

Dirk Ansorge

## Gottes Treue zu Israel und die universale Heilsbedeutung Jesu Christi

### Verhältnisbestimmungen von Judentum und Christentum

Die am 5. Februar 2008 von Papst Benedikt XVI. veröffentlichte Fassung der Karfreitagsfürbitte „Für die Juden“ in der außerordentlichen Form des Römischen Ritus entfachte in der deutschsprachigen Theologie eine lebhafteste Grundsatzdiskussion um das Verhältnis von Judentum und Christentum. Unter anderem veröffentlichte der Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken eine Stellungnahme, in der er bemängelte, dass die Neuformulierung der Fürbitte durch Papst Benedikt XVI. ihrem Inhalt nach „ein Rückschritt hinter die Fürbitte von Papst Paul VI.“ sei<sup>1</sup> und dass sie „hinter die wegweisenden Worte und Gesten von Papst Johannes Paul II.“ zurückgehe.<sup>2</sup> In diesem Zusammenhang erinnerte der Gesprächskreis an die von ihm drei Jahre zuvor veröffentlichte Erklärung *Juden und Christen in Deutschland*. Darin heißt es unter anderem: „Jesus Christus ist nach christlichem Bekenntnis das ‚Ja und Amen‘ (2 Kor 1,20) der unwiderruflichen Treue Gottes zu Israel und der ganzen Welt. Dennoch gibt es – um der Treue desselben Gottes willen – ein Heil für Israel ohne Glauben an Jesus Christus.“

Die breite Kritik an der Neufassung der Karfreitagsfürbitte auch aus jüdischen Kreisen veranlasste nicht nur das Vatikanische Staatssekretariat dazu, am 4. April 2008 ein Kommuniqué zu veröffentlichen, um mögliche Missverständnisse auszuräumen. Für den deutschsprachigen Bereich verfasste auf Bitte des damaligen Vorsit-

---

<sup>1</sup> Gemeint ist die Fassung in der am 23. September 1974 von der deutschen Bischofskonferenz approbierten deutschsprachigen Ausgabe des nach dem Konzil revidierten Römischen Messbuchs.

<sup>2</sup> Text der Stellungnahme u. a. in: Walter Homolka / Erich Zenger (Hrsg.), „... damit sie Jesus Christus erkennen“. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, Freiburg/Br. 2008, S. 10–14.

zenden der Deutschen Bischofskonferenz, des Freiburger Erzbischofs Robert Zollitsch, Gerhard Ludwig Müller, seinerzeit Bischof von Regensburg und Vorsitzender der Ökumenekommission der Deutschen Bischofskonferenz, eine Stellungnahme zu der Stellungnahme des ZdK-Gesprächskreises. Darin bekräftigte Müller den Gedanken der Treue Gottes zu seinen Verheißungen, hob jedoch hervor, dass von Gottes universalem Heilswillen nicht unabhängig von seiner geschichtlich-eschatologischen Vergegenwärtigung in Jesus Christus gesprochen werden könne.<sup>3</sup>

Während die Stellungnahme des Gesprächskreises „Juden und Christen“ mit Bezug auf das 4. Kapitel der Erklärung *Nostra Aetate* des Zweiten Vatikanischen Konzils feststellte, dass „die Juden in der Treue zu Gottes Bund und in der Liebe zu seinem Namen leben, also bereits auf dem Weg des Heils sind“, betonte Müller die universale Heilsbedeutung Jesu Christi und der Kirche für alle Menschen und also auch für die Juden: „Vom universalen Heilswillen Gottes kann [...] nicht [...] unabhängig von seiner geschichtlich-eschatologischen Vergegenwärtigung in Jesus Christus, dem einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen, gesprochen werden.“<sup>4</sup>

Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz machte sich Müllers Position seinerzeit ebenso zu eigen wie der damalige Vorsitzende der Unterkommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, der Aachener Bischof Heinrich Mussinghoff. Wie Zollitsch in einer Pressemeldung bekundete, wird die Erklärung des Gesprächskreises „dem Christusbekenntnis der Kirche in seiner Fülle nicht gerecht“ und „stellt die Sendung der Kirche verkürzt

---

<sup>3</sup> Die Stellungnahme trägt den Titel *Das Christus-Bekenntnis der Kirche im christlich-jüdischen Dialog*. Sie liegt in gedruckter Form vor in: Werner Dettling (Hrsg.), *Das Feuer entfachen. Die Botschaft des Evangeliums in einer globalen Welt* (Festschrift Erzbischof Ludwig Schick), Würzburg 2009, S. 40–52.

<sup>4</sup> *Das Christus-Bekenntnis der Kirche*, in: Dettling (Hrsg.), *Das Feuer entfachen*, S. 42. Vgl. zur Debatte: Walter Homolka / Erich Zenger (Hrsg.), „... damit sie Jesus Christus erkennen“. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, Freiburg/Br. 2008. Für den weiteren Rahmen vgl.: Markus Graulich (Hrsg.), *Zehn Jahre Summorum Pontificum. Versöhnung mit der Vergangenheit – Weg in die Zukunft*, Regensburg 2017.

dar“.<sup>5</sup> Damit sind eben jene beiden Themen angesprochen, die bereits in der Erklärung der Glaubenskongregation aus dem Jahr 2000 *Dominus Iesus* als maßgeblich für den interreligiösen Dialog benannt worden waren.

Mit der Positionierung der Deutschen Bischofskonferenz war die Debatte um die Neufassung der Karfreitagsfürbitte „Für die Juden“ keineswegs beendet. Im weiteren Verlauf der Debatte erwiesen sich insbesondere die Fragen nach dem Heilsweg Israels und nach der möglichen Bedeutung Jesu Christi für das Heil der Juden als strittig. In seiner Stellungnahme hatte der Gesprächskreis die mit einer christozentrischen und zugleich universalen Soteriologie verbundenen theologischen Problemfelder markiert: „Wenn die Juden zur Erkenntnis und damit Anerkenntnis Jesu Christi als Erlöser aller Menschen gelangen sollen, müssen sie sich dann zum Glauben an ihn bekehren – sei es im Laufe der Geschichte oder erst an deren Ende? Oder werden sie den Erlöser der Welt schauen, wenn die Geschichte, die Zeit des Glaubens, zu Ende ist? Ist das ‚Ja‘ der Juden zu Jesus Christus – wann und wie auch immer sie es geben – Bedingung für ihr Heil? Oder gibt es zwei Heilswege: für die Völker mit dem Eintritt in die Kirche, während es für Israel ein Weg zum Heil ohne Kirche ist?“

In der Debatte um die Neufassung der Karfreitagsfürbitte war immerhin bald konsensfähig, dass die Sendung der Kirche „zu allen Völkern“ (Mt 28,19) nicht beinhaltet, dass sie eine institutionalisierte Judenmission zu betreiben hätte. Grundlage dieser Überzeugung ist das theologische Prinzip vom „niemals gekündigten Bund“ Gottes mit Israel. Dieses Prinzip hat seine biblische Wurzel unter anderem in Röm 11,29 und wurde besonders von Papst Johannes Paul II. als unerschütterliches Fundament der jüdisch-christlichen Beziehungen gewürdigt. Damit konzentriert sich die theologische Herausforderung auf die Alternative: Beinhaltet das Prinzip des ungekündigten Bundes zugleich die Annahme, dass es für Israel einen Heilsweg unabhängig von Christus und der Kirche gibt? Oder müssen Christen davon ausgehen, dass die Juden trotz ihrer Ablehnung

---

<sup>5</sup> Vgl. <http://www.dbk.de/presse/details/?presseid=558&cHash=604afd2d7149161817bce56ae40deb68> (3. 8. 2017).

Jesu Christi als des verheißenen Messias nicht ohne Christus und nicht ohne die Kirche zum Heil gelangen?

Dass die „Vermittlung zwischen der Ungekündigtheit des Alten Bundes (und der darin implizierten theologischen Heilsdignität des diesen Bund treu seienden Israels) und der universalen Heilsbedeutung Jesu Christi [...] der weiteren theologischen Erörterung“ bedarf, stellte 2010 auch Hans Hermann Henrix fest.<sup>6</sup> Der 1941 geborene Aachener Theologe ist seit Jahrzehnten im christlich-jüdischen Dialog engagiert. Er ist nicht nur langjähriges Mitglied im Gesprächskreis „Juden und Christen“ des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, sondern war von 2003 bis 2014 auch Konsultor der Päpstlichen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum.

Diese Kommission hat am 10. Dezember 2015 mit ihrer Erklärung „... denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“ (Röm 11,29) anlässlich des fünfzigsten Jahrestages der Verabschiedung der Erklärung *Nostra Aetate* durch das Zweite Vatikanische Konzil eine vorläufige Bestandsaufnahme der katholischen Haltung zum Judentum vorgelegt. Darin wird auch die von Henrix als weiterhin offen gekennzeichnete Frage berührt. Der Titel der – wie es im Untertitel heißt – *Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50jährigen Jubiläums von „Nostra Aetate“* (Nr. 4) zitiert einen Vers aus dem Römerbrief des heiligen Paulus. Dieser steht fast am Ende jener drei Kapitel 9 bis 11, in denen der Völkerapostel über die Beziehungen zwischen jenen Juden nachdenkt, die in Jesus von Nazareth den Messias Israels erkennen, und jenen, die das nicht tun. Mit Röm 11,29 ist der Grundakkord der Reflexionen angeschlagen: Jedes Nachdenken über die Beziehungen zwischen Juden und Christen hat davon auszugehen, dass Gottes Treue zu Israel unverbrüchlich ist.

Eine bemerkenswerte Reaktion auf die Erklärung der Päpstlichen Kommission erfolgte bereits eine Woche vor ihrer offiziellen

---

<sup>6</sup> Hans Hermann Henrix, Weichenstellungen in katholischen Positionen – von „Nostra Aetate“ bis zu Papst Benedikt XVI., in: Hubert Frankemölle / Josef Wohlmuth (Hrsg.), *Das Heil der anderen. Problemfeld „Judenmission“* (Quaestiones disputatae 238), Freiburg/Br. 2010, S. 18–35, 34f.

Bekanntmachung. Schon am 3. Dezember 2015 hatten fünfzig orthodoxe Rabbiner eine Erklärung zum Verhältnis von Judentum und Christentum veröffentlicht. Die nach einer Präambel in sieben nummerierte Absätze gegliederte Erklärung trägt den Titel *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun: Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen*.<sup>7</sup> Einige der bei der Vorbereitung dieser Erklärung beteiligte Rabbiner waren bei der Ausarbeitung der vatikanischen Erklärung als Konsultoren beteiligt. Die Erklärung der orthodoxen Rabbiner, die mehrheitlich aus Israel, Europa und den Vereinigten Staaten von Amerika stammen, kann insofern als erste Reaktion und Antwort auf die Erklärung der vatikanischen Kommission verstanden werden. Sie bezieht sich ausdrücklich auf „die offiziellen Lehren der katholischen Kirche über das Judentum“. Diese, so die Erklärung, haben sich „seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil grundlegend und unumkehrbar geändert“ (Nr. 2). Auch deshalb sehen die Rabbiner den Zeitpunkt für gegeben, nun ihrerseits eine theologische Standortbestimmung von Judentum und Christentum vorzunehmen: „Jetzt, da die katholische Kirche den ewigen Bund zwischen Gott und Israel anerkannt hat, können wir Juden die fortwährende, konstruktive Gültigkeit des Christentums als Partner in der Welterlösung anerkennen“ (Nr. 3).

Aus dem Text der Erklärung darf geschlossen werden, dass die Standortbestimmung nicht nur mit Blick auf die ausdrücklich genannte katholische Kirche vorgenommen wird, sondern mit Blick auf das Christentum insgesamt. Hatten sich doch in der Vergangenheit auch evangelische Kirchen wiederholt zu ihrer Mitschuld an Judenfeindschaft, Antisemitismus und Shoah bekannt, die fortwährende Bedeutung des jüdischen Volkes im Heilsplan Gottes gewürdigt und sich mehrheitlich von jeder institutionalisierten Judenmission distanziert.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Deutsche Übersetzung in: *Kirche und Israel* 31 (2016) 91–94.

<sup>8</sup> Einen Überblick über evangelische Stellungnahmen zum jüdisch-christlichen Dialog von 1945 bis 2009 bietet: Michael Volkmann, *Weichenstellungen in evangelischen Positionen*, in: Frankemölle / Wohlmuth (Hrsg.), *Das Heil der anderen*, S. 36–49. Hinzu kommen inzwischen die Erklärung der Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) und der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) vom 11. November 2015 *Martin Luther und die Juden – Notwendige Erinnerung zum Reformationsjubi-*

Im Zusammenhang mit der Erklärung *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun* wurde wiederholt auf ein Dokument hingewiesen, das am 10. September 2000 in der *New York Times* und in der *Baltimore Sun* veröffentlicht worden war. Das Dokument trägt den Titel „Redet Wahrheit“ (*Dabru Emet*) und äußert sich aus jüdischer Perspektive zum Dialog mit dem Christentum. Es war von mehr als zweihundert jüdischen Intellektuellen und Rabbinern aus dem liberalen und progressiven Spektrum des US-amerikanischen Judentums unterzeichnet worden. In acht Punkten verweist *Dabru Emet* auf gemeinsame Grundlagen des Glaubens von Juden und Christen, verschweigt aber auch die Unterschiede nicht. Das Dokument löste seinerzeit sowohl innerhalb progressiver Juden als auch in christlichen Kreisen lebhaft Diskussionen aus.<sup>9</sup> Von jüdisch-orthodoxer Seite blieb es weitgehend unbeachtet; einige orthodoxe Rabbiner – darunter Jacob Neusner und Hillel Goldberg – übten harsche Kritik an *Dabru Emet*.<sup>10</sup>

Die Erklärung orthodoxer Rabbiner vom 3. Dezember 2015 unterscheidet sich von *Dabru Emet* sowohl durch ihre Autorenschaft als auch darin, dass in ihr nicht nur einzelne Themen des jüdisch-christlichen Dialogs angesprochen sind, sondern eine grundsätzliche Standortbestimmung des Christentums aus jüdischer Perspektive angezielt wird. Anders als *Dabru Emet* argumentiert die Erklärung *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun* halachisch, d.h. sie bezieht sich auf entsprechende Quellen der jüdischen Überlieferung und bemüht sich um deren Fortschreibung.

Mit ihrer Absicht, das Verhältnis von Judentum und Christentum in einer grundsätzlichen Weise zu bedenken, berührt die Erklärung vom Dezember 2015 jene Thematik, die auch in der Kontro-

---

läum sowie die formelle Absage an jede Judenmission in der Kundgebung der 12. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) „... der Treue hält ewiglich.“ (Psalm 146,6). *Eine Erklärung zu Christen und Juden als Zeugen der Treue Gottes* vom 9. November 2016.

<sup>9</sup> Für die katholische Kirche vgl. Rainer Kampling (Hrsg.), *Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen*, Gütersloh 2003; Hubert Frankemölle (Hrsg.), *Juden und Christen im Gespräch über „Dabru Emet – redet Wahrheit“*, Paderborn 2005.

<sup>10</sup> Vgl. <http://www.christenundjuden.org/artikel/theologie/96-holtschneider-dabru-emet-und-juedische-interpretationen-des-christentums> (3. 8. 2017).

verse um die Neufassung der Karfreitagsfürbitte „Für die Juden“ zur Debatte stand, und auf deren Klärung aus christlicher Perspektive die Stellungnahme von Bischof Müller zielte. Darüber hinaus kann die Erklärung der orthodoxen Rabbiner katholischen Theologen schon deshalb nicht gleichgültig sein, weil das Judentum für die Kirche keine „äußerliche Bezeugungsinstanz“ (*locus alienus*) ist.<sup>11</sup> Christliche Theologie verfehlt ihren Gegenstand, berücksichtigte sie in Forschung und Lehre nicht die Herkünftigkeit der Kirche aus dem Judentum. Wird doch das berühmte vierte Kapitel der Konzilerklärung *Nostra Aetate* programmatisch eingeleitet: „Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die Heilige Synode des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist“. Mit anderen Worten: Über die Kirche kann sachgerecht nicht gesprochen werden, ohne ihre Verwurzelung in der biblischen Heilsgeschichte und ohne ihre bleibende Bezogenheit auf das Volk Israel zu berücksichtigen.

Unmissverständlich verweist das präsentische „ist“ im ersten Satz von *Nostra Aetate* 4 auf das aktuelle, nachbiblische Israel. Für die Kirche gehört die Beziehung zum Judentum nicht der Vergangenheit an. Die Beziehung besteht vielmehr bis zum Ende der Geschichte weiter. In seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* vom 24. November 2013 stellt Papst Franziskus lapidar fest: „Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes“ (Nr. 249). Schon insofern ist die christliche Ekklesiologie unausweichlich auf den Dialog mit dem zeitgenössischen Judentum verpflichtet. Für christliches Selbstverständnis ist es deshalb nicht gleichgültig, wie Juden das Verhältnis zwischen Israel und Kirche bestimmen.<sup>12</sup> Eine solche

---

<sup>11</sup> Im Sinne der theologischen Erkenntnislehre von Melchior Cano ist ein „*locus alienus*“ eine Erkenntnisquelle der Theologie, die für den christlichen Glauben weder konstitutiv ist (wie Schrift und Tradition) noch diesen auslegt (Kirche, Konzilien, Papst, Kirchenväter und Theologen). Cano zählt den gesunden Menschenverstand, die Philosophie und die geschichtliche Erfahrung zu den „*loci alieni*“. Vgl. Walter Kern / Franz-Josef Niemann, *Theologische Erkenntnislehre (Leitfaden Theologie 4)*, Düsseldorf 1981, bes. S. 49–53; Bernhard Körner, Melchior Cano, *De locis theologis. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre*, Graz 1994.

<sup>12</sup> Vgl. Hans Hermann Henrix, *Kirche ohne Judentum? Eine Vergewisserung zur Präsenz des Jüdischen in der ökumenischen Theologie*, in: Edith Petschnigg / Irmtraud Fischer (Hrsg.), *Der „jüdisch-christliche“ Dialog verändert die Theo-*

Verhältnisbestimmung liegt seit dem 3. Dezember 2015 mit der Erklärung *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun vor*.

Eben darin unterscheidet sich diese Erklärung von einer weiteren, die nur wenige Wochen später, am 1. Februar 2017, von zwei ebenfalls orthodoxen Rabbinerkonferenzen, der Europäischen Rabbinerkonferenz (CER) und dem Rabbinical Council of America (RCA), veröffentlicht wurde. Auch diese Erklärung bezieht sich vorzugsweise auf die katholische Kirche. Sie trägt den Titel *Zwischen Jerusalem und Rom. Die gemeinsame Welt und die respektierten Besonderheiten. Reflexionen über 50 Jahre Nostra Aetate*.<sup>13</sup> Der Titel der Erklärung spielt auf den Austausch zwischen dem Oberrabbinat Israels und der Päpstlichen Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum an. Dieser Austausch begann im Jahr 2002 nach dem Besuch von Papst Johannes Paul II. im Heiligen Land. Die Orte der inzwischen regelmäßigen Treffen wechseln „zwischen Jerusalem und Rom“. Inhaltlich konzentrieren sich die Gespräche auf ethische, soziale und wissenschaftliche Themen.

Mit Blick auf die katholische Kirche würdigt auch *Zwischen Jerusalem und Rom* die seit dem Zweiten Vatikanum nachhaltig verbesserten Beziehungen zwischen Judentum und Christentum. Zugleich allerdings steht die Erklärung im Abschnitt *Bewertung und Neubewertung* fest: „Die Lehrunterschiede sind von wesentlicher Natur und können weder zur Diskussion gestellt noch verhandelt werden; ihr Sinn und ihre Bedeutung bleiben den internen Beratungen der jeweiligen Glaubensgemeinschaften vorbehalten.“ Beinhal-

---

logie. Ein Paradigmenwechsel aus ExpertInnensicht, Wien – Köln – Weimar 2016, S. 202–224. Henrix stellt seinem Beitrag ein Zitat von Walter Kasper voran: „Eine wahre Ökumene ohne Israel ist nicht möglich“ (Foreword, in: Philip A. Cunningham u. a. [Hrsg.], *Christ Jesus and the Jewish People today. New Explorations of Theological Interrelationships*, Cambridge 2011, S. XVI). Vgl. auch Walter Kasper, *Juden und Christen – das eine Volk Gottes*, in: *IKZ Communio* 39 (2010), S. 418–427.

<sup>13</sup> The Conference of European Rabbis and The Rabbinical Council of America, *Between Jerusalem and Rome. The Shared Universal and the Respected Particular. Reflections an 50 Years of Nostra Aetate* (<https://www.cjra.us/dialogika-resources/documents-and-statements/jewish/1421-cer-rca-2016>: 3.8.2017). Eine Übersetzung ins Deutsche von Hans Hermann Henrix findet sich in: *Kirche und Israel* 32 (2017), Heft 2, S. 1–10. Vgl. in diesem Heft auch den Beitrag von Christian Rutishauser, *Zwei jüdisch-orthodoxe Erklärungen beleben den Dialog*.

tet die Erklärung *Den Willens unseres Vaters im Himmel tun* eine explizite theologische Anerkennung des Christentums, ohne die Unterschiede in Lehre und Glaube zu verschweigen, so betont *Zwischen Jerusalem und Rom* eben diese Unterschiede. Zugleich erklären die Unterzeichner ihre Bereitschaft, die freundschaftlichen Beziehungen mit den Kirchen zu vertiefen: „Trotz der unversöhnlichen theologischen Unterschiede sehen wir Juden Katholiken als unsere Partner, enge Verbündete, Freunde und Brüder in unserem gemeinsamen Streben nach einer besseren Welt.“ Ermöglicht wird diese Zusammenarbeit nach Auffassung der Unterzeichner durch jene Umkehr, welche die katholische Kirche mit und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil vollzogen hat. Andere christliche Konfessionen werden im Schlussteil *Der Weg nach Vorn* eingeladen, „dem Beispiel der katholischen Kirche zu folgen“.

Zweifellos ist auch *Zwischen Jerusalem und Rom* von erstrangiger Bedeutung für den jüdisch-christlichen Dialog. Insofern diese Erklärung jedoch keine Aussagen zum heilsgeschichtlichen Stellenwert des Christentums trifft, erweist sich aus christlich dogmatischer Perspektive die Erklärung *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun* als theologisch herausfordernder.

Die folgenden Überlegungen sind dreigeteilt. In einem ersten Schritt wird der theologische Kontext skizziert, in dem das vatikanische Dokument „*Denn unwiderruflich ...*“ das Verhältnis zwischen Israel und Kirche bestimmt. In einem zweiten Schritt wird analysiert, welchen Stellenwert die Erklärung der orthodoxen Rabbiner dem Christentum in der Heilsgeschichte beimisst. Im dritten Schritt wird eine mögliche Perspektive angedeutet, die universale Heilsbedeutung Jesu Christi mit Blick auf den ungekündigten Bund Gottes mit Israel theologisch zu verantworten.

## 1. Das Dokument „*Denn unwiderruflich ...*“ im Kontext

Das am 10. Dezember 2015 veröffentlichte Dokument der päpstlichen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum „*Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt*“ (Röm 11,29) zählt zu einer Vielzahl von Konferenzen, Publikationen und Verlautbarungen, die in der katholischen Kirche an

den Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) vor inzwischen mehr als fünfzig Jahren erinnerten. Neben der Erklärung zur Religionsfreiheit *Dignitatis Humanae* zählt die Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostrae Aetate* zweifellos zu den folgenreichsten Verlautbarungen des Konzils. Vor allem geht es dabei um das 4. Kapitel der Erklärung, in der die katholische Kirche nach Jahrhunderten theologisch legitimerter Diskriminierung von Juden ihre Beziehung zum Gottesvolk Israel grundlegend neu bestimmt. Der radikale Bruch mit der Vergangenheit zeigt sich schon darin, dass in den Fußnoten des 4. Kapitels lediglich Verweise auf Bibelstellen, nicht aber Bezüge zu lehramtlichen Dokumenten erscheinen, wie es in anderen Texten des Konzils üblich ist, um die Kontinuität der Lehrentwicklung hervorzuheben.<sup>14</sup>

### 1.1 Auf dem Weg zu „Denn unwiderruflich ...“

Die durch das 4. Kapitel von *Nostrae Aetate* weltweit angestoßenen theologischen Reflexionen und die von ihm ausgehenden Impulse für Begegnung und Dialog von Juden und Christen sind inzwischen unüberschaubar.<sup>15</sup> Für die katholische Kirche wegweisend wurde die am 22. Oktober 1974 von Papst Paul VI. eingerichtete Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum (*Pontificia Com-*

---

<sup>14</sup> Vgl. zur Entstehungsgeschichte von *Nostra aetate* u. a. Roman Siebenrock, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate*, in: Peter Hünemann / Bernd Jochen Hilberath (Hrsg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 3, Freiburg/Br. 2005, S. 591–693; zur Wirkungsgeschichte u. a.: Reinhold Boschki / Josef Wohlmuth (Hrsg.), *Nostra Aetate* 4. Wendepunkt im Verhältnis von Kirche und Judentum – bleibende Herausforderung für die Theologie (Studien zu Judentum und Christentum 30), Paderborn u. a. 2015.

<sup>15</sup> Vgl. bis 2000 die Dokumentationen: Hans Hermann Henrix / Rolf Rendtorff (Hrsg.), *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. I: Dokumente von 1945 bis 1985, Paderborn 1989; Hans Hermann Henrix / Wolfgang Kraus (Hrsg.), *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. II: Dokumente von 1986 bis 2000, Paderborn 2001. Über das Jahr 2000 hinaus wird die Dokumentation online weitergeführt: <https://www.nostra-aetate.uni-bonn.de/kirchliche-dokumente/online-publikation-die-kirchen-und-das-judentum>.

*missione per le relazioni religiose con l'ebraismo*).<sup>16</sup> Die vom Grundsatz her eigenständige Kommission ist nicht etwa dem Päpstlichen Rat für den interreligiösen Dialog (*Pontificium consilium pro dialogo inter religiones*) zugeordnet; sie untersteht vielmehr dem Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen (*Pontificium consilium ad unitatem Christianorum fovendam*). Schon diese Zuordnung trägt der in *Nostra Aetate* 4 markierten besonderen Beziehung zwischen Israel und der Kirche Rechnung.

Bereits kurz nach ihrer Einrichtung – am 1. Dezember 1974 – hat die Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum *Richtlinien und Vorschläge für die Ausführung der Konzilserklärung Nostra Aetate* veröffentlicht.<sup>17</sup> Am 24. Juni 1985 folgten *Anmerkungen zur korrekten Darstellung von Juden und Judentum in Predigt und Katechese innerhalb der römisch-katholischen Kirche*.<sup>18</sup> Beide Dokumente erinnern mit Nachdruck an die Verhältnisbestimmung von Israel und Kirche, die *Nostra Aetate* vorgenommen hat. Hervorgehoben wird 1985 die gemeinsame Verantwortung von Juden und Christen für eine friedvolle und gerechte Gestaltung der Gesellschaft: „Aufmerksam horchend auf denselben Gott, der gesprochen hat, hangend am selben Wort, haben wir ein gleiches Gedächtnis und eine gemeinsame Hoffnung auf Ihn, der der Herr der Geschichte ist, zu bezeugen. So müssten wir unsere Verantwortung dafür wahrnehmen, die Welt auf die Ankunft des Messias vorzubereiten, indem wir miteinander für soziale Gerechtigkeit und für die Respektierung der Rechte der menschlichen Person und der Nationen zur gesellschaftlichen und internationalen Versöhnung wirken“ (Nr. II, 11). *Nostra Aetate* präzisierend stellen die *Anmerkungen* von 1985 fest, dass in Bezug auf Kirche und Judentum nicht von zwei parallelen Heilswegen gesprochen werden darf (vgl. I, 7). Das vatikanische Dokument vom Dezember 2015 „*Denn unwiderruflich ...*“ wird diese Feststellung in Nr. 35 zitieren.

Nach dem Konzil hat nicht nur die Kommission für die religiö-

---

<sup>16</sup> Hervorgegangen ist die Kommission aus einem nach dem Konzil von Papst Paul VI. 1966 approbierten Büro für katholisch-jüdische Beziehungen. Sie wurde am 22. Oktober 1975 errichtet, um den offiziellen Dialog zwischen der katholischen Kirche und dem Judentum zu führen.

<sup>17</sup> Text in: *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. 1, S. 48–53.

<sup>18</sup> Text in: ebd., S. 92–103.

sen Beziehungen zum Judentum Texte veröffentlicht, die das Gespräch zwischen Juden und katholischen Christen betreffen. Insbesondere die Päpstliche Bibelkommission meldete sich auf diesem Feld ebenfalls zu Wort. 1993 veröffentlichte sie ein Dokument zur *Interpretation der Bibel in der Kirche*.<sup>19</sup> Neben verschiedenen hermeneutischen Zugängen zur Heiligen Schrift werden darin auch solche erwähnt, die „über die jüdische Interpretationstradition“ erfolgen. In diesem Zusammenhang stellt das Dokument fest: „Der Reichtum des jüdischen Wissens von der Antike bis heute im Dienst der Bibel ist eine Hilfe ersten Rangs für die Exegese der beiden Testamente“ (Nr. 2). Damit wird nicht nur die Schriftauslegung der ersten Jahrhunderte christlicher Zeitrechnung, sondern auch die aktuelle jüdische Exegese als empfehlenswerte Referenz christlicher Schriftauslegung gewürdigt. Zugleich verweist das Dokument auf die unterschiedlichen Kontexte jüdischer und christlicher Exegese: „Auf jüdischer Seite geht es [...] um eine Religion, die ein Volk und eine Lebenspraxis auf der Basis einer geoffenbarten Schrift und einer mündlichen Tradition bestimmt, während auf christlicher Seite der Glaube an den gestorbenen, auferstandenen und nun lebendigen Herrn Jesus, den Messias und Sohn Gottes, Fundament der Gemeinschaft ist“ (ebd.). Diese unterschiedlichen Kontexte gelte es zu berücksichtigen, wenn sich christliche Exegeten auf jüdische Gelehrte beziehen, um zu einem vertieften Verständnis der biblischen Texte zu gelangen.

Nicht behauptet wird in diesem Zusammenhang, dass der christliche Zugang zur Heiligen Schrift der einzig mögliche und legitime sei. Eben dies hatten Christen jahrhundertlang beansprucht und damit zugleich das jüdische Schriftverständnis als irregeleitet und verfehlt zurückgewiesen. Stattdessen ermuntert das Dokument christliche Exegeten dazu, das Selbstverständnis und das Schriftverständnis des zeitgenössischen Judentums ernst zu nehmen, weil es dazu beitragen kann, die Bibel als Fundament auch des christlichen Glaubens tiefer zu verstehen. Mit dieser Möglichkeit zu rechnen, setzt nicht nur voraus, dass sich Juden und Christen trotz unterschiedlicher Zugangsweisen und Deutungen im Einzelnen auf gemeinsame Wurzeln im Verständnis der Schrift und des darin be-

---

<sup>19</sup> Text in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115, Bonn o. J., S. 21–177.

zeugten Gotteshandelns stützen können. Vielmehr wird auch anerkannt, dass zeitgenössische jüdische Auslegungen biblischer Texte Einsichten beinhalten können, die auch für eine christliche Exegese bedeutsam sind.

Acht Jahre später, am 24. Mai 2001, veröffentlichte die Päpstliche Bibelkommission das Dokument *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*.<sup>20</sup> Die Erklärung „Denn unwiderruflich ...“ wertet dieses Dokument in Nr. 7 als das „exegetisch-theologisch bedeutsamste Dokument im jüdisch-katholischen Gespräch“. Entschiedener noch als das Dokument von 1993 *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* betont das Dokument von 2001 die jüdischen Wurzeln des christlichen Glaubens und die Gemeinsamkeiten zwischen Israel und Kirche. Beispielhaft für die Entfaltung dieser Wurzeln im Raum des Christentums werden die Liturgie und die Feste des Kirchenjahres genannt (Nr. 23f.).

Dies bedeutet freilich nicht, die christliche Identität zu verleugnen, so das Dokument. Unmissverständlich verneinen die Autoren die Frage: „Müssen die Christen von nun diese Bibel wie die Juden lesen, um voll ihrem jüdischen Ursprung gerecht zu werden?“ Begründet wird diese Auskunft mit hermeneutischen Überlegungen: „Eine rein jüdische Lesung der Bibel führt notwendigerweise mit sich, alle ihre Voraussetzungen zu übernehmen, d. h. die vollständige Übernahme dessen, was das Judentum ausmacht, vor allem die Geltung der rabbinischen Schriften und Überlieferungen, die den Glauben an Jesus als Messias und Gottessohn ausschließen“ (Nr. 22). Ob diese schroffe Gegenüberstellung sachgerecht ist, lässt sich freilich bezweifeln. Schon angesichts der Vielfalt jüdischer Schriftauslegungen ist es nicht unproblematisch, für diese verallgemeinernd geltend zu machen, sie schließe „den Glauben an Jesus als Messias und Gottessohn“ aus. Überdies legen es neuere Forschung zum frühen rabbinischen Judentum nahe, dass hier Vorstellungen verbreitet waren, die der christlichen Unterscheidung von Vater und Sohn nicht unähnlich sind.<sup>21</sup> Diese anfänglich Juden

---

<sup>20</sup> Text in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 152, Bonn 2001.

<sup>21</sup> Vgl. u. a. Daniel Boyarin, *Abgrenzungen. Die Aufspaltung des Judäo-Christentums (Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity, 2004)*, Berlin 2009; Peter Schäfer, *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums. Fünf Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums*, Tübingen 2010;

und Christen gemeinsamen Traditionen wandelten sich erst im Verlauf der sich zeitgleich herausbildenden religiösen Identitäten von Israel und Kirche zu trennenden Überzeugungen.

### 1.2 Der ungekündigte Bund

Eine der theologisch herausforderndsten Thesen, welche die Erklärung „*Denn unwiderruflich ...*“ vom 10. Dezember 2015 Christen in Erinnerung ruft, lautet: „Das Judentum ist nicht einfach als eine andere Religion zu betrachten“ (Nr. 14). Damit wird die besondere Stellung Israels bestätigt, die auch im ersten Satz von *Nostra Aetate* 4 vorausgesetzt ist, wenn es dort heißt, dass die Kirche einen Begriff von sich selbst nicht losgelöst vom Judentum gewinnen kann. Die *Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzils-erklärung Nostra Aetate* von 1975 hatten diese Feststellung bekräftigt: „Das Problem der Beziehungen zwischen Juden und Christen ist ein Anliegen der Kirche als solcher, denn sie begegnet dem Mysterium Israels bei ihrer ‚Besinnung auf ihr eigenes Geheimnis‘“ (Schlussbemerkung). Bei seinem Besuch in der Synagoge von Rom im Jahr 1986, bekräftigte Papst Johannes Paul II.: „Die Kirche Christi erkennt ihre ‚Bindung‘ zum Judentum, indem sie sich auf ihr eigenes Geheimnis besinnt. Die jüdische Religion ist uns nicht etwas ‚Äußerliches‘, sondern gehört in gewisser Weise zum ‚Innern‘ unserer Religion.“<sup>22</sup>

Ausführlich behandelt auch das Dokument von 2015 den besonderen Charakter der Beziehungen zwischen Israel und der Kirche (Nr. 14–20). Wollte sich die Kirche ohne Israel definieren, so heißt es in einem späteren Abschnitt, dann liefe sie „Gefahr, ihre heilsgeschichtliche Verortung zu verlieren“ (Nr. 33). Deshalb dürfe der Dialog zwischen Juden und Christen „nur im analogen Sinn“

---

Ders., *Zwei Götter im Himmel. Gottesvorstellungen in der jüdischen Antike*, München 2017. Vgl. zusammenfassend Gerhard Langer, *Notizen zur jüdisch-christlichen Begegnung im Kontext judaistischer Forschung*, in: Petschnigg / Fischer (Hrsg.), *Der „jüdisch-christliche“ Dialog*, S. 29–44.

<sup>22</sup> Johannes Paul II., *Ansprache beim Besuch der Großen Synagoge Rom am 13. April 1986*. Text in: Henrix / Rendtorff (Hrsg.), *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. I, S. 106–111, hier 109.

als interreligiöser Dialog bezeichnet werden. „Als ‚interreligiösen Dialog‘ im eigentlichen Sinn kann man [...] das jüdisch-christliche Gespräch nur mit Vorbehalt bezeichnen; man könnte eher von einer Art ‚intra-religiösem Dialog‘ oder ‚innerfamiliärem Dialog‘ *sui generis* sprechen“ (Nr. 20).

Die Kirche wurzelt nicht nur in den religiösen Traditionen des Judentums; sie steht vielmehr in einer bleibenden Kontinuität mit ihm. Grundlage dieser Auffassung ist die Überzeugung, dass Gott in seinen Verheißungen treu ist. Zwar kennt die hebräische Bibel eine Vielzahl von Bundesschlüssen – beginnend mit Noah über Abraham und Mose bis hin zu David. Sie kennt auch die Verheißung eines „neuen Bundes“ (vgl. Jer 31,31–34; Jes 55,3; 61,8; Ez 36,22–28). Dies bedeutet freilich nicht, dass der Abschluss eines neuen Bundes die ihm vorausgehenden für nichtig erklärte. Dies gilt auch für jenen neuen Bund, den Christen in Leben und Sterben Jesu von Nazareth geschlossen sehen (vgl. Lk 22,20; 1 Kor 11,25). „Der neue Bund hebt nicht die früheren Bünde auf“, so auch die Erklärung „Denn unwiderruflich ...“ von 2015, „sondern bringt sie zur Erfüllung“ (Nr. 27).

Das seither viel zitierte Wort vom „ungekündigten Bund“, den Gott mit seinem Volk Israel geschlossen hat, wurde im Januar 1933 – zwei Wochen vor der sogenannten „Machtergreifung“ Adolf Hitlers – vom jüdischen Religionsphilosophen Martin Buber (1878–1965) geprägt.<sup>23</sup> Obwohl *Nostra Aetate* dieses Wort nicht zitiert, ist es nach dem Konzil vom kirchlichen Lehramt wiederholt verwendet worden. Erstmals lehramtlich rezipiert wurde es von Papst Johannes Paul II., als er am 17. November 1980 in Mainz in seiner Ansprache an den Zentralrat der Juden und die Rabbinerkonferenz feststellte: „Die Begegnung zwischen dem Gottesvolk des von Gott niemals gekündigten Alten Bundes und dem des Neuen Bundes ist zugleich ein Dialog innerhalb unserer Kirche, gleichsam zwischen dem ersten und dem zweiten Teil ihrer Bibel“.<sup>24</sup> Bubers Wort vom „ungekündigten Bund“ begegnet seither in zahlreichen kirchlichen Doku-

---

<sup>23</sup> Vgl. Martin Buber, Dom und Friedhof [1934], in: Martin Buber. Werkausgabe, Bd. 9: Schriften zum Christentum, Gütersloh 2011, S. 166–168, 175. Dazu Karl-Josef Kuschel, Keine Religion ist eine Insel. Vordenker des interreligiösen Dialogs, Kevelaer – Ostfildern 2016, S. 19–56, bes. 45–49.

<sup>24</sup> Johannes Paul II., Ansprache an den Zentralrat der Juden in Deutschland und

menten und theologischen Beiträgen.<sup>25</sup> Es findet sich auch im 1992 veröffentlichten *Katechismus der Katholischen Kirche* (Nr. 121).

Dennoch ist Bubers Wort vom „ungekündigten Bund“ gegen theologische Einwände zu verteidigen. Wie etwa ist es zu verstehen, dass nach dem Hebräerbrief der Mose-Bund „veraltet“ und „überholt“ ist, so dass er durch einen zweiten Bund abgelöst wurde? „Wäre jener erste Bund ohne Fehl gewesen, hätte man keinen Ort für einen zweiten gesucht“, so Hebr 8,7. Und, herausfordernder noch: „Indem er von einem neuen Bund spricht, hat er den ersten für veraltet erklärt. Was aber veraltet und überlebt ist, das ist dem Verschwinden nahe“ (Hebr 8,13). Hier scheint eine andere geschichtstheologische Sicht gegeben zu sein, als Paulus sie in den Kapiteln 9 bis 11 seines Briefes an die Römer vertritt.

Christen haben die Aussagen im 8. Kapitel des Hebräerbriefes in der Vergangenheit oft so interpretiert, dass der Mosebund unwirksam geworden war und dass es deshalb des Opfertodes Jesu Christi bedurfte, um die Menschheit mit Gott zu versöhnen und einen neuen Bund zu stiften. Die verhängnisvollen Konsequenzen der sich auf diese Interpretation stützenden „Substitutionstheorie“ sind hinlänglich bekannt. Die neuere Exegese hingegen weist darauf hin, dass der Hebräerbrief nirgendwo die göttliche Setzung des „Alten Bundes“ bestreitet oder Israel den Ehrentitel „Gottesvolk“ bestreitet. Vor allem aber ist zu beachten: Die in Hebr 8,7–13 erörterte Bundesthematik „meint in der Sache den Kult und sonst nichts“ – so der evangelische Neutestamentler Erich Grässer (1927–2017) in seinem Kommentar zur Stelle.<sup>26</sup> Die Ablösung des irdischen Opferkultes durch die Selbsthingabe Christi am Kreuz und seine Einsetzung zum himmlischen Hohepriester in der Himmelfahrt lassen den Bund Gottes mit Israel unangetastet. Aufgehoben und abgelöst sind nach dem Hebräerbrief „lediglich“ der

---

die Rabbinerkonferenz am 17. November 1980 in Mainz. Text in: Henrix / Rendtorff (Hrsg.), *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. I, S. 74–77, hier 75.

<sup>25</sup> Vgl. u. a. Norbert Lohfink, *Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdisch Gespräch*, Freiburg – Basel – Wien 1989.

<sup>26</sup> Erich Grässer, *An die Hebräer*, Bd. 2: Hebr 7,1–10,18 (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament XVII/2), Zürich – Neukirchen-Vluyn 1993, S. 95–108, hier 105.

Opferkult im Tempel (*latreia*) und das Gesetz (*nomos*).<sup>27</sup> An ihre Stelle ist für die Christen eine „bessere Hoffnung“ (7,19) getreten.

Damit ist die Erwählung Israels zum Bundesvolk keineswegs bestritten. Im Gegenteil: Gerade die fortdauernde Gültigkeit der alttestamentlichen Verheißungen macht die Christenheit ihres Heils in Christus gewiss. Denn, so der Alttestamentler Christoph Levin, „es ist das Wesen des neuen Heils in Christus, dass es die vor und ohne Christus bestehende Heilserwartung und so auch die Heilserwartung des Alten Testaments nicht ins Unrecht setzt, sondern ins Recht“<sup>28</sup>. Das Dokument „*Denn unwiderruflich ...*“ zitiert Levins Auslegung fast wörtlich, wenn es darauf hinweist, dass der Hebräerbrief „die Verheißungen des Alten Bundes keineswegs ins Unrecht setzt, sondern im Gegenteil ins Recht setzen will. Der Verweis auf die alttestamentlichen Verheißungen soll den Christen helfen, des Heils in Christus gewiss zu sein“ (Nr. 18).

Mit der neueren Exegese betont das Dokument, dass der Hebräerbrief weder auf eine Gegenüberstellung von Altem und Neuem Bund noch auf einen Kontrast zwischen Kirche und Israel zielt. „Vielmehr geht es um die Gegenüberstellung des ewigen himmlischen Priestertums Christi und des vergänglichen irdischen Priestertums. Das Hauptthema im Hebräerbrief angesichts der neuen Situation ist eine christologische Interpretation des Neuen Bundes“ (Nr. 18). Der Neue Bund setzt den Alten nicht nur voraus, sondern setzt ihn fort – wenngleich in einer neuen, von Christus her eröffneten Perspektive. Deren Gewissheit aber gründet gerade auf dem Fortbestand des Alten Bundes und der Gültigkeit seiner Verheißungen.

---

<sup>27</sup> Zeitgeschichtlich ist zu berücksichtigen, dass der Autor des Hebräerbriefes auf die Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahr 70 und das damit verbundene Ende des Opferkultes bereits zurückblickt. Vor dem Hintergrund dieser Ereignisse bietet er eine theologische Deutung des Kreuzestodes Jesu.

<sup>28</sup> Christoph Levin, *Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologisch-geschichtlichen Zusammenhang ausgelegt* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 137), Göttingen 1985, S. 277 f.

### 1.3 Eine Frage der Schriftauslegung?

Dem Dokument „*Denn unwiderruflich ...*“ zufolge markiert die Person Jesu und ihre unterschiedliche Deutung durch Juden und Christen den Unterschied zwischen Israel und Kirche: „Die Gestalt Jesu ist und bleibt [...] für Juden der Stein des Anstoßes, der zentrale und neuralgische Punkt“ (Nr. 14). Wenn aber Gottes Bund mit Israel fortbesteht, zugleich in der Anerkennung bzw. Ablehnung Jesu als des Mensch gewordenen Gottessohnes der „Fundamentalunterschied zwischen Judentum und Christentum“ (ebd.) liegt – welchen Stellenwert hat dann Israel in der christlichen Deutung der Heilsgeschichte? Erschöpft sich die Bedeutung Israels darin, die Wahrheit der Verheißungen zu verbürgen? Wie ist der Begriff „Fundamentalunterschied“ zu verstehen, wo doch zugleich ein gemeinsamer Bezug von Juden und Christen auf die biblische Offenbarungsgeschichte vorausgesetzt ist?

Eine mögliche Antwort auf diese Fragen bestünde darin, die unterschiedlichen Deutungen der Person Jesu in Judentum und Christentum als jeweils legitime Interpretationen eines gemeinsamen Referenzpunktes zu deuten. Das erwähnte Dokument der päpstlichen Bibelkommission *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* aus dem Jahr 2001 scheint dies als gangbaren Weg zu weisen, wenn es formuliert: „Christen können und müssen zugeben, dass die jüdische Lesung der Bibel eine mögliche Leseweise darstellt, die sich organisch aus der jüdischen Heiligen Schrift der Zeit des Zweiten Tempels ergibt, in Analogie zur christlichen Leseweise, die sich parallel entwickelte. Jede dieser beiden Leseweisen bleibt der jeweiligen Glaubenssicht treu, deren Frucht und Ausdruck sie ist. So ist die eine nicht auf die andere rückführbar“ (Nr. 22). „*Denn unwiderruflich ...*“ verweist in Nr. 31 auf das Apostolische Schreiben *Evangelii gaudium*, in dem Papst Franziskus von einer „reichen Komplementarität“ beider Lesarten spricht; diese könne Juden und Christen wechselseitig dabei helfen, „die Reichtümer des Wortes Gottes zu ergründen“ (Nr. 249).

Demnach verstehen Juden und Christen die biblischen Schriften unterschiedlich, ohne damit behaupten zu müssen, dass die jeweils andere Seite im Irrtum befangen ist. Für die Christen bedeutet dies: „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“ („*Denn unwiderruflich ...*“, Nr. 21).

Ein solches Verständnis legt freilich die Vermutung nahe, dass Gott es zulässt, dass es zwei unterschiedliche und dennoch legitime Interpretationen seines Wirkens in der Geschichte gibt. Im jüdisch-christlichen Dialog engagierte Personen verweisen bisweilen auf Psalm 62,12, wo es heißt: „Eines hat Gott geredet, zwei Dinge sind es, die ich hörte.“ In diesem Sinne stellt auch das vatikanische Dokument von 2015 fest: „Das Judentum und der christliche Glaube sind zwei Wege, wie die Gemeinschaft des Gottesvolkes sich die heiligen Schriften Israels zu eigen machen kann“ (Nr. 25). Wiederum ist das Präsens bedeutsam: Auch heute lassen sich die biblischen Schriften unterschiedlich deuten, ohne dass die eine Seite der jeweils anderen „Irrtum“ oder „Verblendung“ vorwerfen dürfte.

Konnte die Mehrzahl der Juden zur Zeit Jesu gerade auf der Grundlage ihres Schriftverständnisses gute Gründe dafür anführen, in Jesus *nicht* den verheißenen Messias zu erkennen, so sah sich eine Minderheit auf der Grundlagen derselben Schriften und Überlieferungen eben dazu autorisiert und veranlasst. Mit Blick auf diese Differenz haben die Exegeten Klaus Koch und Walter Groß vom „doppelten Ausgang der Bibel Israels“ gesprochen.<sup>29</sup> Demnach argumentieren Juden nicht anders als Christen von ihrem jeweiligen Standpunkt aus folgerichtig, ohne dass es möglich oder auch nur wünschenswert wäre, einen dritten Standpunkt einzunehmen, von dem her beide Interpretationen gleichsam neutral beurteilt und gegeneinander abgewogen werden könnten.

---

<sup>29</sup> Vgl. Klaus Koch, Der doppelte Ausgang des Alten Testaments in Judentum und Christentum, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 6 (1991), S. 215–242; Walter Groß, Der doppelte Ausgang der Bibel Israels und die doppelte Leseweise des christlichen Alten Testaments, in: Ders. (Hrsg.), Das Judentum – eine bleibende Herausforderung christlicher Identität, Mainz 2001, S. 9–25.

#### 1.4 Ein Bund – zwei Heilswege?

Sowohl das vatikanische Dokument von 2001 *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* als auch das von 2015 betrachten die Lesarten von Judentum und Christentum als zwei legitime Möglichkeiten, die biblischen Texte zu deuten. Diese Texte sind das gemeinsame Fundament von Israel und Kirche. Wie aber lässt sich dann die im Dokument wiederholt vertretene These begründen, es gebe „keine zwei Heilswege“ (Nr. 25)? „Da Gott den Bund mit seinem Volk Israel nie aufgekündigt hat, kann es [...] nicht verschiedene Wege oder Zugänge zum Heil Gottes geben“, so das Dokument „*Denn unwiderruflich ...*“ (Nr. 35). Demnach gibt es weder zwei parallele Bundestraditionen noch zwei für Juden und Christen unterschiedliche Wege zum Heil.

Aus christlicher Sicht ist die Mitte der universalen Heilsgeschichte Gottes Selbstkundgabe in seinem Mensch gewordenen Sohn: „Das Bekenntnis zur universalen und deshalb auch exklusiven Heilsmittlerschaft Jesu Christi gehört zum Kern des christlichen Glaubens“ (ebd.). Unmittelbar anschließend wird jedoch präzisiert: „Aus dem christlichen Bekenntnis, dass es nur einen Heilsweg geben kann, folgt aber in keiner Weise, dass die Juden von Gottes Heil ausgeschlossen wären, weil sie nicht an Jesus Christus als den Messias Israels und den Sohn Gottes glauben“ (Nr. 36). Vor dem Hintergrund der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, dass kein Mensch grundsätzlich vom Gottesheil ausgeschlossen ist (vgl. u. a. LG 16), erscheint diese Schlussfolgerung zunächst wenig spektakulär. Allerdings betont das Konzil auch, dass eine formelle Leugnung der christlichen Heilslehre vom Heil ausschließt: „Darum könnten jene Menschen nicht gerettet werden, die um die katholische Kirche und ihre von Gott durch Christus gestiftete Heilsnotwendigkeit wissen, in sie aber nicht eintreten oder in ihr nicht ausharren wollten“ (LG 14).

Diese Aussage von *Lumen Gentium* ist in der Nachkonzilszeit einlässlich kommentiert worden. Vielfach wurde argumentiert, dass es unmöglich sei, festzustellen, wann ein solches Wissen um die Kirche und ihre Heilsnotwendigkeit gegeben sei, um eine formelle Leugnung ihrer Heilsnotwendigkeit annehmen zu können. In Bezug auf Israel kommt hinzu, dass die Zurückweisung Jesu als des nach christ-

licher Überzeugung Mensch gewordenen Gottessohnes gerade als Treue zu den biblischen Schriften zu respektieren ist. Dieser Respekt ist schon insofern geboten, als das Bundesvolk Israel ohnehin als geborener Erbe der göttlichen Verheißungen zu gelten hat, die Christen hingegen „Miterben“ dieser Verheißungen sind (vgl. Eph 3,6): Erst durch ihren Glauben an Christus, so Paulus in Röm 9–11, sind Christen in die Bundesgeschichte Gottes mit Israel hineingenommen.

Sehen sich Juden durch ihre Lektüre eben jener heiligen Schriften, die sie mit Christen teilen, dazu autorisiert, die Gottessohnschaft Jesu zu bestreiten, dann verschärft sich die theologische Herausforderung: Kann es, wie es der Augsburger Pastoraltheologe und Träger der Buber-Rosenzweig-Medaille Hanspeter Heinz pointiert formulierte, ein „christliches Ja zum jüdischen Nein“ zu Jesus von Nazareth als dem Mensch gewordenen Sohn Gottes geben?<sup>30</sup>

Das Dokument „*Denn unwiderruflich ...*“ lässt keinen Zweifel daran, dass Christus in den Augen der Kirche als derjenige zu bekennen ist, von dem das Heil aller Menschen – und somit auch das der Juden – abhängt. Auf welche Weise aber das durch Christus vermittelte Heil zu den Juden gelangt, lässt das Dokument im Dunklen: „Dass die Juden Anteil an Gottes Heil haben, steht theologisch außer Frage, doch wie dies ohne explizites Christusbekenntnis möglich sein kann, ist und bleibt ein abgrundtiefes Geheimnis Gottes“ (Nr. 36). Hier versagt sich das Dokument jede Gewissheit darüber, was erst am Ende der Zeiten offenbar werden wird. Stattdessen verweisen die Autoren darauf, dass sich Paulus gerade mit Blick auf die Beziehungen zwischen Israel und der Kirche zu dem Ausruf veranlasst sieht: „O Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unergründlich sind seine Entscheidungen und unerforschlich seine Wege!“ (Röm 11,33).

Vielleicht ist es gerade die Stärke des Dokumentes, hinsichtlich der endgültigen Beziehung zwischen Israel und Christus dem eschatologischen Handeln Gottes Raum zu geben. Man mag den Hinweis des Textes auf die Geheimnishaftigkeit der Vollendung als Defizit vermerken. Man kann aber auch dafür dankbar sein, dass

---

<sup>30</sup> (Ein) christliches Ja zum jüdischen Nein. Vortrag zur Verleihung der Buber-Rosenzweig-Medaille am 7. März 2015 in Ludwigshafen, in: <https://www.compass-infodienst.de/index.php?id=13696&type=98> (3. 8. 2017).

die Kommission keine womöglich verfrühte Synthese vorlegt. Den verhängnisvollen Charakter theologischer Rollenzuschreibungen, die ein christologischer Exklusivismus fast zwangsläufig nach sich zieht, hat die jahrhundertelange Geschichte christlicher Judenfeindschaft zur Genüge erwiesen.

## 2. Die Erklärung der orthodoxen Rabbiner „Den Willen unseres Vaters im Himmel tun ...“

Die herausragende Bedeutung der Erklärung *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun* für den jüdisch-christlichen Dialog tritt umso profilierter hervor, wenn man sich in Erinnerung ruft, dass der theologische Dialog mit den christlichen Kirchen von jüdisch-orthodoxer Seite her keineswegs eine Selbstverständlichkeit ist.<sup>31</sup>

Jahrzehntelang nämlich war der Dialog zwischen der jüdischen Orthodoxie und den christlichen Kirchen durch eine Unterscheidung bestimmt, die der aus Weißrussland stammende orthodoxe Rabbiner Joseph Soloveitchik (1903–1993) getroffen hatte. Soloveitchik war 1932 an der Berliner Friedrich-Wilhelm Universität (heute Humboldt-Universität) mit einer Arbeit über den jüdischen Neukantianer Hermann Cohen (1842–1918) promoviert worden. In einem viel beachteten Vortrag, den er im Jahr 1964 – also noch vor Verabschiedung von *Nostra Aetate* – vor dem Rabbinical Council of America (RCA) hielt, befürwortete Soloveitchik zwar einen Dialog zwischen Juden und Christen über Fragen der Politik oder der Gesellschaft.<sup>32</sup> Diskussionen über theologische Themen hingegen

---

<sup>31</sup> Der in Litauen geborene Rabbi Moshe Feinstein (1895–1986) beispielsweise, seinerzeit die höchste Autorität der jüdischen Orthodoxie Nordamerikas, lehnte nach der Shoah nicht nur einen theologischen Dialog, sondern überhaupt jedes Gespräch mit Christen kategorisch ab. – Die folgenden Überlegungen verdanken sich in vielerlei Hinsicht der inhaltsreichen Publikation von Jehoschua Ahrens / Karl-Hermann Blickle / David Bollag / Johannes Heil (Hrsg.), *Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen*, Berlin 2017.

<sup>32</sup> Vgl. Josef B. Soloveitchik, *Confrontation*, in: *Tradition. A Journal of Orthodox Thought* 6 (1964) 2, S. 5–28. Wieder abgedruckt in: *Confrontation and other Essays*, New Milford – Jerusalem 2015, S. 85–114. Zu Soloveitchik vgl. Christian M. Rutishauser, *Josef Dov Soloveitchik. Einführung in sein Denken (Judentum und Christentum 14)*, Stuttgart 2003.

lehnte er ab – unter anderem, weil er mit ihnen das christliche Bemühen um die Missionierung von Juden verband. Soloveitchik betrachtete Judentum und Christentum als zwei eigenständige, „inkommensurable“ Religionen, die unterschiedlichen religiösen „Paradigmen“ folgen. Weil diese nicht ineinander übersetzbar sind, sei ein Dialog über theologische Fragen nicht möglich.<sup>33</sup>

Soloveitchiks programmatische Rede bestimmte für Jahrzehnte den Dialog zwischen der jüdischen Orthodoxie und den christlichen Kirchen. Noch im gleichen Jahr 1964 verabschiedete der Rabbinical Council ein *Policy Statement* zum interreligiösen Dialog, in dem er angesichts der die Welt bedrängenden Herausforderungen das Gespräch mit Christen über soziale und politische Themen für erlaubt und wünschenswert, die Erörterung theologischer Fragen hingegen für obsolet erklärte. Auch die eingangs erwähnte Erklärung *Zwischen Jerusalem und Rom* vom 1. Februar 2017 ist durch Soloveitchiks Grundsatzentscheidung geprägt.

## 2.1 Grundgedanken der Erklärung

Vor diesem Hintergrund erst ist die Bedeutung zu ermessen, die der nunmehr *theologischen* Zielsetzung der Erklärung *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun* zukommt. Ermöglicht wurde die Erklärung nach eigenem Bekunden wesentlich durch die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil veränderte Einstellung der katholischen Kirche gegenüber dem Judentum. Die Unterzeichner würdigen die mit der Erklärung *Nostra Aetate* des Zweiten Vatikanischen Konzils angestoßene Neuorientierung der katholischen Kirche hinsichtlich ihrer theologischen Position zum Judentum als „unumkehrbar“. Offenbar trauen sie es der katholischen Kirche zu, niemals mehr jene judenfeindlichen Positionen zu vertreten, die ihre Beziehungen zu Israel jahrhundertlang geprägt haben. An die Stelle einer Hermeneutik der Angst und der Vorsicht ist eine Hermeneutik des Ver-

---

<sup>33</sup> Mit Blick auf den philosophischen Kontext wurde auf Thomas S. Kuhn und Paul Feyerabend hingewiesen, die 1962 unabhängig voneinander ihre wissenschaftstheoretischen Überlegungen zu einer Abfolge inkommensurabler „Paradigmen“ in den Naturwissenschaften vorstellten.

trauens und der Zuversicht getreten. Eigens hervorgehoben wird, dass von Seiten der Kirche dem jüdischen Volk ein positiv bestimmter Ort im Rahmen des christlichen Verständnisses der Heilsgeschichte eingeräumt wird (Nr. 2).

Insgesamt gelangt die Erklärung zu einer durchweg positiven Einschätzung des Christentums und seiner Rolle in der Heilsgeschichte. Zustimmung wird eine Feststellung des orthodoxen Rabbiners Samson Raphael Hirsch (1808–1888) zitiert, wonach Christen dieselben Grundlagen der Offenbarung wie die Juden akzeptieren und an denselben Gott und das Walten seiner Vorsehung glauben. Auch die Person Jesu wird nicht übergangen. Vielmehr macht sich die Erklärung das wertschätzende Urteil des einflussreichen Hamburger Rabbiners Jacob Emden (1697–1776) zu eigen; ihm zufolge hat Jesus in Bezug auf Israel die Tora bestätigt und in Bezug auf die Völker deren Götzen beseitigt und die sieben noachidischen Gebote in Erinnerung gerufen.<sup>34</sup> Gleiches gilt für Emdens Wertschätzung der christlichen Gemeinschaften; diese, so die Erklärung, „wirken zum himmlischen Wohl und sind zu Dauerhaftigkeit bestimmt“ (Nr. 3).

Weil sowohl Jesus als auch den christlichen Kirchen eine konstitutive Rolle im göttlichen Heilsplan zukommt, ist das Christentum für die Unterzeichner der Erklärung „weder ein Zufall, noch ein Irrtum, sondern göttlich gewollt und ein Geschenk an die Völker [neither an accident, nor an error, but the willed divine outcome and gift to the nations]“ (Nr. 3). Sie verorten diesen Gedanken in der Tradition durch den Bezug auf Jehuda Halevi (gest. 1141) und Maimonides (gest. 1204), zwei der bedeutendsten jüdischen Gelehrten des Mittelalters. Die Trennung von Judentum und Christentum wiederum wird als Teil des göttlichen Heilsplans interpretiert. Demnach wollte Gott eine „Trennung zwischen Partnern mit

---

<sup>34</sup> „Jesus hat der Welt eine doppelte Güte gegeben. Einerseits stärkte er die Torah von Moses auf majestätische Weise [...] und keiner unserer Weisen sprach jemals in stärkeren Tönen über die Unveränderlichkeit der Torah. Andererseits beseitigte er die Götzen von den Völkern und verpflichtete sie auf die sieben Gebote Noahs, so dass sie sich nicht wie wilde Tiere des Feldes aufführten und lehrte ihnen beharrlich grundlegende moralische Eigenschaften“ (Nr. 3; vgl. Jakob Emden, *Seder Olam Rabbah*, Hamburg 1757, 35–37; *Sefer ha-Shimush*, Amsterdam 1758–62, 15–17).

erheblichen theologischen Differenzen, nicht jedoch eine Trennung zwischen Feinden“ (Nr. 3). Ziel dieser partnerschaftlichen Trennung sei es, auf unterschiedlichen Wegen den Heilsplan Gottes über die Welt zu verbreiten, „sodass die gesamte Menschheit seinen Namen anruft und Laster von der Erde verbannt werden“ (Nr. 4).

Christlicherseits wurde bereits in *Nostra Aetate*, aber auch in nachkonziliaren Verlautbarungen wiederholt auf die gemeinsame Verantwortung von Juden und Christen für eine gerechte Gestaltung von Politik und Gesellschaft betont. Die Erklärung *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun* bringt diesen Gedanken mit dem jüdischen Konzept der „Wiederherstellung der Welt“ (*tikkun olam*) zum Ausdruck.<sup>35</sup> Dabei geht es um das Engagement für das soziale und politische Wohl der Menschen. Die Erklärung spricht in diesem Zusammenhang von einer „gemeinsamen Bundesverpflichtung“ [*common conventual mission*] von Juden und Christen“ (Nr. 4).

Dass dem Christentum eine konstitutive Rolle bei der „Wiederherstellung der Welt“ zukommt, ist eine Feststellung, die gerade auch vor dem Hintergrund der Schuldgeschichte des Christentums in Bezug auf das Judentum schwerlich überboten werden kann. Möglich wurde sie nicht zuletzt durch die formelle Absage an jede Form institutioneller Judenmission seitens der katholischen und evangelischen Kirchen. Ausdrücklich erkennen die Unterzeichner jene Bedingung als erfüllt an, die der Rabbiner Naftali Zvi Berliner (1816–1893) so formulierte: „Wenn die Kinder von Esau zukünftig

---

<sup>35</sup> Dieses Konzept wurde insbesondere durch den konservativen Rabbiner Abraham Joshua Heschel (1907–1972) entfaltet, der bis 1933 an der Humboldt-Universität in Berlin studierte. Im Ringen um eine tragfähige Deutung der jüdischen Katastrophe des 20. Jahrhunderts, so Heschel in seinem Werk *Gott sucht den Menschen* (1955), könne nicht Gott die Verantwortung für die Shoah angelastet werden, sondern allein dem Menschen. Gott habe sich vielmehr angesichts der Gräueltaten von der Welt zurückgezogen. Und erst, wenn die Menschheit beginne, dem Willen Gottes gemäß zu handeln, sei eine wirkliche Antwort auf die Shoah erfolgt. Erst dann werde Gott aus seinem Exil in die Geschichte zurückkehren – als Partner des Menschen in dessen Eintreten für Gerechtigkeit, Frieden und Heiligkeit. Heschels Schrift *Gott sucht den Menschen. Eine Philosophie des Tikkun Olam* (1955, dt. 1980) machte das zuvor wenig bedeutsame Konzept des *Tikkun Olam* zu einem das neuere Judentum beherrschenden und weit darüber hinaus verbreiteten Ideal sozialen und politischen Handelns. – Vgl. zu Heschel u. a. Karl-Josef Kuschel, *Keine Religion ist eine Insel*, S. 57–108.

von reinem Geist zu der Anerkennung des Volkes Israel und seiner Tugenden bewegt werden, werden auch wir Esau als unseren Bruder anerkennen“ (Nr. 4).<sup>36</sup>

Möglich wird das gemeinsame Bemühen von Juden und Christen um die „Wiederherstellung der Welt“ nach dem Wortlaut der Erklärung auch deshalb, weil das Gemeinsame unter ihnen das Trennende überwiege (Nr. 5). Als Gemeinsamkeiten von Juden und Christen werden der „ethische Monotheismus Abrahams“ genannt, die Beziehung zu dem einen Schöpfer des Himmels und der Erde, die jüdische Heilige Schrift, der Glaube an eine verbindliche Tradition und an grundlegende Werte menschlichen Zusammenlebens.<sup>37</sup>

Trotz dieser Gemeinsamkeiten „bagatellisiert“ die Partnerschaft von Juden und Christen „in keiner Weise die weiterhin bestehenden Differenzen zwischen beiden Gemeinschaften und Religionen“ (Nr. 6). Die Trennung von Judentum und Christenheit wird vielmehr als Ergebnis des göttlichen Ratschlusses interpretiert: Gott wollte eine „Trennung zwischen Partnern mit erheblichen theologischen Differenzen, nicht jedoch eine Trennung zwischen Feinden“ (Nr. 3). Denn Juden wie Christen sind als Ebenbild Gottes geschaffen; hierin gründet ein Bund, dem beide „treu bleiben, indem sie gemeinsam eine aktive Rolle bei der Erlösung der Welt übernehmen“ (Nr. 7).

## 2.2 Christentum und Kirche im Heilsplan Gottes

Wie ist vor diesem Hintergrund das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum zu bestimmen? In Nr. 6 heißt es: „Wir glauben, dass Gott viele Boten nutzt, um Seine Wahrheit zu offenbaren“. Ist

---

<sup>36</sup> In der jüdisch-orthodoxen Tradition stehen „Jakob“ für Israel, „Esau“ für die „Völker“.

<sup>37</sup> Bereits 1885 hatte die *Pittsburgh Platform* das Bemühen von Juden und Muslimen gewürdigt, den Glauben an den einen Gott und die daraus hervorgehenden sittlichen Werte zu verbreiten: „Christianity and Islam, being daughter religions of Judaism, we appreciate their providential mission, to aid in the spreading of monotheistic and moral truth“ (No. 6). Die *Pittsburgh Platform* ist eine von 15 Rabbinern verabschiedete Erklärung reformierter Juden in den Vereinigten Staaten von Amerika, in der eine zeitgemäße Form des Judentums angestrebt wird.

damit einem religionstheologischen Pluralismus das Wort geredet? Die Rede von den „vielen Boten“ erinnert an eine Formulierung, die Sir Jonathan Sacks (geb. 1948), von 1991 bis 2013 Oberrabbiner von Großbritannien, in der ersten Auflage seines Buches *The Dignity of Difference. How to avoid the Clash of Civilizations* (2002) gewählt hatte: „Im Verlauf der Geschichte hat Gott in vielen Sprachen zur Menschheit gesprochen: durch das Judentum zu den Juden, durch das Christentum zu den Christen, durch den Islam zu den Muslimen“. Heftiger Einspruch aus ultra-orthodoxen Kreisen zwang Sacks allerdings dazu, die Formulierung in der zweiten Auflage seines Buches zu verändern, um der Erwählung Israels Rechnung zu tragen. Dort heißt es jetzt: „Als Juden glauben wird, dass Gott mit einem einzelnen Volk einen Bund geschlossen hat, dass er aber die Möglichkeit nicht ausschließt, dass andere Völker, Kulturen und Religionen ihre je eigene Beziehung zu Gott finden“. <sup>38</sup> Auch in der neuen Formulierung zeichnet sich bei Jonathan Sacks eine Pluralität unterschiedlicher Heilswege ab.

Eine solche Pluralität scheint auch ein Vergleich jener biblischen Texte nahe zu legen, in denen von einer endzeitlichen Wallfahrt der Völker zum Berge Zion die Rede ist (Jes 2,2–4; Mi 4,1–5). <sup>39</sup> Denn die Micha-Version dieses Geschehens unterscheidet sich insofern von jener bei Jesaja, dass Micha davor spricht, dass die Juden im Namen ihres Gottes zum Zion gehen werden, alle Völker aber „im Namen des eigenen Gottes“ (Mi 4,5). Demnach steht am Ende der Geschichte zwar die Anerkennung des einen Gottes Israels, nicht aber die Verschmelzung aller Religionen zu einer einzigen Religion. Vielmehr hat die Pluralität der Religionen und Heilswege auch in eschatologischer Perspektive Bestand.

Dies gilt dann selbstverständlich auch für das Christentum.

---

<sup>38</sup> „As Jews we believe that God has made a covenant with a singular people, but that he does not exclude the possibility of other peoples, cultures and faiths finding their own relationship with God“ (Jonathan Sacks, *The Dignity of Difference. How to Avoid the Clash of Civilizations*, London – New York 2003, S. 55). In der ersten Auflage (2002) hieß es an dieser Stelle: „In the course of history, God has spoken to mankind in many languages: through Judaism to Jews, Christianity to Christians, Islam to Muslims.“

<sup>39</sup> Vgl. den Beitrag von David Bollag, *Die Erklärung der orthodoxen Rabbiner. Kritik und Politik, Theologie und Psychologie*, in: Ahrens u. a. (Hrsg.), *Hin zu einer Partnerschaft*, S. 80–89, bes. 86f.

Dennoch haben sich jüdische Gelehrte unablässig um eine genauere Bestimmung der Beziehung zwischen Israel und der Kirche bemüht. Solche Verhältnisbestimmungen berühren nicht zuletzt auch die Frage, ob die Christen dem Bund zugehören, den Gott mit Mose geschlossen hat, oder ob sie dem Noah-Bund zugehören.<sup>40</sup> Diesen Bund hat Gott nach der Sintflut mit allen Menschen guten Willens geschlossen und sie auf die sieben sogenannten „noachidischen Gebote“ verpflichtet.<sup>41</sup> Wer diese Gebote hält, der erhält nach jüdischer Überzeugung ebenso einen Zugang zur „kommenden Welt“ (*olam ha-bah*) wie die Juden, die durch die Tora auf 613 Gebote und Verbote (*mizwot*) verpflichtet sind. Nach dieser Deutung stellt die Zugehörigkeit zum Mose-Bund kein Privileg, sondern eine zusätzliche Verpflichtung dar. Keinesfalls aber beinhaltet sie eine Vorentscheidung über Heil und Unheil.

Die jüdischen Debatten um das Verhältnis zwischen Israel und Kirche sind ausgesprochen vielschichtig. Unter anderem ging – und geht – es dabei um die Frage, ob das Christentum als „Götzendienst“ (*avoda sara*, wörtlich: „fremder Dienst“) einzustufen ist oder als „Beigesellung“ (*shituf*).<sup>42</sup> „Beigesellung“ ist eine Form der Gottesverehrung, die zwischen Polytheismus und Monotheismus angesiedelt ist. Die Alternative stellt sich vor allem mit Blick auf die sogenannte „Hellenisierung“ des Christentums und die in diesem Zusammenhang erfolgte begrifflichen Entfaltungen von Trinitätstheologie und Christologie. Weiterhin dem Mose-Bund zugehörig hätten die Christen lediglich als „Sektierer“ (*minim*) zu gelten, nicht jedoch als „Götzendiener“.

Die innerjüdischen Diskussionen lassen eine Vielzahl von Positionen erkennen. Maimonides beispielsweise hat das Christentum als „Götzendienst“ eingestuft; dennoch verlangt er von Christen

---

<sup>40</sup> Gottes Bund mit Abraham steht mit Blick auf die Christen insofern nicht zur Debatte, als Abraham nach jüdischem Verständnis nicht – wie in neutestamentlicher Perspektive – als „Vater im Glauben“, sondern wegen der an ihn ergangenen Verheißungen als Stammvater Israels gilt.

<sup>41</sup> Vgl. Gen 9,1–13. Vgl. Talmud, Traktat Sanhedrin 13. Nach Traktat Sanhedrin 56a/b handelt es sich dabei um die Verbote von Mord, Diebstahl, Götzenanbetung, Ehebruch, Brutalität gegen Tiere und Gotteslästerung sowie um das Gebot der Einführung von Gerichten zur Wahrung des Rechts.

<sup>42</sup> Vgl. Michael Krupp (Hrsg.), Die Mischna. Avoda Sara („Götzendienst“), Jerusalem 2002.

keine Konversion zum Judentum, sondern nur die Beachtung der sieben noachidischen Gebote, um Anteil am „kommenden Leben“ (*olam ha-bah*) zu erhalten.<sup>43</sup> Am Ende der Zeiten würden sich die Christen von ihrem trinitarischen Gottesverständnis abkehren und den einen Gott Israels verehren. Für Maimonides sind das Christentum und der Islam Religionen, die dazu bestimmt sind, die Völker zum Dienst an dem einen Gott Israels hinzuführen. Islam und Christentum sind Wegbereiter für den Glauben an den einen Gott Israels: „Alle Dinge, die Jesus von Nazareth und den Ismaeliten betreffen, dienen einzig dazu, den Weg für den König Messias zu ebnen und die ganze Welt auf die gemeinsame Anbetung seiner Einheit vorzubereiten“.<sup>44</sup>

Im Unterschied zu Maimonides vertraten andere jüdische Gelehrte die Auffassung, dass Christen dann, wenn sie von Gott sprechen, den einen und einzigen Schöpfer des Himmels und der Erde im Sinne haben. Insofern stuften sie das Christentum nicht als „Götzendienst“ (*avoda sara*) im strengen Sinn des Wortes ein, sondern lediglich als „Beigesellung“ (*shituf*). Die Erklärung *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun* zitiert den litauischen Rabbiner Moses Rivkis (1591–1671), dem zufolge die Christen nicht nur die noachidischen Gebote als für sie verbindlich erachten, sondern darüber hinaus weitere Werte vertreten, die sie mit Israel teilen (Nr. 5).

Von jüdischer Seite her fehlt es auch in der neueren Zeit nicht an Versuchen, das Verhältnis von Judentum und Christentum näher zu bestimmen. So haben etwa nach Franz Rosenzweig (1886–1929) Israel und die Kirche komplementäre Aufgaben in der Welt wahrzunehmen. Nach Rosenzweig ist das Judentum eine nach innen ge-

---

<sup>43</sup> Vgl. Frederek Musall, Christentum ist Götzendienst (?). Einige Anmerkungen zu Moses Maimonides' Haltung zum Christentum in ihrem kulturgeschichtlichen Kontext, in: Ahrens u. a. (Hrsg.), *Hin zu einer Partnerschaft*, S. 90–106.

<sup>44</sup> Maimonides, *Mishneh Torah*, *Sefer Shoftim*, *Hilkhot Melachim u-Milchamothem* („Gesetze bezüglich der Könige und ihrer Kriege“; hrsg. von Shabtai Frankel) 11,4 (zit. nach Musall, S. 101). Unterschieden sind nach Maimonides Christentum und Islam hinsichtlich ihrer Anerkennung der hebräischen Bibel: Muslime verwerfen diese als Verfälschung der ursprünglichen Offenbarung und weisen infolgedessen ihren Wahrheitsanspruch zurück. Hingegen anerkennen Christen den Offenbarungsanspruch der Bibel. Deshalb lässt sich mit ihnen über die Verbindlichkeit der noachidischen Gebote disputieren, mit Muslimen hingegen nicht.

wandte Religion, das Christentum hingegen ist nach außen gewandt: als missionarische Religion ist es seine Aufgabe, alle Menschen mit dem einen Gott Israels bekannt zu machen. „Vor Gott sind so die beiden, Jude und Christ, Arbeiter am gleichen Werk. Er kann keinen entbehren.“<sup>45</sup>

Auch für Martin Buber sind Judentum und Christentum nicht zwei miteinander konkurrierende Religionen. Buber spricht von „Zwei Glaubensweisen“ (1950). Verstehen Juden ihren Glauben vorrangig als Vertrauensverhältnis, so Christen als Anerkennungsverhältnis.<sup>46</sup> „In der einen [Glaubensweise] ‚findet sich‘ der Mensch im Glaubensverhältnis, in de[r] andern ‚bekehrt er sich‘ zu ihm. Der Mensch, der sich darin findet, ist primär Glied einer Gemeinschaft, deren Bund mit dem Unbedingten ihn mit umgreift und determiniert; der Mensch, der sich zu ihm bekehrt, ist primär ein Einzelner, zu einem Einzelnen Gewordener, und die Gemeinschaft entsteht als Verband der bekehrten Einzelnen.“<sup>47</sup> Die jüdische Glaubensweise bezeichnet Buber mit dem hebräischen Terminus *emunah*; diese fließe „aus einem Urverhältnis zur Gottheit“ hervor. Die christliche Glaubensweise hingegen ist die *pistis*; unter ihr versteht Buber den „als-wahr-aner kennenden ‚Glauben““. Beide Glaubensweisen betrachtet Buber als komplementär zueinander.

### 3. Jesus Christus als Verkörperung der Tora

Was bedeutet das alles nun mit Blick auf die eingangs erinnerte Kontroverse um die universale Heilsbedeutung Jesu Christi und der Kirche?

---

<sup>45</sup> Franz Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, in: Gesammelte Schriften, Bd. 2, Den Haag – Dordrecht 1976, S. 462.

<sup>46</sup> „Es stehen einander zwei, und letztlich nur zwei, Glaubensweisen gegenüber. Wohl gibt es eine große Mannigfaltigkeit von Inhalten des Glaubens, aber ihn selbst kennen wir nur in zweierlei Grundform. Beide lassen sich von schlichten Tatsachen unseres Lebens aus anschaulich machen: die eine von der Tatsache aus, daß ich zu jemand[em] Vertrauen habe, ohne mein Vertrauen zu ihm zulänglich ‚begründen‘ zu können, die andere von der Tatsache aus, daß ich, ebenfalls ohne es zulänglich begründen zu können, einen Sachverhalt als wahr anerkenne“ (Martin Buber, Zwei Glaubensweisen, Zürich 1959, S. 9).

<sup>47</sup> Ebd., S. 11.

Entscheidend für ein Urteil über das Verhältnis zwischen Israel und Kirche ist die Frage nach der Bedeutung des nachbiblischen Judentums, wie sie sich aus Röm 9–11 ergibt. Die eingangs erwähnten vatikanischen Dokumente erlauben diesbezüglich keinerlei Zweifel: Für Christen ist das Judentum keine Größe bloß der Vergangenheit, sondern Partner im gemeinsamen Zeugnis für den Glauben an jenen einen und einzigen Gott, der „vor Zeiten vielfach und auf vielerlei Weise zu den Vätern geredet hatte durch die Propheten, am Ende dieser Tage zu uns geredet hat durch den Sohn“ (Hebr 1,1 f.).

Trotz der Rede von den „vielen Boten“ in Nr. 6 ist die Erklärung *Den Willens unseres Vaters im Himmel tun* nicht im Sinne einer pluralistischen Religionstheologie zu verstehen. Dem Christentum weist sie einen präzisen Ort in der Heilsgeschichte zu. Entsprechendes gilt für Christus: Jesus kann als jener Prophet oder Weisheitslehrer gelten, für dessen Leben und Lehre nichts anderes als der Glaube an den einen und einzigen Gott Israels maßgeblich war. Indem die Kirche Jesu Botschaft vom Gottesreich in alle Welt hinausträgt, erfüllt sie eine heilsgeschichtliche Aufgabe, die es ermöglicht, dass Juden und Christen bei der „Wiederherstellung der Welt“ (*tikkun olam*) zusammenwirken können. Eine Bekehrung der Christen zum Judentum bedarf es dazu nicht.

Das Bundesverhältnis zwischen Gott und Israel darf im christlichen Verständnis durchaus als „sakramental“ gelten. Eine sakramentale Wirklichkeit ist nach christlichem Verständnis wesentlich dadurch charakterisiert, dass einem partikulären Ereignis eine universal gültige Heilsbedeutung zukommt. So verstanden ist „Sakramentalität“ grundlegend für Gottes Handeln in der Welt. Sie kennzeichnet die Berufung Abrahams, die Befreiung Israels aus Ägypten, den Bundesschluss und die Gabe der Tora – und nicht zuletzt die Inkarnation des ewigen Wortes in Jesus von Nazareth. Weil sich die Kirche durch den Auferstandenen dazu gesandt weiß, „alle Völker zu Jüngern“ zu machen (vgl. Mt 28,19), versteht sie sich im Zweiten Vatikanum als „universales Heilssakrament“ (LG 48; vgl. LG 1). Als solches geht die Kirche nicht in den Völkern und Nationen auf, sondern bleibt von ihnen unterschieden, um gerade durch ihre Unterschiedenheit die Botschaft jenes bib-

lischen Gottes gegenwärtig zu halten, der mit den Menschen Größeres im Sinn hat als sie sich selbst auszudenken imstande sind.<sup>48</sup>

Diese Überlegungen lassen sich für die Frage nach der Heilsuniversalität Christi in Bezug auf die bleibende Erwählung Israels fruchtbar machen. Denn Christus steht – wie auch die Erklärung *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun* bekräftigt – in der lebendigen Tradition Israels. In ihm verkörpert sich alles das, was Gott mit seinem zum „Zeichen unter den Völkern“ (vgl. Jes 11,12) erwählten Volk im Sinne hat. Ist Israel in diesem Sinne das „Sakrament Gottes unter den Völkern“, dann wird man Christus als „Sakrament Israels“ charakterisieren können.

Aus der Perspektive eines zum Christentum konvertierten Juden, der sich auch als Christ zeitlebens als Jude verstanden hat, hat der ehemalige Pariser Erzbischof und Kardinal Jean-Marie Lustiger (1926–2007) eine Art impliziter Christologie für das Judentum vorgeschlagen. Christus, so Lustiger, „ist die Verwirklichung der Berufung Israels“.<sup>49</sup> Jesus ist der Mensch, in dem nicht nur das Geschick, sondern – mehr noch – die Bestimmung des Volkes Israel in einzigartiger Weise verwirklicht ist. Mit Röm 10,4 erblickt Lustiger in Christus nicht das Ende, sondern die „Zielbestimmung“ (*telos*) der Tora. Deshalb führt gerade die Treue zur Tora das Volk Israel zur Gemeinschaft mit Christus. Denn Christus hat die Tora nicht abgeschafft; wer sie lebt und erfüllt, steht in der Gemeinschaft mit ihm.<sup>50</sup> Auf der Linie Lustigers liegt auch der Vorschlag von Joseph

---

<sup>48</sup> Bereits 1949 hat der Franziskaner Thaddäus Soiron von der Kirche als „Sakrament der Menschheit“ gesprochen (*Der sakramentale Mensch*, Freiburg 1949, S. 4–11). Im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils haben Otto Semmelroth und Karl Rahner Jesus Christus als „Ursakrament“ verstanden wissen wollen, aus dem die Kirche als „Grundsakrament“ hervorgegangen ist: vgl. Otto Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt/M. 1953; Karl Rahner, *Kirche und Sakramente (Quaestiones disputatae 10)*, Freiburg/Breisgau <sup>2</sup>1960. Zum theologiegeschichtlichen Kontext vgl.: Matthäus Bernards, *Zur Lehre von der Kirche als Sakrament. Beobachtungen aus der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts*, in: *Münchner Theologische Zeitschrift* 20 (1969), S. 29–54.

<sup>49</sup> Jean-Marie Lustiger, *Die Verheißung vom Alten zum Neuen Bund*, Augsburg 2003, S. 78. Vgl. auch Ders., *Wagt den Glauben (Theologia romanica 14)*, Einsiedeln 1986, bes. S. 41 ff.: „Unsere jüdischen Wurzeln“. Vgl. dazu Karl-Heinz Menke, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2008, S. 458–470.

<sup>50</sup> Der Münsteraner Alttestamentler Erich Zenger (1939–2010) hat vorgeschla-

Ratzinger / Papst Benedikt XVI., wenn dieser im Gespräch mit dem jüdischen Gelehrten Jacob Neusner (1932–2016) Jesus als die „lebendige Tora Gottes“ betrachtet wissen will und als die „Tora in Person“.<sup>51</sup>

Man wird nicht erwarten dürfen, dass Christologien von der Art, wie sie Lustiger oder Ratzinger vorschlagen, von jüdischer Seite vollumfänglich akzeptiert werden. Dies nämlich hieße, den christlichen Glauben an die Menschwerdung des göttlichen Worts in Jesus von Nazareth zu akzeptieren. Dennoch können die christologischen Konzeptionen von Lustiger und Ratzinger zwischen Israel und Kirche vermitteln. Denn sie bieten eine Analogie an: Ist das ewige Wort Gottes nach christlichem Glauben in Jesus von Nazareth Fleisch geworden, so verkörpert es sich nach jüdischer Auffassung in der Schöpfungsordnung und in der Tora. Der Weisheit vergleichbar hatte die Tora von Ewigkeit her in Gott Bestand und diente ihm gleichsam als Blaupause bei der Erschaffung der Welt. Inkarniert sich das Wort Gottes nach christlichem Glauben in Jesus von Nazareth, so nach jüdischer Überzeugung in der Tora.<sup>52</sup> Und wie für Juden die Tora eine Weisung zum Leben ist, so gilt Entspre-

---

gen, von Israel weiterhin als dem „Volk Gottes“ zu sprechen, während die Kirche weder „Volk Gottes“ noch gar das „neue Volk Gottes“ ist, sondern „Leib Christi“: Erich Zenger, Israel und Kirche im einen Gottesbund? Auf der Suche nach einer für beide akzeptablen Verhältnisbestimmung, in: Kirche und Israel 6 (1991), S. 99–114, hier 107.

<sup>51</sup> Vgl. Benedikt XVI. / Ratzinger, Joseph, Jesus von Nazareth. Erster Teil, Freiburg/Breisgau 2013, S. 143. Dazu u. a. Michael Theobald, Die vier Evangelien und der eine Jesus von Nazareth. Erwägungen zum Jesus-Buch von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., in: Theologische Quartalschrift 187 (2007), S. 157–182; Jan-Heiner Tück, Jesus – das Wort Gottes in Person. Zum Disput zwischen Joseph Ratzinger und Jacob Neusner, in: Helmut Hoping / Michael Schulz (Hrsg.), Jesus und der Papst. Systematische Reflexionen zum Jesus-Buch des Papstes, Freiburg/Br. 2007, S. 48–59; Angela Standhartinger, Der Papst und der Rabbi. Anmerkungen zum christlich-jüdischen Dialog im Jesusbuch von Papst Benedikt XVI., in: Thomas Söding (Hrsg.), Das Jesus-Buch des Papstes. Die Antwort der Neutestamentler, Freiburg/Br. 2007, S. 147–156.

<sup>52</sup> Vgl. Hans Hermann Henrix / Edward Kessler, Gottes Gegenwart in Israel und die Inkarnation. Ein jüdisch-christlicher Dialog, in: Freiburger Rundbrief. Neue Folge 15 (2008), S. 6–25; Dirk Ansoerge, Transzendenz Gottes und Inkarnation. Positionen und Perspektiven christlicher Theologie im Gespräch mit jüdischem und islamischem Denken, in: Theologie und Philosophie 84 (2009) 394–421.

chendes nach christlicher Überzeugung für Jesus von Nazareth: Dieser hat in seinem Leben, Leiden und Sterben Gottes Liebe zu allen Menschen erfahrbare Wirklichkeit werden lassen.

Versteht man Israel als jene Gehorsamsgemeinschaft, in der die Tora in Zeit und Geschichte Gestalt gewinnt, dann bedarf es eines nur mehr kleinen Schrittes, um in Jesus von Nazareth, dem „Sohn Davids“, und in seiner Weise, die Tora auszulegen und zu leben, die „lebendige Tora“ zu erkennen, von der Joseph Ratzinger im Gespräch mit Jacob Neusner spricht. „Meint nicht, ich sei gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen. Nicht um aufzulösen, bin ich gekommen, sondern um zu erfüllen“ (Mt 5,17). Strittig bleibt die Frage, ob Jesus in bruchloser Kontinuität zur Tora handelt – so Neusner – oder ob er sich als deren souveräner Interpret versteht – so Ratzinger. Auf jeden Fall lassen die Antithesen der Bergpredigt erkennen, dass Jesu Anspruch auf authentische Interpretation der Tora gerade im Moment der Erfüllung auch ein Moment der Diskontinuität beinhaltet: „Ich aber sage euch ...“ (vgl. Mt 5,21–44).

Hans Hermann Henrix sieht im Verständnis Jesu als der „lebendigen Tora“ die Möglichkeit eröffnet, beide Gedanken miteinander zu vermitteln: den einen, dass Israel durch die Beobachtung der Tora unter dem Segen Gottes steht, und den anderen, das alles menschliche Heil durch Person und Wirken Jesu Christi vermittelt ist.<sup>53</sup> Wenn es ferner nach jüdischer Auffassung für Nicht-Juden nicht heilsnotwendig ist, zum Judentum zu konvertieren, um „Anteil am kommenden Leben“ zu erlangen, und wenn Jesus selbst inmitten dieser jüdischen Tradition steht, dann wird man – in nunmehr umgekehrter Perspektive – christlicherseits nicht bestreiten können, dass Juden zum Gottesheil gelangen können, auch ohne in Christus den Mensch gewordenen Gottessohn zu bekennen. Eben dieser Gedanke aber wäre dann christologisch begründet.

Besteht also tatsächlich, wie es das vatikanische Dokument von 2015 formuliert, in der Frage, wie die Gestalt Jesu zu beurteilen ist, „der Fundamentalunterschied zwischen Judentum und Christentum“ (Nr. 14)? Verbindet nicht eher die Gestalt Jesu – verstanden

---

<sup>53</sup> Vgl. Hans Hermann Henrix, *Menschwerdung Gottes konkret: Judewerdung*, in: Hanna Lehming u. a. (Hrsg.), *Wendung nach Jerusalem. Friedrich-Wilhelm Marquardts Theologie im Gespräch*, Gütersloh 1999, S. 256–269.

als die „Tora in Person“ – Israel und Kirche miteinander, als dass sie beide voneinander trennte?<sup>54</sup> Ausdrücklich betrachtet die Erklärung „Denn unwiderruflich ...“ die Trennung von Synagoge und Kirche nicht als eine Abspaltung, sondern als einen Bruch „im“ auserwählten Volk (Nr. 3). Jesus von Nazareth verkörpert die jüdische Tradition ohne jede Abstriche – zwar nicht in ihrer ganzen Breite (wie wäre dies einem einzelnen Menschen auch möglich?), wohl aber authentisch und entschieden in Treue zur Überlieferung. Wo er mit dem ganzen Gewicht seiner Person die Autorität ihrer Interpretation in Anspruch nimmt („Ich aber sage euch ...“), dort steht Jesus gerade nicht außerhalb dieser Tradition, sondern mitten in ihr.

Das christliche Bekenntnis zu Jesus von Nazareth ist deshalb immer auch das Bekenntnis zur Offenbarungsgeschichte Gottes mit seinem Volk Israel. Wer zu Christus Ja sagt, bejaht damit zugleich auch Gottes Geschichte mit Israel – und umgekehrt: wer seinen Glauben an Christus als Alternative zur Bundesgeschichte Gottes mit Israel versteht, beraubt nicht nur den christlichen Glauben seiner geschichtlichen Fundamente, sondern unterhöhlt auch seine Substanz als lebendiges Vertrauen auf Gottes unerschütterlichen Willen, das Heil aller Menschen zu wirken.

Von daher wäre zu fragen, ob der von Bischof Müller seinerzeit gegenüber der Erklärung des Gesprächskreises „Juden und Christen“ geltend gemachte Widerspruch nicht eine theologische Überzeichnung ist, die als solche der Intention des Gesprächskreises nicht gerecht wird. Beinhaltet das christliche Bekenntnis zur Heilsuniversalität Jesu und der Kirche nämlich immer auch das Bekenntnis zum fortdauernden Gottesbund mit Israel, dann ist damit auch der Respekt vor einer jüdischen Haltung geboten, die in Jesus von Nazareth nicht den von Gott verheißenen Messias zu erblicken ver-

---

<sup>54</sup> Gleiches gilt im Übrigen auch für Paulus. Die früher bisweilen geäußerte Auffassung, dass Jesus von Nazareth Juden und Christen verbindet und dass die Trennung zwischen Israel und Kirche erst durch Paulus veranlasst wurde, darf im Licht der „new perspectives on Paul“ heute als überwunden gelten. Vgl. Daniel Boyarin, *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity* (Contraversions. Critical Studies in Jewish Literature, Culture, and Society 1), Berkeley 1994; Nicholas Thomas Wright, *Worum es Paulus wirklich ging [What St Paul Really Said. Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?]*, Gießen 2010.

mag. Und wenn schon Jesus selbst keineswegs alle Menschen, denen er je begegnet ist, in seine Nachfolge gerufen hat, dann gilt dies umso mehr für die Haltung der Kirche zu Israel: Das jüdische Nein zum Christusbekenntnis der Kirche ist als eine innerhalb der einen Bundesgeschichte nicht nur mögliche, sondern auch legitime Haltung zu Jesus von Nazareth anzuerkennen, wenn es von der Überzeugung getragen ist, nur so der Weisung Gottes treu bleiben zu können.

Diese Forderung ergibt sich nicht zuletzt aus der christlichen Überzeugung, dass im Zentrum der Reich-Gottes-Botschaft Jesu die Freiheit des Glaubens steht. Paulus hat dies in aller wünschenswerten Klarheit betont (vgl. Gal 5,1; Röm 8,21). Überdies sollte gerade Christen der Gedanke einer „Einheit in Unterschiedenheit“ wohlvertraut sein, beziehen sie sich doch mit ihrem Glauben an den dreifaltigen Gott auf eine Gemeinschaft, deren innere Lebendigkeit aus der bleibenden Unterschiedenheit dreier Personen resultiert.

Obwohl aus christlicher Perspektive das Judentum nicht als „andere Religion“ gelten kann, und obwohl es – wiederum aus christlicher Perspektive – nur einen einzigen Heilsweg gibt, bleiben zwischen Israel und Kirche unaufhebbare Differenzen – trotz ihres gemeinsamen Bezuges auf die Schriften der hebräischen Bibel. Womöglich sollte man deshalb von einem einzigen Heilsweg in zwei Ausprägungen oder in zwei Gestalten sprechen. Und vielleicht ist der vorläufig so rätselhafte doppelte Ausgang der biblischen Geschichte in Judentum und Christentum als Anstoß zu heilsamer Unruhe zu verstehen, die Wahrheit nicht als einen auf immer unveränderlichen und unveräußerlichen Besitz zu erachten. Sowohl das Judentum, als Interpretationsgemeinschaft der Tora, als auch das Christentum kennen einen Fortschritt im Verständnis des überlieferten Glaubens (vgl. DV 8). Diesen Fortschritt gilt es einander mitzuteilen, um die jeweils eigenen Traditionen tiefer erfassen zu können.

Christen hat der nachkonziliare Dialog zwischen Israel und Kirche wesentlich darin bestärkt, Jesu Herkunft aus dem Judentum zu würdigen und diese Herkunft auch christologisch zur Geltung zu bringen. Der Prozess verlief nicht ohne Mühen und Widerstand; denn er provoziert theologische Ambivalenzen, die eine traditionelle Christologie und Soteriologie gerade auszuräumen bemüht war.

Erst allmählich ratifizierten katholische und evangelische Theologen, was Karl Barth im 4. Band seiner *Kirchlichen Dogmatik* bereits 1953 festgestellt hatte: Gottes Sohn wurde „nicht ‚Fleisch‘, Mensch [...] in irgendeiner Allgemeinheit, sondern jüdisches Fleisch. Die ganze kirchliche Inkarnations- und Versöhnungslehre wurde abstrakt, billig, bedeutungslos in dem Maß, als man das für eine beiläufige und zufällige Bestimmung zu halten begann.“<sup>55</sup>

Im Verständnis Jesu als Jude bleibt dies nicht folgenlos für die Kirche selbst. Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission von 2001 *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* schlussfolgert für die Beziehungen zwischen Kirche und Israel: „Als Volk des neuen Bundes ist sich die Kirche bewusst, nur aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu Jesus Christus, dem Messias Israels, und dank ihrer Bande mit den Aposteln, die alle Israeliten waren, zu existieren. Fern davon, sich an die Stelle Israels zu setzen, bleibt sie mit ihm solidarisch“ (Nr. 65).

Die Spannung zwischen unaufgebarbarer Israelverwiesenheit und normativem Christusbezug ist in der Kirche nicht aufzuheben. Der Salzburger Theologe Gregor Maria Hoff, seit 2014 Nachfolger von Hans Hermann Henrix als Konsultor der Päpstlichen Kommission für die Beziehungen zum Judentum, spricht deshalb von einer „Bipolarität“, aus der die Kirche lebt.<sup>56</sup> Dabei betont Hoff, dass der Versuch, die christliche Identität aus dieser doppelten Polarität zu gewinnen, nicht bloß der Rücksichtnahme auf das Judentum geschuldet sei. Vielmehr verfehlte das Christentum sich selbst, wollte es von diesem Bezug absehen oder ihn gar verdrängen. Konkret bedeutet dies, dass Äußerungen des Judentums zum Verhältnis von Juden und Christen von höchster Bedeutung für das Selbstverständnis der Kirche sind.

Doch auch das Judentum kann vom Dialog mit dem Christentum profitieren. Das Dokument „*Denn unwiderruflich ...*“ sieht die Gefahr, dass „die Kirche ohne Israel in der Gefahr stünde, ihre heilsgeschichtliche Verortung zu verlieren. Umgekehrt könnten Ju-

---

<sup>55</sup> Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*. Bd. IV/1, Zollikon – Zürich 1953, S. 181 f. Zur Verwurzelung Jesu im Judentum vgl. auch Daniel Boyarin, *Die jüdischen Evangelien. Die Geschichte des jüdischen Christus*, Würzburg 2015.

<sup>56</sup> Vgl. Gregor Maria Hoff, *Warum ist mir der jüdisch-christliche Dialog wichtig?*, in: *Kirche und Israel* 31 (2016), S. 166–171.

den im Blick auf den Abrahamsbund zur Einsicht kommen, dass Israel ohne die Kirche in der Gefahr stehen würde, zu partikularistisch zu verbleiben und die Universalität seiner Gotteserfahrung nicht genügend wahrzunehmen. In diesem grundlegenden Sinn bleiben Israel und Kirche bundesgemäß miteinander verbunden und aufeinander angewiesen“ (Nr. 33).<sup>57</sup>

Schon vor längerer Zeit hat der Neutestamentler Franz Mußner (1916–2016) vorgeschlagen, in Unterscheidung von der innerchristlichen Ökumene und ihrem Ziel einer *Koinonia* – d.h. einer Gemeinschaft weiterhin getrennt bleibender Kirchen – mit Blick auf die Beziehungen zwischen Judentum und Christentum von einer *Synkoinonia* zu sprechen, d.h. einer „Mitgemeinschaft“.<sup>58</sup> Dieser Begriff bringt sowohl jene Nähe zum Ausdruck, in der Israel und die Kirche zueinander stehen, wie auch das bleibende Gegenüber, die Andersheit und die Fremdheit. „Mitgemeinschaft“, so Hans Hermann Henrix erläuternd, „besagt eine Nähe der Differenzen, der getrennt Bleibenden. Aber es wäre eine von Respekt, Wohlwollen, ja Liebe getragene Nähe.“<sup>59</sup>

Diese Nähe verlangt nach einem entschiedenen Ausdruck im gemeinsamen Bemühen um die „Wiederherstellung der Welt“. Sie verlangt nach dem gemeinsamen Zeugnis für den einen Gott angesichts von Säkularismus und Relativismus. Sie fordert aber auch den gemeinsamen Widerstand gegen jeden religiösen Fanatismus und Fundamentalismus. Diesem Ziel sind zweifellos sowohl der Gesprächskreis „Christen und Juden“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken als auch Kardinal Gerhard Ludwig Müller verpflichtet – gemeinsam mit ihren jüdischen Schwestern und Brüdern – und gemeinsam mit allen Menschen guten Willens.

---

<sup>57</sup> Vgl. fast wörtlich auch Walter Kasper, Juden und Christen – das eine Volk Gottes, in: IKZ Communio 39 (2010), S. 418–427: „Israel ohne die Kirche [...] in der Gefahr, partikularistisch und eigenbrötlerisch zu werden; die Kirche ohne Israel dagegen ist [...] in der Gefahr, das historische Fundament zu verlieren, geschichtslos und gnostisch zu werden. Israel und die Kirchen brauchen einander und sind deshalb aufeinander angewiesen.“

<sup>58</sup> Vgl. Franz Mußner, Was haben die Juden mit der christlichen Ökumene zu tun?, in: Una Sancta 50 (1995), S. 331–339, bes. S. 333f.

<sup>59</sup> Kirche ohne Judentum?, in: Petschnigg / Fischer (Hrsg.), Der „jüdisch-christliche“ Dialog verändert die Theologie, S. 223.