. Sie ist dabei, die Christologie und weitere Bereiche der Theologie mit den Errungenschaften des jüdisch-christlichen Gesprächs in Beziehung zu setzen. Daß die aus dem Dialog hervorgegangenen Einsichten noch viel zu wenig in der Schultheologie rezipiert wurden, ist offensichtlich. So gilt es zum Beispiel bei der Frage nach dem Heilsanspruch Jesu Christi das Denken in Alternativen – klassische Judenmission versus parallele Wege von Juden und Christen – zu überwinden. Dies wird unter anderem dadurch erreicht, daß der universale Anspruch Jesu je nach Adressatengruppe differenziert wird. Während der klassische Missionierungsauftrag allen Heiden gilt, um sie zum Gott der Bibel zu führen, muß Christi Anspruch gegenüber den Juden, die bereits bei Gott und im Bund sind, anders aussehen. Wenn die Juden jedoch nicht einfach der Kirche beitreten sollen, weil ihre Heilsgeschichte mit Gott schon eröffnet ist und sie bereits ein Volk Gottes sind, gilt es zu fragen, worin dann Jesu Anspruch an sie bestehe? Um diese inhaltliche Füllung geht es, die noch kaum angedacht ist, jüdische Eigenständigkeit jedoch respektieren muß, deren Glaubensexistenz schon eine Antwort auf Gottes Initiative und Vorgabe ist.

Auf diese Weise wird der christliche Glaube nicht verkürzt, sondern tiefer verstanden, denn schon die neutestamentlichen Schriften wenden sich an Juden und Heiden unterschiedlich. Natürlich haben sich Christen auch dem Anspruch jüdischer Theologie auszusetzen, wie er etwa im Verständnis des Monotheismus oder des Bilderverbots besteht. Daß der jüdisch-christliche Dialog hier weiter vorangetrieben wird und christliches Selbstverständnis mit den Juden als dem „Sakrament des Andern“¹⁶ rechnet, gehört zu den wertvollen Herausforderungen der Zukunft. Die beiden Glaubensgemeinschaften sind aneinander gekettet, ob sie wollen oder nicht. Aus der römisch-katholischen Kirche mit ihrer starken dogmatischen Tradition und einem Papst, dem es im interreligiösen Dialog um Wahrheitssuche geht, kann hier ein wesentlicher Beitrag kommen. Er kann den jüdisch-christlichen Dia-

log, der in unseren Tagen die Tendenz hat, sich auf das Ethische, Soziale und Kulturelle zu beschränken, im geistlichen Sinn bereichern.

Papst Benedikt XVI. und seine Reise ins Heilige Land

Die Belange der jüdisch-christlichen Beziehung sind im Jahr 2009 am stärksten durch die Aufhebung der Exkommunikation der Bischöfe der Piusbruderschaft und durch die Reise Papst Benedikts ins Heilige Land ins Bewußtsein der gesellschaftlichen Öffentlichkeit getragen worden, obwohl die erklärte Absicht des Papstes in beiden Angelegenheiten in erster Linie nichts mit dem jüdisch-katholischen Dialog zu tun hatte. Erstere sollte ein kirchliches Schisma gegenüber einer Splittergruppe zu beseitigen beginnen, und im Heiligen Land wollte er die lokale Kirche in der schwierigen politischen Situation des Nahostkonflikts stärken.

Nur oberflächlich betrachtet ist die Auseinandersetzung mit der Piusbruderschaft unabhängig vom jüdisch-christlichen Gespräch, geht sie in ihrem Ursprung doch gerade auf das Dekret zur Ökumene, zur Religionsfreiheit und auf „*Nostra aetate*“ zurück, die von Erzbischof Marcel Lefebvre und seinen Anhängern beim Konzil abgelehnt wurden. Die bis heute antijudaistischen Tendenzen sind in der Piusbruderschaft weit verbreitet, nicht nur aus klassisch-theologischen Gründen, sondern auch deshalb, weil die Juden zu den Vertretern der Moderne und ihrer Gesellschaftsform gehören, die die Piusbrüder bekämpfen. So ist es kein Zufall, daß ein notorischer Holocaust-Leugner unter ihren Bischöfen war. Vielmehr kann dies sogar als Fügung gesehen werden, weil dadurch die geistige Tragweite von Papst Benedikts Initiative, die Piusbrüder in die Kirche zurückzuholen, bewußt wurde. Auch wenn nur Boulevardpresse und böswillige Unterstellungen dem Papst Antijudaismus vorwarfen, so ist es doch bezeichnend, daß die jüdisch-christliche Beziehung die negativen Folgen und die Juden die Kollateralschäden seiner kirchlichen Einheitsbestrebungen zu tragen haben.

Dieses Muster ist aus der Geschichte – von der konstantinischen Wende über die Vertreibung der Juden aus Spanien bis in die Moderne hinein – nur allzu bekannt. Sowohl in den neutestamentlichen Schriften als auch von den Kirchenvätern oder der alten Schultheologie wurden und werden die Juden zwar oft nicht direkt angegriffen, aber sie haben als Negativfolie für die Konstitution christlichen Selbstverständnisses herhalten müssen. Daß christliche und kirchliche Identität sich nicht auf Kosten der Juden formieren darf, ist jedoch genau der große Lernprozeß, der sich aus dem jüdisch-christlichen Gespräch entwickelt hat. Das Konzil wollte die Kirche nicht mehr in negativer Abgrenzung zur Moderne sehen, sondern in positiver Angrenzung – als eine Kirche, die sich in ihrem theologischen Denken bewußt auch durch die Zeichen der Zeit und das Wesen des Anderen positiv mitprägen läßt. Wie viel mehr müßte dies der Fall sein, wenn dieser Andere die „älteren Brüder im

Glauben“ sind! Ist der jüdische Andere nicht der Kirche eingeschrieben, um Gott, den ganz Anderen, gegenwärtig zu halten?

Es gehört zur tragischen Konstellation, daß gerade die Juden als eine der Protagonistengruppen der Moderne in dieser keinen Platz einnehmen konnten, sondern im Antisemitismus bekämpft und in der Shoah schamlos verfolgt und ausgetilgt wurden. Daß der Holocaust letztlich eine Folge der Dialektik der Aufklärung darstelle und daß ihn das Neuheidentum der Moderne zu verantworten habe, hat Papst Benedikt immer wieder betont¹⁷. Dies war auch die implizite Botschaft seiner Rede auf dem Ben Gurion-Flughafen nach seiner Ankunft in Israel, wo er seine Sicht der Shoah im Kontext der Geschichte der Religion in der modernen Gesellschaft verortete. Damit deckt er die Gewalt der Moderne auf, die gern das Gewaltpotential der kulturellen und gesellschaftlichen Ordnungsmacht den Religionen in die Schuhe schiebt. Daß dies die westliche Gesellschaft nicht gern hört, ist verständlich; doch sie muß erkennen lernen, in welchem Ausmaß Staat und Wirtschaft längst jene Macht ausüben, die sie der Religion entzogen hat. Von religiösen wie von staatlichen Institutionen kann Macht mißbraucht werden und ist vielfach mißbraucht worden. Vor diesem Hintergrund gilt es, die These des Papstes bezüglich der Ursachen der Shoah nicht einfach zu verwerfen. Vielmehr muß sie noch ernsthafter geprüft und die eigene säkulare Gewissenserforschung geübt werden, denn sonst wird die verdrängte Schuld auf die katholische Kirche und ihre Päpste projiziert, auf Pius XII. zum Beispiel.

Daß Papst Benedikt seinerseits auf seiner Heilig-Land-Reise wie auch in anderweitigen Äußerungen die Mitschuld der Kirche und ihrer antijudaistischen Theologie nicht zugegeben hat, ist zu bedauern. Die Kirche müßte in der Gewissenserforschung mit gutem Beispiel vorangehen. Nicht nur die Multikausalität für die Judenverfolgung im 20. Jahrhundert wäre dadurch sichtbar geworden, sondern auch die tiefe theologische Wahrheit, daß sich vor Gott alle in Schuld verstrickt haben.

Zum jüdisch-christlichen Gespräch hat Papst Benedikt in Israel kaum etwas gesagt. Nicht von den Erwartungen westlicher Theologen und Dialogiker ließ er sein Programm bestimmen, sondern von der Situation der lokalen Kirche, die seine Aufmerksamkeit und Unterstützung brauchte; sie wies er auf die Wurzeln und die Heilsgeschichte in der Hebräischen Bibel hin. Dafür wurde Papst Benedikt in der israelischen Gesellschaft heftig angegriffen. Sein geistiges Einfühlungsvermögen und seine Vertrautheit mit dem Judentum zeigte er aber gerade in Yad Vashem, wo er in seiner Predigt eine wunderbare Namens- und Erinnerungsspiritualität entfaltet hat. Obwohl vor den Augen aller Welt und am Ort der höchsten Erwartungen der israelischen Bevölkerung und der Juden weltweit gesprochen, wurde sie paradoxerweise nicht wahrgenommen. So sehr warteten die meisten auf historische, soziologische, explizit interreligiöse und politische Aussagen, daß Herz und Geist taub waren, weil die Ohren nicht hörten, was sie hören wollten. Der Papst sprach

nicht über Täter und Opfer, Nazis und Kirche, und er lieferte keine Entschuldigung, was ihm harsche Kritik einbrachte. Doch wer das Eigentliche der religiösen Sprache versteht, der hörte seine Meditation, die er für diesen Ort gewählt hatte, um der sechs Millionen jüdischer Opfer zu gedenken:

„Ich bin gekommen, um in Stille vor diesem Denkmal zu stehen, das zur ehrenvollen Erinnerung an die Millionen in der schrecklichen Tragödie der *Shoah* getöteten Juden errichtet wurde. Sie haben ihr Leben verloren, doch niemals werden sie ihre Namen verlieren: Diese sind fest in die Herzen ihrer Lieben, ihrer Mitgefangenen, die überlebt haben, und all jener eingeschrieben, die entschlossen sind, niemals zuzulassen, daß eine solche Grausamkeit wieder über die Menschheit hereinbricht. Mehr als alles andere sind ihre Namen für immer in das Gedächtnis des Allmächtigen Gottes eingeprägt.“¹⁸

Daß der Papst die Debatten um Analysen, Rekonstruktionen und Schuldkenntnisse des Antisemitismus und der Shoah in Yad Vashem vermied und die Sprache der Spiritualität wählte, zeugt von religiösem Taktgefühl, vielleicht auch von der metaphysischen Einordnung des Geschehenen. Daß er die genannten Debatten andernorts jedoch zu wenig geführt hat, ist wohl eine verpaßte Chance.

Doch Benedikt XVI. ist auf der ganzen Reise seiner Absicht treu geblieben: Er wollte die christliche palästinensische Kirche stützen. Erst in diesem Zusammenhang wurde er auch wirklich politisch. Ihm ging es bei der Reise also weniger um die Aufarbeitung der Vergangenheit, als vielmehr um Glauben und Gerechtigkeit in der Gegenwart. Deshalb äußerte er sich in den besetzten Gebieten unmittelbar gesellschaftsrelevant, bezog Stellung für einen gerechten Frieden und plädierte für die Zwei-Staaten-Lösung. Zudem schien es ihm im Nahen Osten, an der Grenze zwischen westlich aufgeklärter Gesellschaft und islamisch geprägter Welt wichtiger, die gesellschaftspolitische Stellung und Funktion der Religion allgemein zu thematisieren. Angesichts der gegenwärtigen Auseinandersetzung mit dem Islam ist dies verständlich. So sprach er in Jordanien, aber auch in Israel/Palästina bei interreligiösen Aussagen vor allem von den drei abrahamitischen Religionen oder hatte allein die Beziehung der Kirche zum Islam im Blick. Wer sich auf diese seine Zielsetzung einlassen konnte und die Reise nicht ständig mit Erwartungen des jüdisch-christlichen Dialogs verknüpfte, konnte gut folgen.

Doch nach der Irritation und Verunsicherung durch die Hand, die der Papst den Traditionalisten entgegenstreckte, braucht es unbedingt positive Zeichen für das jüdisch-christliche Gespräch. Es bleibt zu hoffen, daß Benedikt XVI. sie in seiner Amtszeit noch setzen wird – denn im Augenblick steht die Bilanz im Minus.

ANMERKUNGEN

¹ Die Verleihung der Buber-Rosenzweig-Medaille 2009 an Erich Zenger zu Beginn der Woche der Brüderlichkeit stand unter dem Motto „1949–2009. So viel Aufbruch war nie“.

² 2008 gedachte die Universität Fribourg der jüdisch-christlichen Konferenz von 1948, die der Gründung des ICCJ als Auftakt vorausging. Diese Geschichte ist zusammengefasst in: M. Klöckener, Der Internationale Rat der Christen u. Juden u. die Universität Fribourg, in: *Zeit zur Neuverpflichtung. Christlich-jüdischer Dialog 70 Jahre nach Kriegsbeginn u. Shoah*, hg. v. ICCJ u. der Konrad Adenauer-Stiftung (Berlin 2009) 53–61; vgl. auch M. Delgado, Konferenz des Internationalen Rates der Christen u. Juden an der Universität Fribourg, in: *ZMR* 93 (2009) 113–118.

³ Vgl. A. 2.

⁴ Ebd. 23–50.

⁵ Ebd. 63–79.

⁶ Vgl. Ch. M. Rutishauser, The 1947 Seelisberg Conference: The Foundation of the Jewish-Christian Dialogue, in: *Studies in Christian-Jewish Relations* 2 (2007) H. 2, 34–53.

⁷ Christianity in Jewish Terms, hg. v. T. Frymer-Kensky, D. Novak u. P. Ochs (Oxford 2000); Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen, hg. v. R. Kampling u. M. Weinrich (Gütersloh 2003); Redet Wahrheit – Dabru emet. Jüdisch-christliches Gespräch über Gott, Messias u. Dekalog, hg. v. E. Dirscherl u. W. Trutwin (Münster 2004).

⁸ Vgl. www.bc.edu/research/cjl/meta-elements/sites/partners/csg/Sacred_Obligation.htm

⁹ 60 Jahre Seelisberger Thesen. Der Grundstein jüdisch-christlicher Begegnung ist gelegt!, hg. v. der Schweizerischen Bischofskonferenz, dem Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund u. dem Schweizerischen Israelitischen Gemeindebund (Bern 2007) 4f.

¹⁰ Veröffentlicht von der Evangelischen Landeskirche im Rheinland (Düsseldorf 2008): www.ekir.de

¹¹ Zur umstrittenen Auslegung der Fürbitte vgl. „... damit sie Jesus Christus erkennen“. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, hg. v. W. Homolka u. E. Zenger (Freiburg 2008).

¹² http://www.bc.edu/research/cjl/meta-elements/texts/cjrelations/resources/documents/interreligious/ncs_usccb120802.htm

¹³ Ebd. Nr. 5.

¹⁴ Die zweite Auflage der Erklärung mit einem Vorwort, das diese in den Kontext anderer Erklärungen des Gesprächskreises stellt und die Debatte nach der Erstveröffentlichung aufnimmt, ist zu finden in: www.zdk.de/erklaerungen/erklaerung.php?id=181

¹⁵ www.dbk.de/aktuell/meldungen/01887/

¹⁶ A. Melloni, *Nostra Aetate* and the Discovery of the Sacrament of Otherness, in: *The Catholic Church and the Jewish People. Recent Reflections from Rome*, hg. v. Ph. A. Cunningham Philip, N. Hofmann u. J. Sievers (New York 2007) 129–151.

¹⁷ Zum Überblick über das Verhältnis von Papst Benedikt gegenüber der Moderne und dem Judentum vgl. K. Müller, Die Vernunft, die Moderne u. der Papst, in dieser *Zs.* 226 (2009) 291–306; K.-H. Menke, Zur Theologie des Judentums bei Joseph Ratzinger, in: *IKaZ* 38 (2009) 191–205.

¹⁸ http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2009/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20090511_yad-vashem_ge.html