

„Im Bewusstsein des Erbes ...“

Christen und Juden 40 Jahre nach „Nostra aetate“

von René Buchholz

1. Das Problem: Von der Differenz zum Antijudaismus

„Die Beziehung des Christentums zum jüdischen Erbe“, konstatierte *David Flusser*, „ist immer ambivalent: Einerseits will man das wahre Israel sein und andererseits sich mit dem Judentum und vor allem mit den Juden nicht identifizieren.“¹ Auch wenn man an der Unausweichlichkeit dieser Ambivalenz zweifelt, so trifft für die geschichtlichen Konkretionen des christlich-jüdischen Verhältnisses bis in das 20. Jahrhundert hinein *Flussers* Diagnose weitgehend zu. Was als innerjüdische Kontroverse begann, entwickelte sich zu einem komplizierten, konfliktreichen Verhältnis zweier eng verwandter, rivalisierender Religionen, das zwischen Anziehung und heftiger Abstoßung schwankte. Die eigene fragile Identität wurde nicht selten mit Blick auf die Nachbarreligion gewonnen, von der man sich sorgfältig absetzte.² Anlass zu vielen Kontroversen boten nicht nur Trinitätslehre und Christologie, die erst seit dem vierten und fünften Jahrhundert in ihrer definierten Gestalt vorliegen, sondern gerade auch die heute wieder mit Recht herausgearbeiteten *gemeinsamen* Grundlagen³. Ein Streitpunkt war die richtige und legitime Auslegung der Heiligen Schrift – für die frühen Christen natürlich die heb-

räische Bibel oder ihre griechische Übersetzung (das später so genannte Alte Testament, das die Kirche bald schon gegen gnostische und markionitische Abwertungen verteidigen musste⁴). Konnte sich das Christentum mit seinem gekreuzigten Messias überhaupt vor der Schrift als der normativen Basis ausweisen? Indem die christliche Mission die Grenzen des Judentums, von dem nur ein kleiner Teil die Messianität Jesu anerkannte, überschritt, ergab sich zudem aus der wachsenden Zahl von Heidenchristen, welche wohl zu keinem geringen Teil dem „Sympathisanten-

1 *David Flusser*, *Bemerkungen eines Juden zur christlichen Theologie*, München 1984, 95.

2 Vgl. hierzu *Michael Hilton*, *Wie es sich christelt, so jüdet es sich. 2000 Jahre christlicher Einfluss auf das jüdische Leben*, übersetzt von *Annette Böckler*, Berlin 2000.

3 Vgl. zum Folgenden auch *Clemens Thoma*, *Theologische Beziehungen zwischen Christentum und Judentum*, Darmstadt 21989; *ders.*, *Das Messiasprojekt. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung*, Augsburg 1994; *Jacob J. Petuchowski / Clemens Thoma*, *Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung*, Freiburg u. a. 1989; *Johann Maier*, *Jüdische Auseinandersetzungen mit dem Christentum in der Antike*, Darmstadt 1982.

4 Vgl. *Franz Dünzl*, *Die Entscheidung der frühen Kirche für die Heiligen Schriften des jüdischen Volkes*, in: *Christoph Dohmen* (Hg.), *In Gottes Volk eingebunden. Jüdisch-christliche Blickpunkte zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“*, Stuttgart 2003, 21-31.

kreis“ jüdischer Diasporagemeinden abgeworben wurden, die heftig diskutierte Frage nach Bedeutung und Verbindlichkeit der Thora für diese Gruppe.

Bis zur schmerzhaften Trennung von Kirche und Synagoge handelte es sich überwiegend um einen innerjüdischen Disput, und manche uns heute befremdende Polemik im NT – gerade bei Texten mit judenchristlicher Verfasserschaft wie Matthäus oder Johannes – spiegelt dies wider. Man denke etwa an die Streitgespräche zwischen Jesus und Angehörigen der Pharisäer, von denen die Evangelien oft ein negatives Bild zeichnen, das erst in jüngster Zeit die Exegese korrigierte. Als historisch fragwürdig erwies sich auch die starke Tendenz der Passionserzählungen, die Verantwortung für den Tod Jesu von der römischen Instanz auf die jüdische Obrigkeit oder pauschal auf „die“ Juden zu übertragen.⁵ Zur Legitimation des christlichen Antijudaismus in Mittelalter und Neuzeit spielten gerade diese Textstellen eine große und besonders üble Rolle.⁶ Das Bild vom Juden als „Gottesmörder“ prägte sich Generationen von Christen ein; es wurde in den zahlreichen Passionsspielen und besonders in der erst im 20. Jahrhundert reformierten Karfreitagsliturgie verfestigt. Eng damit verbunden war eine antijüdisch pointierte Opfertheologie. Die vom Mittelalter bis in das aufgeklärte 19. Jahrhundert erhobenen Ritualmordbeschuldigungen – noch 1819 in Dormagen und 1891 in Xanten⁷ – ließen sich als Projektion eines übersteigerten, unerhellten christlichen Opferbegriffs auf den nicht mit dem Kollektiv identischen Anderen deuten. Die Absurdität der Be-

schuldigungen bestätigt Adornos berühmtes Bonmot, der Antisemitismus sei das „Gerücht über die Juden“⁸.

Kehren wir noch einmal zur Alten Kirche zurück: Indem eine Auswahl zentraler Texte des frühen Christentums schließlich den Kanon weiterer heiliger Schriften, nämlich das Neue Testament, bildet, werden zugleich die Konflikte, welche diese Texte festhalten und verarbeiten, gleichsam „eingefroren“. Im Modell der Verbalinspiration, das von der historischen Entstehungssituation der Schriften abstrahiert, erhalten Polemiken im Dienste einer problematischen Identitätssicherung frühchristlicher Gemeinden – etwa die Bezeichnung „der“ Juden als „Teufelssöhne“ in Joh 8,44 oder die Infragestellung des Bundes Gottes mit Israel (Hebr 8,13) – die Dignität eines göttlichen Urteils. Es gehört zu den Aufgaben heutiger kritischer Exegese, auf der Basis eines veränderten Offenbarungsbegriffs die Texte wieder historisch zu situieren, sie zu „verflüssigen“.

5 Vgl. hierzu *Chaim Cohn*, Der Prozeß und der Tod Jesu aus jüdischer Sicht (1977), übersetzt von *Christian Wiese* und *Hannah Liron*, Frankfurt/M. 1997.

6 Vgl. hierzu *Gerhard Dautzenberg*, Artikel *Antijudaismus/Antisemitismus I*, in: ³LThK 1, Sp. 748-750.

7 Vgl. *Ismar Elbogen / Eleonore Sterling*, Geschichte der Juden in Deutschland (Berlin 1935), Hamburg 1993, 268; *Olaf Blaschke*, Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich, Göttingen 1997, 74; *Kirsten Serup-Bilfeldt*, Zwischen Dom und Davidstern. Jüdisches Leben in Köln von den Anfängen bis heute, Köln 2001, 81-87.

8 *Theodor W. Adorno*, *Minima Moralia = ders.*, Gesammelte Schriften, hg. v. *Rolf Tiedemann* u. a., Bd. 4, Frankfurt/M. 1980.

Eine triumphalistische Theologie interpretierte den historischen Erfolg des Christentums im Römischen Reich heilsgeschichtlich und verband damit eine Abwertung des Judentums. Beliebte war auch bei vielen Kirchenvätern – wie etwa bei *Tertullian* – eine antijüdische Interpretation der Jakob-Esau-Geschichte (Gen 25,19-34), wobei die Kirche für sich die Position Jakobs beanspruchte – eine Deutung übrigens, die mit umgekehrtem Vorzeichen jüdischerseits erwidert wurde. An die Stelle der Erwählung Israels trat nach Ansicht vieler christlicher Interpreten im Neuen Bund diejenige der Kirche: „Das wahre, geistige [!] Israel nämlich“, versicherte schon im 2. Jahrhundert der Martyrer *Justin*, „... das sind wir.“⁹ Entsprechend war das „fleischliche, verstockte“ Judentum heilsgeschichtlich überholt, ja von Gott verworfen und durfte in einem christlich geprägten Staat keineswegs gleiche Rechte und gleichen Status beanspruchen, eine Sicht, die – trotz der paulinischen Warnung vor einem heidenchristlichen Hochmut in Röm 11,13-33 – bis in das Zeitalter der Emanzipation hinein vorherrschend war und nicht zuletzt eine antimodern ausgerichtete, mit autoritären Tendenzen verbundene christliche Judenfeindschaft stark prägte.

Die These von der Antiquiertheit des Judentums lebte auch noch fort im religionsgeschichtlichen Evolutionismus liberaler Theologen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. *Heinrich Graetz* sprach treffend von der „Manier, das Judentum ins Grab zu legen“ und „der jüdischen Geschichte den Totenschein auszustellen“.¹⁰ Entsprechend gingen die Bemühungen vieler

christlicher Theologen dahin, die absolute Originalität der Person Jesu herauszustellen und sie möglichst scharf dem zeitgenössischen Judentum zu kontrastieren. Als geradezu skandalös wurden die Ergebnisse jüdischer Forscher – wie etwa *Abraham Geigers* – gewertet, die Jesus und seine Botschaft konsequent in den Zusammenhang des Frühjudentums stellten.¹¹ Die jüdische Herkunft Jesu wurde erst von der christlichen Theologie des 20. Jahrhunderts zögernd und nicht ohne Rückschläge in ihrem ganzen historischen und theologischen Gewicht anerkannt.

Aber nicht nur von der jüdischen Herkunft Jesu, auch von der konstitutiven Bedeutung der Thora hatte eine weitgehend aus Heidenchristen bestehende Kirche nur ein ungenaues Verständnis, obwohl man sie auf der anderen Seite als Heilige Schrift für sich beanspruchte. Zum festen Bestand der christlichen antijüdischen Polemik gehört

⁹ *Justin*, *Dialogus cum Tryphone iudaeo*, XI,5. Diese Ansicht hielt sich hartnäckig; noch 1960 spricht *Walther Eichrodt* in seiner *Theologie des Alten Testaments* (Teil 2/3, Göttingen 1974, XIII) davon, dass sich „das neutestamentliche Bundesvolk als der legitime Erbe des alttestamentlichen erweist“. Zu diesem Motiv vgl. auch *Thoma*, *Theologische Beziehungen*, 71-75 und *Frank Crüsemann*, *Maßstab: Tora. Israels Weisung für christliche Ethik*, Gütersloh 2003, 14f.; zum Begriff des „Neuen Bundes“ vgl. *Norbert Lohfink*, *Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum jüdisch-christlichen Gespräch*, Freiburg u. a. 1989.

¹⁰ *Heinrich Graetz*, *Die Konstruktion der jüdischen Geschichte* (1846), hg. v. *Nils Römer*, Düsseldorf 2000, 42.

¹¹ Vgl. hierzu *Susannah Heschel*, *Der jüdische Jesus und das Christentum. Abraham Geigers Herausforderung an die christliche Theologie*, übers. v. *Christian Wiese*, Berlin 2001, bes. 301ff.

die Abqualifizierung des Judentums als eine dem Fleischlichen und Diesseitigen verhaftete „Gesetzesreligion“: Durch eine strikte Observanz der *Halacha* werde versucht, Gott gegenüber einen Heilsanspruch zu erwerben und so seine Gerechtigkeit in dieser Welt selbst zu wirken, während das Christentum die Erfüllung seiner aufs Jenseits gerichteten Hoffnung nur von Gott erwarte;¹² ein Vorurteil, das sich bis in das 20. Jahrhundert hinein, oft wissenschaftlich drapiert, hartnäckig in der Theologie beider christlicher Konfessionen erhielt, wie etwa noch *Bultmanns* religionsgeschichtliche Situierung des Urchristentums deutlich zeigt.¹³ Dementsprechend erscheint die Verkündigung Jesu als „ein großer Protest gegen die jüdische Gesetzlichkeit“¹⁴. Die theologische Konstruktion eines imaginären Judentums trug zuweilen skurrile Früchte: So warnte *Ernst Käsemann* seine Leser und Studenten vor dem „verborgenen Juden in uns allen“, der „aus der Gottesgeschichte mit sich Recht und Forderungen Gott gegenüber geltend macht“¹⁵. Dieser Satz gibt mehr Aufschluss über die prekäre Verfassung eines von Selbstzweifeln geplagten, mit sich ringenden Christentums als über frühere oder gegenwärtige Formen des Judentums.

Gleichwohl übernahm man aus der Thora selektiv Regeln für das christliche Leben: den Dekalog, das Liebesgebot als Summe der Thora, das natürlich nur von Christen adäquat umgesetzt werden konnte, und bis in die frühe Neuzeit hinein auch das Zinsverbot, das freilich im Mittelalter auf der Basis einer sich entwickelnden Geldwirtschaft mit ihren sozialen Härten Anlass zu

zahlreichen antijüdischen Dekreten und Übergriffen wurde. In einer Gesellschaft, in der Juden von fast allen Gewerben – außer dem Geldverleih – ausgeschlossen waren, wurden sie christlicherseits mit der zugleich bewunderten und verhassten Zirkulationssphäre identifiziert, ein Motiv, das noch in *Luthers* den 9. November 1938 antizipierenden Pogrom-Aufruf von 1543 und säkularisiert im modernen Antisemitismus einen zentralen Platz einnimmt.¹⁶ Die Schuld für die Unfähigkeit, ökonomische und gesellschaftliche Prozesse frei zu gestalten, wird ausgerechnet jenen zugewiesen, die bislang eher Opfer als Täter der Geschichte waren.

Es gibt aber nicht nur die polemische Abgrenzung vom Anderen, sondern auch

12 Vgl. hierzu *Norbert Lohfink*, Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension, Freiburg u. a. 1987, 48-70; *Josef Wohlmuth*, Die Tora spricht die Sprache der Menschen. Theologische Aufsätze und Meditationen zur Beziehung von Judentum und Christentum, Paderborn u. a. 2002, 100-105.

13 Vgl. *Rudolf Bultmann*, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, Zürich (1949) ⁵1986, 60-75 (Die jüdische Gesetzlichkeit).

14 Ebd., 76.

15 *Ernst Käsemann*, Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. II, Göttingen 1970, 196.

16 Zu *Luther* und zur antisemitischen Luther-Rezeption vgl. *Heinz Kremers* (Hg.), Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte – Wirkungsgeschichte – Herausforderung, Neukirchen-Vluyn ²1987; ferner *Jacques Le Goff*, Wucherzins und Höllenqualen. Ökonomie und Religion im Mittelalter, übers. v. *Matthias Rüb*, Stuttgart 1988, bes. 15-48; *Doron Rabinovici*, Credo und Credit. Oder: Einige Überlegungen zum Antisemitismus, in: *ders.*, Credo und Credit. Einmischungen, Frankfurt/M. 2001, 67-80; zum sozialgeschichtlichen Kontext konziliarer Judendekrete vgl. *Wohlmuth*, Tora, 221-237.

dessen Faszination. Der Bruch von Kirche und Synagoge wurde nicht zu allen Zeiten gleich stark empfunden, schließlich bestanden über konkurrierende religiöse Geltungsansprüche und Vorurteile hinweg im Alltag zahlreiche Kontakte – und, wie es scheint, nicht *nur* im Alltag: Wie der Kirchenvater und Bischof *Johannes Chrysostomus* in einer 386 gehaltenen Predigt überliefert, müssen für viele Christen der synagogale Gottesdienst und die jüdischen Feste attraktiv gewesen sein. *Chrysostomus*, dem dies ein Ärgernis ist, verleiht seinen Ermahnungen mit heftigen Ausfällen gegen das Judentum – bis hin zu dessen Dämonisierung – Nachdruck (PG 48,813ff.). Antijüdische Affekte waren hier, wie *Clemens Thoma* feststellte, Ausdruck einer „Furcht vor der angeblich das Christentum zersetzenden Attraktivität des Judentums“. ¹⁷ Hinter der christlichen Arroganz gegenüber dem Judentum und der innerchristlichen Bekämpfung angeblich „judaisierender“ Tendenzen verbergen sich oft unterdrückter Zweifel und das Gefühl der Unterlegenheit gegenüber der älteren, bis heute vitalen und schöpferischen Religion. So blieb die Haltung des Christentums zum Judentum stets ambivalent: Einerseits hat das Christentum sich seit seinen Anfängen zu weit vom Judentum entfernt, um weiterhin nur als eine vielleicht etwas exzentrische innerjüdische Bewegung zu gelten, andererseits ist es ihm aber religionsgeschichtlich, theologisch und oft auch geographisch zu nah geblieben, um es als ein Phänomen jenseits der eigenen Vorstellungswelt gelassen zu ignorieren.

2. Nachkonziliare Entwicklungen

Zu den über den engeren katholischen Bereich hinaus hohe Aufmerksamkeit erreichenden kirchlichen Ereignissen des vorigen Jahrhunderts gehört ohne Zweifel das II. Vatikanische Konzil, und erst von hier aus kann von einer gravierenden Veränderung des Verhältnisses der katholischen Kirche zum Judentum und einer selbstkritischen Aufarbeitung der eigenen Vergangenheit gesprochen werden. ¹⁸ Entscheidende Impulse gingen von der am 28. Oktober 1965 promulgierten Erklärung „*Nostra aetate*“ aus. Von höchster lehramtlicher Seite (Kollegium der Bischöfe und Papst) wurden in der Nummer 4 wichtige Korrekturen an der bisherigen theologischen Wertung des Judentums angebracht:

Erstens betont das Konzil eine allen Differenzen vorausgehende geistliche Verbundenheit mit dem Judentum von Abraham

¹⁷ *Thoma*, Theologische Beziehungen, 43; vgl. auch *ders.*, Messiasprojekt, 206-208; *Rainer Kampling*, Artikel *Antijudaismus II*, in: ³LThK I, Sp. 750-752, hier: Sp. 751; zu antijüdischen Tendenzen in der Väter-Literatur vgl. *Rosemary Ruether*, Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus, übers. v. *Ulrike Berger*, München 1978, 113ff.

¹⁸ Vgl. *Wilhelm Breuning*, Mit dem Stamm Abrahams geistlich verbunden, in: *Marcel Markus / Ekkehard W. Siegemann / Erich Zenger* (Hg.), Israel und Kirche heute. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch (Fs. *E. L. Ehrlich*), Freiburg u. a. 1991, 22-34; *Lydia Koelle*, „... die Wurzel trägt dich.“ Systematische Theologie in Israels Gegenwart, in: *Klaus Müller* (Hg.), Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und Herausforderungen, Regensburg 1998, 369-387; zum Text und zu seiner Genese aus jüdischer Sicht vgl. *Gerhard Riegner*, Niemals verzweifeln. Sechzig Jahre für das jüdische Volk und die Menschenrechte, übers. v. *Michael v. Kállisch-Horn*, Gerlingen 2001, 321-393.

her, durch die Schriften des so genannten Alten Testaments und nicht zuletzt durch die Zugehörigkeit Jesu und der ersten Jünger zum jüdischen Volk. Auf diesen zentralen Punkt kam Papst *Johannes Paul II.* in seiner Ansprache beim Besuch der Großen Synagoge Roms am 13. April 1986 eigens zurück: „Die jüdische Religion“, unterstrich er, „ist für uns nicht etwas ‚Äußerliches‘, sondern gehört in gewisser Weise zum ‚Inneren‘ unserer Religion. Zu ihr haben wir somit Beziehungen wie zu keiner anderen Religion. Ihr seid unsere bevorzugten Brüder und, so könnte man gewissermaßen sagen, unsere älteren Brüder.“¹⁹

Zweitens verurteilt das Konzil jeglichen Antisemitismus, wie auch immer er sich zu legitimieren versucht;

drittens distanziert es sich von jener Tradition, welche pauschal damalige oder gar heutige Juden für den Tod Jesu verantwortlich macht, und

viertens betont es gegenüber der *Substitutionstheorie*, welche die Kirche als das wahre Israel betrachtet und das Judentum für von Gott verworfen erklärt, die bleibende Erwählung Israels; ein Punkt, der auch von der Dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* (Nr. 16) unter Berufung auf Röm 11,28f. herausgestellt und dessen fundamentale Bedeutung von *Johannes Paul II.* u. a. bei seinem Synagogen-Besuch in Rom nochmals bestätigt wurde.²⁰

Damit diese Erklärung nicht wirkungslos verhalle, werden Prediger und Katecheten ermahnt, sich vor jedweder Diskriminierung des Judentums, die nunmehr als Verfälschung des Glaubens gewertet wird, zu

hüten. Der Artikel 5 geht über das christlich-jüdische Verhältnis hinaus und verwirft „jede Diskriminierung eines Menschen oder jeden Gewaltakt gegen ihn um seiner Rasse oder Farbe, seines Standes oder seiner Religion willen“; „jeder Theorie oder Praxis“ wird „das Fundament entzogen (*Fundamentum ergo tollitur*), die zwischen Mensch und Mensch, zwischen Volk und Volk bezüglich der Menschenwürde und der daraus fließenden Rechte einen Unterschied macht“ (DH 4199).

Mag all dies für heutige Theolog(inn)en mehr oder weniger selbstverständlich sein, für die damaligen Zeitgenossen bedeutete es eine sehr weit gehende Neuerung. Man wird diesen zunächst zögerlichen und gegen zähe Widerstände erkämpften Abschied von einer antijüdischen Theologie nur im Zusammenhang einer Neupositionierung der katholischen Kirche in der Moderne verstehen können. Die Reserven auch des Vatikans gegenüber der „bürgerlichen Verbesserung“, d. h. der Emanzipation der Juden im Laufe des 19. Jahrhunderts, die Pflege oder gar Revitalisierung alter Vorurteile und die bedenkliche Toleranz gegenüber antisemitischen Tendenzen katholisch orientierter Parteien wie etwa in

19 Vgl. *Rolf Rendtorff / Hans Hermann Henrix* (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945-1985*, Paderborn – München 1988, 109. *Johannes Paul II.* war wie keiner seiner Vorgänger um eine Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses bemüht, was auf jüdischer Seite, wie viele Nachrufe zeigen, auch honoriert wurde.

20 Vgl. ebd.

Österreich²¹ waren Teil einer Abwehr der philosophischen, politischen und ökonomischen Entwicklungen seit 1789. Dieser „antimoderne Habitus“ verlor erst im Umfeld des II. Vaticanums seine die kirchliche Lehre und Diplomatie prägende Kraft. Mit Recht betont *Thomas Freyer* „die Bedeutung und Tragweite dieses ‚Impulses‘ für Kirche und Theologie“.²²

Nur indirekt lassen die Formulierungen des Konzilstextes einen weiteren Grund erkennen, überkommene Positionen einer Revision zu unterziehen: der Schock der Shoah. Leider beschränkt sich die Stellungnahme zu den früheren Verfolgungen von Juden durch Christen stark auf das Versagen Einzelner (vgl. DH 4198). Ausgeblendet wird die unheilvolle Wirkung einer langen antijüdischen Tradition in der Theologie, welche die Massen darin bestärkte, eigene Ängste, Aggressionen, unterdrückte Wünsche und Zweifel auf den von Anfang an feststehenden Gegner zu projizieren. Der Frage, welche Rolle die katholische Kirche von lehramtlichen Äußerungen bis hin zu offiziellen Publikationen bei der Entstehung und Entwicklung des modernen Antisemitismus spielte, geht der Text leider ebenso wenig nach. Nicht länger lässt sich jedoch eine christliche Mitverantwortung für den „Antisemitismus als kulturellen Code“²³ bestreiten. Der Versuch, einen rein religiös fundierten Antijudaismus von einem lehramtlich verurteilten, politischen oder an der pseudowissenschaftlichen Rassenlehre ausgerichteten Antisemitismus zu unterscheiden, überzeugt nicht. Auf der Basis einer antimoderne, emanzipationsfeindlichen Haltung

waren die Grenzen zwischen religiösem und politischem Antisemitismus, wie eine Auswertung diverser katholischer Publikationen zeigte, schon im 19. Jahrhundert fließend.²⁴ Mehr als 30 Jahre nach dem Konzil hält ein wichtiges lehramtliches Dokument – *We Remember. A Reflection on the Shoah* aus dem Jahr 1998²⁵ – noch an dieser Distinktion fest.²⁶ So fanden sich manche hohen Erwartungen an den Text enttäuscht, auch wenn für das Mittelalter und die frühe Neuzeit die kirchlich legitimierte gesellschaftliche Ausgrenzung von Juden, ihre Diskriminierung, Vertreibung

21 Vgl. hierzu *David I. Kertzer*, *The Popes Against the Jews. The Vatican's Role in the Rise of Modern Anti-Semitism*, New York (2001) ²2002 (deutsche Übersetzung Berlin – München 2001), 186-204; siehe auch die Studie von *Thomas Brechenmacher*, *Der Vatikan und die Juden. Geschichte einer unheiligen Beziehung*, München 2005.

22 *Thomas Freyer*, *Das jüdische Gegenüber – eine Herausforderung für die christliche Theologie? Dogmatisch-theologische Perspektiven*, in: *Walter Groß* (Hg.), *Das Judentum – Eine Herausforderung christlicher Identität*, Mainz 2001, 102-122, hier: 107f.; vgl. auch im genannten Band den Beitrag von *Bernd-Jochen Hilberath* (174-183, bes. 177-182) sowie *Riegner*, *Niemals verzweifeln*, 383-388. *Riegner* schildert vorher ausführlich die Hoffnungen und Rückschläge im Vorfeld der Erklärung *Nostra aetate*.

23 Vgl. *Shulamit Volkov*, *Antisemitismus als kultureller Code*, München ²2000, 13-36.

24 Vgl. *Blaschke*, *Katholizismus und Antisemitismus*, 70-106; *Kertzer*, *Popes*, 133-151 sowie den Beitrag von *Joachim Köhler*, in: *Walter Groß* (Hg.), *Judentum*, 149-173.

25 Vgl. *Kommission für religiöse Beziehungen zum Judentum: We Remember*; im Internet unter: www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_16031998_shoah_en.html (!).

26 Vgl. *We Remember*, Nr. III.

und Zwangskonversion beklagt werden.²⁷ Über die bis weit in das 20. Jahrhundert hinein fortbestehenden, nicht nur religiös motivierten Reserven vieler Katholiken gegenüber dem Judentum hinaus bewirkten ein obrigkeitlich fixiertes Denken und die Beschränkung auf die eigenen Interessen, dass während der nationalsozialistischen Ausgrenzungs- und Vernichtungspolitik die „kirchliche Gemeinschaft ... mit dem Rücken zum Schicksal dieses verfolgten jüdischen Volkes weiterlebte“, wie es 1975 die *Gemeinsame Synode der Bistümer* in der Bundesrepublik Deutschland ausdrückte.²⁸

An den Konzilstext und die *Gemeinsame Synode* knüpft auch die Erklärung der deutschen Bischöfe *über das Verhältnis der Kirche zum Judentum* vom 28. April 1980 an.²⁹ Ausführlicher wird das Juden und Christen gemeinsame Erbe beschrieben. Nicht unterschlagen werden die kontroversen Themen: die Frage nach der Messianität und Gottessohnschaft Jesu und, ein wichtiges Thema, der Stellenwert der Thora im Christentum (IV). Deutlicher als das Konzil bemüht sich die Erklärung um eine positive Bewertung der Thora, die, wie der Text eigens hervorhebt, Gegenstand der Freude ist (V,3). Ihre Befolgung vollzieht sich im Zeichen einer Heiligung des Alltags, der seine rein profane Bedeutung verliert. Das Christentum sei zwar nicht mehr an die Befolgung der einzelnen Weisungen gebunden, deshalb aber keineswegs „gesetzlos“. Etwas vage bleibt der beliebte, sich an Gal 5,14 anschließende Verweis auf das Liebesgebot als Erfüllung des Gesetzes (IV,3); jedenfalls ist die Geschichte seiner

Befolgung ernüchternd, und da auch für die Christen das irdische Leben weiterging, blieb man auf differenzierte Regulative in einer von Gewalt und Unrecht geprägten Gesellschaft angewiesen. Dass der Antisemitismus eine auch unter Christen immer noch aktuelle Gefahr ist, konstatiert durchaus realistisch das fünfte Kapitel, das sich dem notwendigen *Umdenken gegenüber dem Judentum* widmet (V,5). Die Erklärung unterstreicht die bleibende Heilszusage Gottes an Israel (V,4) und schließt mit dem Hinweis auf die gemeinsamen Aufgaben von Juden und Christen: die Verwirklichung des Willens Gottes in der Welt, der Protest gegen das herrschende Unrecht, die Arbeit am Frieden und die Erwartung der universalen Herrschaft Gottes (VI).

Ein bedeutender Schritt auf evangelischer Seite war der Synodalbeschluss 37 der Evangelischen Kirche im Rheinland *Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden* aus dem Jahr 1980.³⁰ Der Text lässt eine hohe Sensibilität gerade für die historisch belasteten Themen des christlich-jüdischen Dialogs erkennen. Die Synode räumt die Mitverantwortung gerade

27 Vgl. ebd., dazu auch *Gerhard Riegner*, Niemals verzweifeln, 420-424. *Riegner* betont, „dass das Dokument wichtig ist, durch das, was es sagt, aber auch bezeichnend durch das, was es nicht sagt“ (ebd., 423).

28 *Gemeinsame Synode der Bistümer* in der Bundesrepublik Deutschland, Beschluß *Unsere Hoffnung*, Kapitel IV, Nr. 2, Offizielle Gesamtausgabe, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Freiburg u. a. 7 1989, 108f.

29 Vgl. *Rendtorff/Henrix* (Hg.), Die Kirchen und das Judentum, Bd. 1, 260-280.

30 Vgl. ebd., 593-596.

einer antijüdischen *Theologie* und die durch sie geförderte judenfeindliche Haltung deutscher Christen für den Holocaust ein; sie unterstreicht gemeinsame Elemente des jüdischen und christlichen Glaubens wie das Bekenntnis zu Gott als dem Schöpfer und Erlöser und die gemeinsame Verantwortung für Gerechtigkeit und Frieden. Der Text weist auf die durch alle Verfolgungen hindurch fortdauernde Existenz des jüdischen Volkes hin und interpretiert dies zusammen mit der „Heimkehr in das Land der Verheißung“ und der „Errichtung des Staates Israel“ theologisch als „Zeichen der Treue Gottes gegenüber seinem Volk“ (2.3.). Die theologische Bewertung des Staates Israel blieb nicht ohne Widerspruch. Kontrovers diskutiert wurde in der evangelischen Kirche aber auch der Verzicht auf die das christlich-jüdische Verhältnis stark belastende Judenmission. „Wir glauben“, heißt es in Punkt 3.6., „daß Juden und Christen je in ihrer eigenen Berufung Zeugen Gottes vor der Welt und voreinander sind; darum sind wir überzeugt, daß die Kirche ihr Zeugnis dem jüdischen Volk gegenüber nicht wie ihre Mission an die Völkerwelt wahrnehmen kann.“³¹ Nur langsam kristallisiert sich in diesen Fragen, wie etwa die Denkschrift *Christen und Juden III* aus dem Jahr 2000 zeigt,³² innerhalb der EKD ein Konsens heraus.

Diese Entwicklungen in den christlichen Kirchen wurden auch auf jüdischer Seite wahrgenommen und kommentiert. Beachtung finden die Fortschritte der letzten Jahre seit dem II. Vatikanischen Konzil, wobei gegenüber der katholischen Seite

immer wieder auf die Notwendigkeit der diplomatischen Anerkennung des Staates Israel durch den Vatikan hingewiesen wurde.³³ Sie erfolgte bekanntlich erst spät, am 15. Juni 1994. Große Aufmerksamkeit fand die im September 2000 publizierte, von mehreren Rabbinern unterschiedlicher Ausrichtung signierte Erklärung *Dabru Emet* (redet Wahrheit).³⁴ Im Rückblick stellt sie fest, dass sich „in den vergangenen Jahren“ ein „dramatischer und beispielloser Wandel in den christlich-jüdischen Beziehungen vollzogen“ habe, der nun auch eine jüdische Stellungnahme fordere. Das Dokument nennt acht Punkte, die für ein erneuertes Verhältnis von Juden und Christen von grundlegender Bedeutung sind:

1. „Juden und Christen beten den gleichen Gott an.“
2. „Juden und Christen stützen sich auf die Autorität ein und desselben Buches“: der TaNaKh bzw. das Alte Testament.
3. „Christen können den Anspruch des jüdischen Volkes auf das Land Israel respektieren.“
4. „Juden und Christen anerkennen die moralischen Prinzipien der Tora.“

31 Ebd., 595; vgl. auch *Thoma*, Theologische Beziehungen, 35-40.

32 Im Internet unter: www.ekd.de/EKD-texte/_christen_juden_2000_vorwort.html.

33 Vgl. *Rendtorff/Henrix*, Die Kirchen und das Judentum, 634 und 638.

34 Text unter: <http://www.icjs.org/what/njsp/dabruemet.html> und im *Freiburger Rundbrief* NF 8 (2001), 114-117; vgl. Auch *Rainer Kampling / Michael Weinrich* (Hg.), *Dabru Emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen*, Gütersloh 2003.

5. „Der Nationalsozialismus konnte zwar an Motive des christlichen Antisemitismus und seine latente oder offene Gewaltbereitschaft anknüpfen, war aber selbst *kein genuin christliches* Phänomen.“

6. „Die Differenz von Judentum und Christentum wird nach menschlichem Ermessen bis zur Erlösung der Welt durch Gott fortbestehen. Respekt vor den jeweils anderen Traditionen, nicht die Nötigung zum Übertritt kennzeichnet die dementsprechende Haltung.“

7. „Ein neues Verhältnis zwischen Juden und Christen wird die jüdische Praxis nicht schwächen.“ Weder droht eine religiöse Assimilation noch die Zunahme an Mischen oder gar Übertritten.

8. „Juden und Christen müssen sich gemeinsam für Gerechtigkeit und Frieden einsetzen.“

Freilich: *Dabru Emet* kann keineswegs für die Gesamtheit aller Juden sprechen und stieß auch auf innerjüdische Kritik. So übersieht etwa in Punkt 4 die Rede von den „moralischen Prinzipien der Thora“ als gemeinsame Basis von Juden und Christen, dass die christliche Seite trotz respektabler Ansätze ihr Verhältnis zum Alten Testament, insbesondere zur Thora, noch nicht hinreichend geklärt hat.³⁵ Ein wichtiger Schritt in diese Richtung war allerdings die Verlautbarung der Päpstlichen Bibelkommission aus dem Jahr 2001: *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*.³⁶ „Ohne das Alte Testament“, heißt es in den *Schlussfolgerungen*, „wäre das Neue Testament ein Buch, das nicht entschlüsselt werden kann, wie eine Pflanze ohne Wurzeln, die zum Austrocknen

verurteilt ist“ (Nr. 84 / S. 161). Eine Veränderung der Blickrichtung bahnt sich hier an: Das Neue Testament wird im Lichte des Alten gelesen, und erst in einem zweiten Schritt erfolgt die Lektüre des Alten vom Neuen her; wobei das Dokument, als scheute es die Konsequenz der eigenen Innovation, leider immer noch stark dem Schema von Verheißung und Erfüllung verhaftet bleibt (vgl. ebd.), schließlich gibt es für das Christentum auch noch Entscheidendes zu erwarten, und die Themenfülle des Alten Testaments wird vom Neuen keineswegs absorbiert.³⁷ Gleichwohl attestiert die Verlautbarung dem AT ausdrücklich „einen ungeheuren Wert als Wort Gottes“ „aus sich heraus“ (Nr. 21 / S. 43). Einen Bruch mit der lange Zeit maßgeblichen christlichen Hermeneutik bildet die Anerkennung der jüdischen Schriftlektüre, d. h., „die Christen können

35 Vgl. hierzu *Crüsemann*, Maßstab: Tora, 24f.; ferner die kritischen Beiträge von *Frank Crüsemann* und *Micha Brumlik* zu Punkt 4 von „Dabru Emet“ in: *Kampling/Weinrich* (Hg.), *Dabru Emet*, 114-132.

36 *Päpstliche Bibelkommission*, *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* (24. Mai 2001), VAP 152, hg. v. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, Bonn 2001, siehe zu diesem Dokument auch einleitend *Christoph Dohmen*, *Israel Erinnerung im Verstehen der zweien Bibel*, in: *ders.* (Hg.), *Gottes Volk*, 9-19; *Ernst Ludwig Ehrlich*, *Das jüdische Volk und seine heilige Schrift in der christlichen Bibel*, in: ebd., 33-35; *Hubert Frankemölle*, *Die heilige Schrift der Juden und die Christologie*, in: ebd., 37-50; vgl. ferner *Christoph Dohmen / Franz Mufner*, *Nur die halbe Wahrheit? Für die Einheit der ganzen Bibel*, Freiburg u. a. 1993.

37 Vgl. hierzu auch *Paul Petzel*, *Zur Einheit von biblischem und nachbiblischem Judentum. Anmerkungen aus systematisch-theologischer Perspektive*, in: *Dohmen* (Hg.), *Gottes Volk*, 95-108, hier: 100-103.

und müssen zugeben, dass die jüdische Lektüre 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“ (Nr. 22 / S. 44). Von der jüdischen Exegese könne auch die christliche viel lernen (ebd.). Die Nummern 43-45 versuchen ein differenziertes Verständnis des „Gesetzes“ und seiner christlichen Rezeption zu vermitteln, wobei unterstrichen wird, dass der Begriff „Gesetz“ nur unzulänglich das wiedergibt, was Thora eigentlich meint: „Unterweisung‘, d. h. gleichzeitig Belehrung und Weisung. Die *Thora* ist die höchste Quelle der Weisheit“ (Nr. 43 / S. 80). Nicht unterschlagen wird die „Vielfalt der Einstellungen, die sich im Neuen Testament gegenüber dem Gesetz finden“ (Nr. 45 / S. 87). Der Abschnitt klingt mit dem Hinweis, durch die Liebe werde „das Gesetz mehr als erfüllt“ (ebd.), doch allzu harmonisch aus und versäumt es leider, ein umfassenderes Verständnis von *Thora*, wie es sich zu Beginn von Nr. 43 andeutet, in aller Konsequenz auszuführen.

3. Aktuelle Themen und offene Fragen

Die offiziellen kirchlichen Stellungnahmen und entsprechende Reaktionen auf jüdischer Seite sind Resultate theologischer Diskussionen und methodischer Neuorientierungen, die spätestens seit Ende der 70er Jahre mit zunehmender Intensität und durchaus kontrovers geführt werden.³⁸ Die beachtlichen Anstrengungen der Theologie, auf die sich gewiss auch künftige

amtliche Dokumente stützen werden, konzentrieren sich auf folgende Punkte:

- Nach der Shoah kann, wie *Johann Baptist Metz* mit Recht einschärfte, die Theologie nicht mehr einfach zur bisherigen Tagesordnung zurückkehren. Das gilt sicherlich auch für das Judentum, und so entstand dort eine Fülle mehr oder weniger überzeugender theologischer Verarbeitungsversuche.³⁹ In stärkerem Maße ist jedoch das Christentum infrage gestellt: Der Anspruch, mit Tod und Auferstehung Jesu habe die Erlösung irreversibel begonnen, lässt sich nur schwer mit der katastrophalen geschichtlichen Erfahrung in Einklang bringen; einem in der traditionellen Theologie verbreiteten, antijüdisch pointierten heilsgeschichtlichen Triumphalismus ist damit der Boden entzogen worden. Angesichts einer christlichen Vorgeschichte des modernen Antisemitismus und der durch Vorurteile und Gleichgültigkeit gelähmten Hilfe haben schließlich die kirchliche Praxis ebenso wie die theologische Reflexion ihre politische Unschuld verloren.⁴⁰

38 Vgl. hierzu *Peter Hünermann / Thomas Söding* (Hg.), *Methodische Neuorientierung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten* (QD 200), Freiburg u. a. 2003.

39 Vgl. *Sarah Kofman*, *Ersticke Worte* (Paroles suffoquées), hg. v. *Peter Engelmann*, Wien 1988; *Michael Brocke / Herbert Jochum* (Hg.), *Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust* (1982), Neuaufgabe Gütersloh 1993; *Christoph Münz*, *Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz*, Gütersloh 21996.

40 Vgl. z. B. *Eugen Kogon / Johann Baptist Metz* u. a., *Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk*, Freiburg u. a. 1979; *Günther Bernd Ginzler* (Hg.),

• Kaum noch strittig ist die Notwendigkeit, die eigene antijüdische Geschichte bis in die neutestamentlichen Texte hinein aufzuarbeiten⁴¹ und die christliche Glaubenslehre zu entfalten, ohne dem Judentum die Funktion einer Negativfolie zuzuweisen. Umgekehrt gibt es bereits seit dem 19. Jahrhundert auf jüdischer Seite Bemühungen, die Gestalt Jesu ins Judentum „heimzuholen“. Dies geschah, wie *Susanah Heschel* zeigte, im Interesse eines Gegendiskurses: Der Anspruch einer anti-jüdisch geprägten christlichen Dominanzkultur wurde relativiert, indem die Person Jesu als Teil der frühjüdischen Geschichte begriffen und, wie etwa bei *Abraham Geiger*, der pharisäischen Bewegung zugeordnet wurde.⁴²

• Seit längerem werden die unaufgebbaren *jüdischen Fundamente des Christentums* im *Alten Testament*⁴³, in den *liturgischen Traditionen*⁴⁴ und nicht zuletzt im Glauben an den *einen Gott*, an den auch die Entfaltung der christlichen Gotteslehre gebunden bleibt, herausgearbeitet. Nach *David Flusser* haben aber auch die zwischen Juden und Christen kontroversen Themen wie Trinität und Inkarnation Voraussetzungen im hellenistischen Judentum, das nicht vorschnell als Unfall der jüdischen Religionsgeschichte gewertet werden sollte.⁴⁵ Mehr noch: So reichen etwa die Formulierungen von Chalkedon (451), auch wenn sie sich der Terminologie griechischen Denkens bedienen, über eine philosophisch wie theologisch problematisch gewordene, an starren ontologischen Kategorien orientierte Hermeneutik hinaus. Aktuelle, an alteritätsphilosophischen Mo-

dellen orientierte Interpretationen der Texte verweisen auf die Intention, die bleibende gott-menschliche Differenz in der Form

Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen, Gerlingen (1980) ²1993; *Johann Baptist Metz*, Christen und Juden nach Auschwitz, in: *ders.*, Jenseits bürgerlicher Religion, Mainz 1980, 29-50; *ders.*, Kirche nach Auschwitz, in: *Marcel Marcus* u. a. (Hg.), Israel und Kirche heute, 110-122; *Johanna Kohn*, Haschoah. Christlich-jüdische Verständigung nach Auschwitz, München – Mainz 1986; *Birte Petersen*, Theologie nach Auschwitz? Jüdische und christliche Versuche einer Antwort, Berlin 1996; *Jürgen Manemann / Johann Baptist Metz* (Hg.), Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluß an Thesen von *Tiemo Rainer Peters*, Münster 1998.

41 Vgl. etwa *Gösta Lindeskog*, Das jüdisch-christliche Problem. Randglossen zu einer Forschungsepoche, Uppsala 1986, 156-173; *Ruether*, Nächstenliebe und Brudermord; *Heinz Schreckenberg*, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld, 3 Bde., Frankfurt/M. 1982-1991; *Rainer Kampling*, Im Angesicht Israels. Studien zum historischen und theologischen Verhältnis von Kirche und Israel (SBB 47), Stuttgart 2002.

42 Vgl. *Heschel*, Der jüdische Jesus, 267ff.; siehe ferner die Thesen *Thomas Freyers*, Das jüdische Gegenüber, 111-122 und *Lindeskog*, Problem, 24-42.

43 Vgl. *Erich Zenger*, Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 1991; *ders.*, Am Fuß des Sinai. Gottesbilder des Ersten Testaments, Düsseldorf 1993; *Klaus Wengst*, Jesus zwischen Juden und Christen, Stuttgart u. a. 1999, 20-43; *Josef Wohlmuth*, Zur systematischen Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament, in: *ders.*, Tora, 129-138; *David Flusser*, Das Christentum – eine jüdische Religion, München 1990.

44 Vgl. *Lindeskog*, Problem, 150-155; *Klemens Richter*, Jüdische Wurzeln christlicher Liturgie im Spiegel der neueren katholischen Liturgiewissenschaft, in: *Marcel Markus* u. a. (Hg.), Israel und Kirche heute, 135-147.

45 Vgl. hierzu auch *David Flusser*, Der jüdische Ursprung der Christologie, in: *ders.*, Bemerkungen, 54-65; *Hubert Frankemölle*, Die heiligen Schriften der Juden und die Christologie, 49; siehe auch *ders.*, Die Entstehung des Christentums aus dem Judentum. Historische und hermeneutische Aspekte, in: *ders.*, Jüdische Wurzeln christlicher Theologie. Studien zum biblischen Kontext neutestamentlicher Texte (BBB 116), Bodenheim 1998, 11-43.

einer offenen, negativen Theologie zu wahren.⁴⁶

• Wenn man mit dem II. Vaticanum (vgl. NA 4 / LG 16) und den jüngeren lehramtlichen Erklärungen die bleibende Erwählung Israels betont, so liegt es in der Konsequenz dieser Feststellung, auch seine Indefektibilität anzuerkennen. Der erkenntnistheologische Begriff zielt nicht auf eine christliche Vereinnahmung des Judentums. Es bleibt vielmehr unabhängig von der Kirche eingeschrieben in die Hand Gottes und kann als Ganzes nicht aus Seiner Treue gleichsam „herausfallen“. Dies bedeutet auch, dass in der jüdischen nachbiblischen Tradition sich ein *sensus fidelium* manifestiert, der von christlicher Seite nicht einfach ignoriert werden kann.⁴⁷ Damit ist auch eine von dem Geist Gottes gewirkte Kraft zur Erneuerung verbunden, selbst – oder sollte man sogar sagen: *gerade* – in den exzentrischsten Phänomenen,⁴⁸ deren Entfaltung ja nicht einer der katholischen Kirche vergleichbaren lehramtlichen Aufsicht unterworfen ist. Auf jene Unzerstörbarkeit hatte freilich die christliche und nachchristliche Mehrheitskultur des Öfteren die zynische Probe gemacht, um zu sehen, welchen Grad an Verzweiflung sie aushält. Angesichts dessen besteht nun umgekehrt die ungewöhnliche Treue Israels darin, wie *Emmanuel Levinas* es ausdrückte, die Thora mehr zu lieben als Gott – nämlich dann, wenn Er sich allem Anscheine nach von der Geschichte und Seinem Volk zurückgezogen und es den Nachfolgern Hamans preisgegeben hat.⁴⁹

• Neu ist die Bewertung der Thora als

„Leitkategorie des Dialogs“ (*N. Lohfink*)⁵⁰. Allmählich wird die Thora von vielen christlichen Theologen nicht mehr unter dem problematischen Gegensatz von Gesetz und Gnade gesehen: Sie ist weder äußerliches Gesetz, an welchem der Mensch

46 Vgl. *Clemens Thoma / Michael Wyschogrod* (Hg.), *Das Reden vom einen Gott bei Juden und Christen*, Bern u. a. 1984; *Thoma*, *Theologische Beziehungen*, 106-118; *ders.*, *Messiasprojekt*, 91-111; *Josef Wohlmuth*, *Die Inkarnations- und Bilderlosigkeit des Judentums und die christliche Inkarnations- und Trinitätslehre*, in: *ders.*, *Im Geheimnis einander nahe. Theologische Aufsätze zum Verhältnis von Judentum und Christentum*, Paderborn u. a. 1996, bes. 15-22, 44-54 und 99-182; *Bernhard Wunder*, *Zwei Religionen – ein Gott? Zum Status des „Jüdischen“ in der Trinitätstheologie des 20. Jahrhunderts*, Paderborn u. a. 2004, 92-101.

47 So zutreffend *Petzel*, *Zur Einheit von biblischem und nachbiblischem Judentum*, 104f.

48 Vgl. auch *Bernd-Jochen Hilberath*, *Der Heilige Geist – ein Privileg der Kirche?*, in: *Groß* (Hg.), *Das Judentum*, 174-183.

49 Vgl. *Emmanuel Levinas*, *Die Thora mehr lieben als Gott*, in: *ders.*, *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, übers. v. *Eva Moldenhauer*, Frankfurt/M. 1992, 109-113.

50 *Lohfink*, *Bund*, 120. „Wie kann ein christlicher Bezug auf die Tora aussehen“, fragt *Frank Crüsemann*, „so dass bisherige christliche Traditionen nicht abgebrochen, sondern korrigierend weitergeführt werden können und dass vor allem Differenz und Respekt gegenüber dem Judentum gewahrt bleibt, dass aber dennoch ein gemeinsamer Bezug auf das von Gott mitgeteilte Gute möglich wird?“ (Maßstab: Tora, 26, vgl. auch ebd., 38-48, 67-85). Siehe ferner *R. J. Zwi Werblowsky*, *Tora als Gnade*, in: *ders.*, *Magie, Mystik, Messianismus. Vergleichende Studien zur Religionsgeschichte des Judentums und des Christentums*, Hildesheim u. a. 1997, 203-213; *Erich Zenger* (Hg.), *Die Tora als Kanon für Juden und Christen* (HBS 10), Freiburg u. a. 1996. Diese Umorientierung der biblischen Disziplinen wird in *Micha Brumliks* Kommentar zu Nr. 4 von „Dabru Emet“ leider ausgeblendet (*Kamplinger/Weinrich* [Hg.], *Dabru Emet*, 122-132). Dass gleichwohl viele Modelle der Rechtfertigungslehre nach wie vor von einer antinomistischen und antijüdischen Tendenz geprägt sind, monierte *Brumlik* an anderer Stelle m. E. mit Recht (*Christlich-jüdischer Dialog und systematische Theologie – eine Problemanzeige*, in: *Walter Groß* [Hg.], *Das Judentum*, 91-101).

nur scheitern kann, noch toter Buchstabe, sondern *freie Selbstmitteilung Gottes*, die sich in Schöpfung und Erlösung, Erwählung und Bund, Freiheit und Gerechtigkeit, Recht und Ethik, Gnade und Vergeltung, Alltag, Kult und Fest konkretisiert. So gesehen stellt sie sogar den Inbegriff der Selbstoffenbarung Gottes und ihrer innerweltlichen Wirksamkeit dar. Zur geschichtlichen Ausfaltung dieser Offenbarung gehören wesentlich die sich bis heute fortentwickelnden Formen der Interpretation, Aktualisierung und Kommentierung, also die komplexen, sich aneinander abarbeitenden Traditionen, wie ja schon die normativen Texte selbst kristallisierte Traditionsgeschichte darstellen.⁵¹ Zugleich gewinnt die *irdische* „Materialisierung“ von Heil und Erlösung ihren Stellenwert – jenseits aller Spiritualisierung – zurück.⁵²

• Wer an die jüdischen Wurzeln christlicher Liturgie erinnert (vgl. Anm. 44), sollte freilich nicht übersehen, dass das Alte Testament und näherhin die Thora in der katholischen Leseordnung ein eher unscheinbares Dasein fristet: „Weit verbreitet ist die Praxis“, schreiben *Daniela* und *Benedikt Kranemann* treffend, „die alttestamentliche Lesung im Wortgottesdienst der sonntäglichen Messfeier unter den viel zitierten ‚Tisch des Gotteswortes‘ (SC Art. 51) fallen zu lassen.“⁵³ Die Dramaturgie der Lesung ist derart auf die Evangelien ausgerichtet, dass der Eindruck, das AT sei Heilige Schrift minderen Rangs, kaum zu vermeiden ist. Während der Pentekoste fällt die alttestamentliche Lesung sogar ganz weg, und so ist der Tisch des Wortes leider nur halb gedeckt; manchen scheint diese Diät – ausge-

rechnet in der Osterzeit – zu genügen. Das Problem ist inzwischen von vielen Liturgiewissenschaftlern erkannt, aber eine theologisch gut durchdachte Reform der Leseordnung braucht Zeit und muss auch mit starken Vorbehalten rechnen.

• Über den homiletisch arg strapazierten *Martin Buber* hinaus kommt der christlichen Rezeption jüdischer Autoren – wie etwa *Hermann Cohen*, *Franz Rosenzweig*, *Walter Benjamin*, *Gershom Scholem*, *Emil Fackenheim* und *Emmanuel Levinas* – in der systematischen Theologie eine wachsende Bedeutung zu:⁵⁴ Die Kritik identitätsphilosophischer Modelle, wie sie von *Adorno* bis *Derrida* vorgetragen wurde; ein differenziertes Verständnis von jüdischem

51 Vgl. hierzu auch *Gershom Scholem*, Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum, in: *ders.*, *Judaica* 4, hg. von *Rolf Tiedemann*, Frankfurt/M. 1984, 189-228.

52 Vgl. *Gershom Scholem*, Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum, in: *ders.*, Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt/M. 1970, 121-170; *Lohfink*, Das Jüdische am Christentum, 48-70; *ders.*, Bund, 119f.; *René Buchholz*, Erlösung und Destruktion. Zur Dialektik des Messianischen bei Gershom Scholem, in: *Lebendiges Zeugnis* 52 (1997) 183-211; *ders.*, Die „Summe der Strömungen der Thora“. Gershom Scholems Deutung des Judentums, in: *Orientierung* 67 (2003), Heft 13/14, 148-153.

53 *Daniela Kranemann* / *Benedikt Kranemann*, „In den Glaubenserfahrungen Israels verwurzelt“. Das jüdische Volk und seine heilige Schrift im Gottesdienst, in: *Dohmen* (Hg.), *In Gottes Volk eingebunden*, 75-88.

54 Vgl. etwa *Johann Baptist Metz*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentalthologie, Mainz 1992; *ders.*, Zum Begriff der neuen Politischen Theologie, Mainz 1997; *Wöhlmuth*, Geheimnis; *ders.*, *Tora*; *Paul Petzel*, Was uns an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen. Eine erkenntnistheologische Studie, Mainz 1994.

und christlichem Messianismus; ein kritischer, um die Autodestruktivität des Fortschritts wissender Begriff der Geschichte, die Wiederentdeckung der spezifischen Rationalität biblischer Traditionen und, damit verbunden, die erkenntnistheoretische Relevanz des auf Totalität verzichtenden *Kommentars* in Theologie und Philosophie verdanken sich der Auseinandersetzung mit diesen Autoren.

- Als unvertretbar gelten hingegen Versuche, die christliche Theologie jüdisch zu dekorieren oder das Judentum in einer brüderlichen Umarmung christlich zu absorbieren. Die ausgeprägten Empfindlichkeiten auf beiden Seiten müssen stets bewusst bleiben: *einerseits* nach wie vor bestehende Reserven auf jüdischer Seite, die einer langen Geschichte der Verfolgung und Demütigung durch Christen entspringen, verbunden mit der Furcht, vom Christentum als bloße Vorstufe betrachtet oder theologisch vereinnahmt zu werden; *andererseits* die von Christen selten offen ausgesprochene Befürchtung, auf den Status einer frühjüdischen, häretischen Sekte reduziert zu werden, die die eigenen Ursprünge verraten hat und bestenfalls tauglich ist für die Völkerwelt, gleichsam als Weg zweiter Klasse.

- Wenn man mit Recht davon spricht, dass das Judentum sich nicht in gleichem Maße auf das Christentum verwiesen sieht wie umgekehrt das Christentum auf seine jüdische Basis, so ist zu beachten, dass das rabbinische Judentum und das Christentum, wie *Jacob Neusner* und *Michael Hilton* zeigen, ihr spezifisches Profil erst *nach* der

Zerstörung des zweiten Tempels entwickelten, und zwar als zwei rivalisierende Schwesterreligionen. Elemente der anderen Religion wurden teils modifiziert übernommen, teils energisch abgewehrt. Dies bedeutet, dass im *heutigen* Judentum dem Christentum nicht seine eigene, gut konservierte und museal aufbereitete Vergangenheit gegenübersteht. Das Judentum ist keine petrifizierte Religion, es hat vielmehr auch nach 70 – in Auseinandersetzung mit Christentum und Islam – eine schöpferische Entwicklung durchlaufen, und so lässt sich nur eingeschränkt von den „älteren Brüdern“ sprechen.⁵⁵ Zu dieser Rivalität gehört wohl auch die Frage nach der Beziehung Gottes zu beiden Gemeinschaften: Kann man, so fragt *Edna Brocke* provozierend, behaupten, dass die Völker durch Jesus Anteil erhalten an jener „interdependenten Beziehung zwischen *Am Jisrael* und *Elohej Jisrael*“?⁵⁶

- Ernst zu nehmen ist das im Judentum besonders ausgeprägte, wenn auch mit unterschiedlicher Intensität festgehaltene „normalitätskritische“ Bewusstsein. Normalität ist niemals etwas Gegebenes, sondern ein von der Mehrheitsgesellschaft Gesetztes, ein *Konstrukt*, das oft Unrecht als „natür-

55 Vgl. *Hilton*, *Wie es sich christelt, so jüdeln es sich*, zusammenfassend 284-288; *Jacob Neusner*, *Judaism in the Matrix of Christianity*, Philadelphia 1986; *ders.*, *Jews and Christians. The Myth of a Common Tradition*, London – Philadelphia 1991; siehe auch *Brunlik*, *Kommentar*, 131f.

56 Vgl. *Edna Brocke*, *Von der Aporie im Gespräch zwischen Christen und Juden. Eine persönliche Srandorbbestimmung*, in: *Jüdischer Almanach des Leo Beack Instituts* 1995, hg. v. *Jakob Hessing*, Frankfurt/M. 1994, 160-169.

lich“ legitimiert und dem die Minderheit unterworfen bleibt. Abwehr und Hass gelten darum allem Abweichenden, in dem doch die Möglichkeit des Besseren aufbewahrt ist. Das in Lev 19,2 formulierte Gebot: „Seid heilig, denn ich, der Herr, euer Gott, bin heilig“ impliziert Nichtidentität mit dem, was gemeinhin als „normal“ gilt.⁵⁷ Die im 19. Jahrhundert dem Judentum gegenüber erhobene Forderung nach Anpassung an die christliche Mehrheitskultur lief tendenziell und wohl auch mit Absicht auf dessen Selbstauflösung hinaus. Vielleicht wird der Minoritätenstatus des Christentums in einer weitgehend säkularisierten Gesellschaft auch theologisch zu einer stärkeren Sensibilisierung für dieses Problem führen.

- Allerdings ist auch das Bewusstsein der Differenz nicht zu verabsolutieren, wenn es nicht umschlagen soll in sein Gegenteil: in die bornierte Fixierung auf eine statisch gedachte Identität. Werden die mit diesem Begriff gemeinten essenziellen Elemente in Judentum und Christentum gelöst, lösen sich beide Religionen ins Unverbindliche auf; werden sie aber unkritisch festgehalten, so steht Identität nur noch für eine petrifizierte, repressive Züge annehmende Tradition, die sich durch die Exklusion des Fremden und Abweichenden sichert.

- In einer sich nicht mehr religiös legitimierenden, pluralistischen Moderne müssen Juden und Christen jenseits fundamentalistischer Immunisierungsversuche ihre prägenden Überlieferungen rational verantworten, und dies in einem Augenblick, in dem das monotheistische Bekenntnis in

den Verdacht der Intoleranz und Gewaltbereitschaft geraten ist oder der Sehnsucht nach Unschuld und den Tendenzen einer ethischen Neutralisierung von Geschichte und Gesellschaft im Wege steht.⁵⁸

- Zuletzt: In der Diskussion sollte auch das jeweilige Verhältnis zum Islam als der dritten monotheistischen Religion thematisiert werden. Gemeint ist nicht nur der Einfluss arabischer Philosophie auf das jüdische und christliche Denken im Mittelalter. Das Judentum verbindet – trotz gegenwärtiger Spannungen – andere Erfahrungen mit dem Islam als das Christentum, das ihn lange Zeit als Konkurrenz zum eigenen letztgültigen Offenbarungsanspruch und als Bedrohung des *orbis christianus* empfand. Hier haben sich erst seit *Nostra aetate* erhebliche Änderungen ergeben (vgl. NA Nr. 3). Der strenge Monotheismus des Islam, seine Hochschätzung von Recht und Überlieferung sind dem Judentum keineswegs fremd. Da der Islam nicht als jüdische Bewegung begann, reduziert sich auch hier das Konfliktpotenzial. Der islamische Kulturkreis als Teil der Galuth blieb nicht ohne Einfluss auf das Judentum, und jenseits aller Verklärungen gilt zudem, dass Juden unter islamischer Herrschaft sicherer leb-

57 Vgl. auch *Elisa Klapheck*, „Ihr sollt nicht so sein wie die anderen Völker“. „Normalität“ ist unjüdisch, in: *Das Parlament*, Jahrgang 53, Ausgabe Juli/August 2003, Nr. 31/32, 7.

58 Vgl. *René Buchholz*, Offenbarung als Entmythologisierung? Anstiftung zur theologischen „Sabotage des Schicksals“, in: *Heino Sonnemans / Thomas Föfjel* (Hg.), „Faszination Gott“. *Hans Waldenfels* zum 70. Geburtstag, Paderborn 2002, 79-102; *Jürgen Manemann* (Hg.), *Monotheismus. Jahrbuch Politische Theologie 4* (2002), Münster 2003.

ten und nicht das gleiche Maß an Verfolgung und Demütigung erlitten wie unter der christlichen.⁵⁹

Die Arbeit an diesen Fragen beschränkt sich freilich bislang weitgehend auf die theologischen Professionals. Schaut man hingegen auf den Diskussionsstand der meist intensiv mit sich selbst beschäftigten christlichen Gemeinden, so ist der Befund schon ernüchternder: Es gibt kaum ein fundiertes, sondern nur ein vages, oft folkloristisch gefärbtes Wissen vom Judentum, und trotz eines allmählich wachsenden Interesses bestimmen noch manche überwunden geglaubten Vorstellungen das Denken. Die notwendigen Veränderungen vollziehen sich auf der Gemeindeebene langsamer, sofern sie nicht von kompetenten und frusturationsresistenten Mitarbeitern forciert werden. Es zeigt sich hier auch, wie wichtig jene zeitraubende, unbequeme Tätigkeit ist, die im Judentum hohes Ansehen genießt: das Lernen.

Was eine von gegenseitiger Anerkennung bestimmte, vorurteilsfreie Beziehung zwischen Nichtjuden und Juden betrifft, so stellt die theologische Reflexion nur *eine* wenn auch notwendige Bedingung dar: Sie ist *Teil*, *nicht Ersatz* der Selbstaufklärung einer dezidiert säkularen Gesellschaft. „Gegen die starren Vorurteile zu argumentieren“, schrieb *Max Horkheimer*, „ist eitel.“⁶⁰ Sie sind keineswegs das Resultat falscher Hypothesen; sie sitzen tiefer. Das Böartige der Vorurteile liegt in der Verhärtung; immun gegen das bessere Argument, zensieren sie die Erfahrung, das Denken und die Gefühlswelt. Ob das demokratische und

kritische Potenzial der gegenwärtigen Gesellschaft ausreicht, einen Rückfall in vergangene Klischees und Verhaltensweisen zu verhindern, steht dahin. Angesichts mancher Versuche, Wähler zu gewinnen, indem man an Ressentiments und Vorurteile anknüpft, aber auch eines in Europa wieder anwachsenden Antisemitismus ist wohl nur gedämpfter Optimismus angebracht. „Daß eine gesellschaftliche Gruppe“, so *Horkheimer*, „die sich nicht wehren kann, durch Gerüchte, Losungen, schließlich durch Kommando der schlechten Regungen bezichtigt wird, die man selber an ihr auslassen will, ist vielen recht, vor allem, wenn zur seelischen Verbitterung der wirtschaftliche Rückgang kommt.“⁶¹ Ob die Kirchen auf einer veränderten theologischen Basis und eingedenk ihrer eigenen Vergangenheit energisch genug solchen Tendenzen Widerstand leisten werden oder sich ihnen umgekehrt im Zuge einer Renaissance des Antimodernismus wieder öffnen, läßt sich nicht leicht voraussagen. ■

59 Vgl. *Mark R. Cohen*, *Unter Kreuz und Halbmond. Die Juden im Mittelalter*, übers. v. *Christian Wiese*, München 2005. Dass auch für den islamischen Bereich von Toleranz im modernen Sinne nicht gesprochen werden kann und es durchaus demütigende Vorschriften gab, unterschlägt *Cohen* nicht.

60 *Max Horkheimer*, *Über das Vorurteil*, in: *ders. / Theodor W. Adorno*, *Sociologica II. Reden und Vorträge* (Frankfurter Beiträge zur Soziologie, Bd. 10), Frankfurt/M. 1962, 87-93, hier: 91.

61 Ebd., 89.